

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

27 ноября 2012 – 16:00



Круглый стол

Мораль: многообразие понятий и смыслов

Весной этого года мной был инициирован проект по опросу российских и зарубежных философов, известных главным образом своими исследованиями в области этики. Вопрос был сформулирован так: «Можно ли, на Ваш взгляд, дать определение морали. Если да, то как? Если нет, то почему? Иными словами, что есть мораль на Ваш взгляд?». При этом оговаривалось, что не обязательно давать философское обоснование своего ответа или соотносить его с теориями прошлого или настоящего, хотя при желании можно это сделать. Мы обратились к философам с просьбой написать, какое понимание морали кажется им на данный момент наиболее убедительным, собственным, – вне обязанности защищать свою точку зрения. Я исходила из того, что философская мысль сущностно разнообразна: проект не предполагает достижения единства в понимании морали и даже не ставит целью способствовать сближению позиций. Его пафос скорее заключается в том, чтобы зафиксировать различие подходов и пониманий как некую норму этического знания. Мы получили немало откликов от коллег, в том числе из-за рубежа. Некоторые из них, не требующие перевода, предлагаются для обсуждения на очередном заседании теоретического семинара сектора этики.

О.П. Зубец

Список эссе:

[А.П. Скрипник \(Саров\)](#)

[А.В. Прокофьев \(Москва\)](#)

[Елена Намли \(Elena Namli, Швеция\)](#)

[О.П. Зубец \(Москва\)](#)

[А.А. Гусейнов \(Москва\)](#)

[А.Г. Гаджикурбанов \(Москва\)](#)

[Р.Г. Апресян \(Москва\)](#)

Материалы, поступившие после 27 ноября:

[А.В. Разин \(Москва\)](#)

[Л.В. Максимов \(Москва\)](#)

[О.В. Артемьева \(Москва\)](#)

[Р.Г. Апресян \(Москва\). Новое эссе](#)

А.П. Скрипник

(профессор Кафедры философии и истории Саровского физико-технического института,
филиала Национального исследовательского университета МИФИ)

Историческая судьба морали драматична. Она возникает как искусственная, знаковая форма регуляции поведения. Создав ее, человечество стремится обрести более высокую и совершенную подлинность, но при этом часто вынуждено пользоваться фикциями.

Мораль разворачивается в коммуникации – целенаправленном обмене информацией между людьми. Передавая сообщения, люди пытаются влиять на поведение друг друга. Ментальную основу морали составляет свобода воли как способность действовать, руководствуясь символами, важнейшими из которых являются понятия добра и зла. Индивид может быть моральным существом, если он способен совершить поступок только потому, что этот поступок определяется как добро другими людьми и им самим.

Мораль не может существовать без символического, *пропозиционального* языка. Животные могут обмениваться эмоциями, но, не обладая языком, они не в состоянии передать информацию о том, что вызвало их гнев или удовлетворение, почему нежелательно совершенное действие и как его исправить. Поэтому поведенческие навыки, приобретаемые животными, не кумулятивны, а их кооперация и «реципрокный альтруизм» никогда не поднимаются на уровень морали.

Дж. Мейнард Смит, Э. Шатмари, Л. Стилз, К. Найт и др. правильно отмечают, что символический язык и нравственность как нормативная регуляция поведения формируются одновременно и вовлечены в коэволюцию. Их порождает потребность в координации совместной жизни и деятельности.

Мораль развивается в *диалоге* как особой форме вербальной коммуникации. Кооперация и социальная структура образуют ее фундамент. Совместные действия какой-то группы людей, направленные на достижение общей для них цели, требуют от каждого участника подчинения его усилий действиям других участников, обеспечения максимальной когерентности. Такая согласованность делает возможной «игру с ненулевой суммой». Через диалог мораль устанавливает для кооперации такие условия, при которых последняя не превращается в одностороннюю эксплуатацию. *Реципрокность*, взаимность – один из краеугольных камней морали.

Другим краеугольным камнем является стремление к *совершенствованию*, которое вырастает из соперничества за жизненные ресурсы. Элементарной формой его реализации становится иерархическая ранговая структура. Доступ к ограниченным ресурсам определяется в ней степенью совершенства, например, уровнем активности или агрессивности. Опираясь на реципрокность, мораль связывает людей друг с другом, поддерживает монолитное социальное целое. Опираясь на стремление к совершенствованию, она производит внутри этого целого дифференциацию по рангам. И так во всех культурах без исключения. Если акцент смещается в сторону солидарности, то общество становится

более эгалитарным и менее динамичным; если в сторону совершенствования – более дифференцированным и динамичным.

Фиктивность в морали обусловлена смешением соперничества и сотрудничества. Первое принимается и выдается за второе. Под видом сотрудничества одни люди используют других как средства для достижения собственных целей. Определенная доля лицемерия – обмана и самообмана – присутствует в морали как родимое пятно. Она старается, но не может избавиться от него.

Первоначально мораль формируется внутри группы, в отношениях между «своими», а на «чужих» распространяется постепенно, реализуя собственный потенциал. Межгрупповые взаимодействия сначала оказывают на нее только косвенное влияние: чем выше интенсивность межгрупповой вражды, тем острее потребность в сплочении группы. Со временем регулятивные средства, предоставляемые моралью, ведут к перемещению грани между «своими» и «чужими». Те, кто отказывается подчиняться ее требованиям, вызывают негативное отношение и переводятся в разряд «чужих»; а «чужие», которые изъявляют готовность к сотрудничеству, оцениваются положительно.

Базовой моральной операцией является оценка действий другого человека, их осуждение или одобрение. Сначала такая оценка выражается в непосредственном переживании, позднее благодаря символическому языку подчиняется рациональным критериям. Характерной особенностью моральной оценки является ее *рекурсивность*. Уже использованная операция вновь применяется к полученным результатам. Первичная оценка подвергается повторному оцениванию: «Справедливо ли я осуждаю этого человека?». Рекурсия может распространиться и на вторичную оценку: «Истинно ли мое понятие справедливости?». Дальнейшее рекурсивное движение поднимает вопрос, что есть истина, и здесь мораль уже превращается в нравственную философию.

Загадка появления морали, как мне кажется, связана с вопросом о причинах и движущих силах этой рекурсивности: что побуждает человека не останавливаться на произведенной оценке, а двигаться дальше к выяснению ее оснований. По всей вероятности, причина здесь в двойственности критериев, по которым производится оценка и формируются понятия добра и зла вообще. В основе первичной оценки лежит индивидуальная приспособленность, но эта оценка вызывает *ответ* со стороны других. Происходит столкновение различных точек зрения, которое побуждает пересматривать собственную оценку: оправдывать или корректировать ее. Вырабатывается способность видеть ситуацию с «высоты птичьего полета», понимать ее объективное значение. В результате возникает компромисс – соглашение, достигаемое на основе взаимных уступок. Это встречное движение является главным источником моральных норм, которые одновременно и общезначимы, и условны.

Драматическая судьба морали заключается в том, что ее рекурсивность нескончаема. Мораль стремится устранить собственную фиктивность, но не может добиться этого. В некоторых ситуациях обоснование морального выбора не может быть завершено вообще.

Абсолютно непротиворечивая система моральных норм невозможна. Мораль нацелена на то, чтобы сделать все человечество единой семьей, но она вынуждена наказывать тех, кто противится ее усилиям. Наказывая и вознаграждая, она делит людей на добрых и злых и, тем самым, подрывает надежду на всеобщее единение. Отказ от негативного санкционирования ведет к стиранию грани между добром и злом.

С одной стороны, мораль отстаивает абсолютность, безусловность и незыблемость своих норм; а с другой стороны, вынуждена сохранять связь с социальной действительностью. С одного фланга ей угрожает *оппортунизм* – тактика подсчета выгод и потерь в каждой конкретной ситуации; с противоположного фланга – *догматизм* как преданность отжившим свой век принципам.

Между Сциллой и Харибдой мораль прокладывает свой собственный маршрут. От твердолобого догматизма она защищается развитием эмпатии, способности чувствовать и понимать внутренний мир другого человека, его позиции и интересы; от прагматического оппортунизма – развитием совести и чувства собственного достоинства. Ее плавание не имеет конца и не становится ни более легким, ни более безопасным. Но, благодаря морали, люди совершенствуются: делаются чувствительнее, дальновиднее, мудрее.

[Вернуться к списку статей](#)

А.В. Прокофьев

(профессор Кафедры этики Философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова)

Определяясь со значением понятия «мораль», я бы отталкивался от расхожего, общераспространенного смысла таких слов как «моральный» (аморальный) или «нравственный» (безнравственный). Этот смысл не является строго зафиксированным, границы его подвижны, имеются случаи нехарактерного словоупотребления, что, собственно, и требует дополнительной аналитической работы, однако, он вполне может быть выявлен. Для начала необходимо попытаться найти какие-то базовые языковые маркеры, то есть слова, которые нетеоретизирующему носителю языка сигнализируют о том, что он выносит моральные (нравственные) оценки или просто сталкивается с ними. В числе таковых, прежде всего, следует выделить слово «долг». Моральная оценка чьих-то поступков или свойств личности – это оценка, фиксирующая выполнение или невыполнение кем-то своего долга. При этом подразумевается, что моральный (нравственный) долг – это особый долг, по некоторым признакам отличный от служебного, гражданского, профессионального, религиозного и т.д. Кроме понятия «долг», которое фиксирует вмененность, или обязательный характер, определенного действия или переживания, указателями сферы моральных оценок являются те понятия, которые фиксируют специфику самих действий и переживаний, вмененных нравственному человеку. Эти парные оценочные термины применяются для того, чтобы выразить свое убеждение в том, что долг выполнен или не

выполнен, что поступок носит моральный или аморальный характер, что человек проявляет себя как личность большего или меньшего морального качества. Таковы оппозиции «честное (справедливое) – нечестное (несправедливое)», «жестокое» – «милосердное (сострадательное)», «достойное» – «недостойное». Последняя пара приобретает самостоятельное значение, когда действия, нарушающие долг, не приносят ущерба другому человеку, но все равно свидетельствуют о низком качестве личности действующего человека.

Опираясь на эти маркеры, анализируя отграничиваемую ими сферу, можно зафиксировать несколько признаков морали, которые отчетливо делятся на содержательные и формально-функциональные, другими словами – на относящиеся к ценностям и принципам и на относящиеся к способам их воплощения в человеческой практике. Начнем с формальных признаков. Первый из них фактически тождественен содержанию слова «долг». Мораль есть область принципов и норм – негативных и позитивных требований (Р. Хэар отразил это обстоятельство в виде формулировки «моральные суждения прескриптивны»). Кто же в случае морали выступает в качестве внешней авторитетной инстанции, выдвигающей требования, а кто – в качестве сопротивляющегося, но, в конечном итоге, принимающего их адресата? Можно сказать, что для морали характерно соединение этих двух элементов в едином человеческом Я. Выступая в качестве «высшего Я», оно диктует требования, выступая в качестве «низшего Я», оно им сопротивляется. «Низшее Я» содержит те мотивации, которые подвергаются более или менее успешному торможению и преобразованию на основе предписаний, исходящих от «высшего Я». Эта модель сохраняется даже в тех моральных доктринах, которые допускают трансцендентный исток нравственной нормативности. Элементы самозаконотательства в данном случае сохраняются за счет свободного присоединения «высшего Я» к нормам, которые порождены объективным разумом или божеством. За подобным пониманием стоит особая антропология и даже метафизика личности, структурно интегрированная в моральное сознание: мотивы и психологические диспозиции подлежат ответственному личному контролю, хотя бы в ситуации их конфликта.

Другое формально-функциональное свойство морали – универсальность. Суждения, в которых задействованы моральные понятия, претендуют на всеобщий характер. Эти суждения таковы, что, высказывая какое-то из них в определенной ситуации, мы предполагаем две вещи: то, что мы сами будем воспроизводить его во всех подобных случаях, и то, что любой разумный и наделенный моральной чувствительностью человек должен присоединиться к нему. В противном случае он сам заслуживает морального осуждения. Например, действия, причиняющие ущерб, могут быть описаны пострадавшим от них человеком исключительно в терминах личной обиды или же в моральных терминах, то есть как неуважение к его человеческому достоинству. Именно во втором случае высказывание суждения порождает обязанность последовательности в будущем и ожидание всеобщей поддержки. Универсализуемые суждения являются таковыми, поскольку опираются на принципы и нормы, которые не содержат указаний на конкретных индивидов.

Они включают в себя лишь описания, под которые могут попадать разные индивидуальные субъекты. При этом обязательность принципа или нормы не меняется в зависимости от того, какие именно индивидуальные субъекты, соответствующие описанию, оказались задействованы в конкретной ситуации, которая требует оценки или принятия решения. Данное обстоятельство относится как к потенциальному деятелю, так и к тем людям, чьи интересы затрагивает его действие. Поэтому можно сказать, что универсальность моральных принципов и норм состоит в их «общадресованности», не позволяющей тому, у кого есть определенная обязанность, уклоняться от ее исполнения по субъективным причинам, и в «беспристрастности», не позволяющей ему произвольно выбирать тех, по отношению к кому эта обязанность должна исполняться.

Третье формально-функциональное свойство моральных принципов и норм – приоритетность. Оно проявляется в ситуации конфликта моральных и иных требований и ведет к тому, что моральные требования перевешивают по своей значимости все остальные. Конфликтующие с моральным долгом требования разнородны: они могут быть связаны с кодексами, регулирующими жизнь определенных сообществ и институтов (позитивный закон, обычай, должностные обязанности и т.д.), могут быть продуктом иных ценностно-нормативных сфер культуры и индивидуального опыта. Моральный долг в определенных ситуациях противоречит долженствованию, порожденному ценностями истины, красоты или религиозного спасения. Однако, если исключить экстремистские проявления эстетизма, а также религиозный и научный фанатизм, моральные ценности общепризнанно рассматриваются как преобладающие. В случае с религией ответом на конфликт требований могут быть две стратегии: а) расширение сферы нравственно допустимых и обязательных действий за счет исполнения тех общезначимых норм, которые считаются требованиями божества, а также за счет совершения тех уникальных поступков, которые прямо предписаны божеством, б) превращение морального качества норм и поступков, порожденных религиозным опытом, в своеобразный критерий подлинности этого опыта (по принципу: «аморальное не может быть заповедано Богом»). И в первом, и во втором случае мы сталкиваемся именно с выражениями такого формального свойства моральных принципов и норм как приоритетность.

Три следующих формально-функциональных признака морали выявляются на основе ее соотнесения с правом и обычным регулированием поведения. Первое свойство, разграничивающее их между собой, касается объекта регулирования. Правовые нормы и обычаи не обращены к внутренней реальности человека, не предписывают мотивы и переживания. Они определяют должное поведение, а не должное качество личности. Осуждению подвергается физическое действие, а отсылка к мотивации необходима лишь для определения виновности совершившего его человека и для дополнительной квалификации тяжести его деяния. Моральные принципы и нормы, напротив, всегда обращены к мотиву. Некоторые из них прямо предписывают и запрещают определенные переживания и тем самым создают основу для позитивной или негативной оценки свойств и проявлений личности вне их обязательной реализации в физическом действии. Например, ненависть к

другому человеку будет противоречить заповеди любви, даже если из страха или природной бездеятельности человек, охваченный ненавистью, никак не реализует свои переживания. Другие моральные нормы запрещают и предписывают действия (как например, «не убий» или «не укради»), однако, делают это специфическим образом. Само по себе совершение человеком действий, заданных нравственной нормой, или воздержание от действий, запрещенных ею, не является достаточным основанием для их положительной моральной оценки. Для морального одобрения требуется соотнести действие и породивший его мотив. Лишь в том случае, если этот мотив не связан со стремлением получить выгоду или избежать личных потерь, если совершенное действие диктовалось уважением к норме и к стоящей за ней ценности, перед нами будет морально одобряемый поступок. В противном случае, он останется морально нейтральным. Нарушения нравственных норм, предписывающих или запрещающих действие, оцениваются в рамках несколько иной логики. Совершение противоречащего норме действия может оказаться предосудительным и в тех случаях, когда мотивация была исключительно бескорыстной, связанной с признанием значимости определенных норм и ценностей, однако, имело место неправильное понимание ситуации совершения действия.

Второе свойство, отграничивающее мораль от правового и обычного регулирования, касается санкций, или тех негативных последствий нарушения нормы, посредством которых обеспечивается ее исполнение. Правовые санкции носят внешний и по преимуществу материальный характер. Они налагаются извне – специализированными понуждающими инстанциями и состоят в определенных материальных (физических) лишениях: потере свободы, потере имущества, потери возможности заниматься определенными видами деятельности, использовать знаки отличия и т.д. Напротив, моральные санкции имеют по преимуществу внутренний и всегда идеальный (духовный) характер. Они выстраиваются в следующий ряд по принципу от «внутренних» к «внешним»: угрызения совести, а также переживания вины и раскаяния, чувство стыда, осуждение со стороны другого человека (вплоть до солидарного общественного осуждения).

Наконец, мораль отличается от других систем регулирования человеческого поведения в связи со спецификой процесса интерпретации норм и вынесения оценок. Если в правовой сфере присутствуют специально уполномоченные инстанции, применяющие нормы к конкретным случаям, а также специальные инстанции, дающие официальное толкование норм, которые используются в правоприменении, то в сфере морали мы сталкиваемся с иной ситуацией. Мораль – это пространство, где каждый имеет право судить каждого, где у каждого есть право толковать предельно общие и доступные его понимаю императивы. Ведение вертикалей оценки и вертикалей интерпретации противно ее природе.

Содержательная сторона морали может быть реконструирована по упомянутым выше понятиям-маркерам, которые позволяют отграничивать моральный долг от долга религиозного, художественного, научного (напомню: «честное (справедливое) – нечестное (несправедливое)», «жестокое» – «милосердное (сострадательное)», «достойное» – «недостойное»). Мораль ориентирует действия каждого человека на достижение особого

качества межчеловеческих отношений. Это качество определяется тем, в какой мере отношения между людьми воплощают в себе равную, внутреннюю, неинструментальную ценность каждого представителя человечества, то есть в какой мере уважение к интересам и потребностям другого человека ограничивает поступки, продиктованные эгоистической или социально-конформистской мотивацией, и в какой мере оно само становится основой для совершения поступков. Деятельное признание неинструментальной ценности другого человека выражается в нескольких практических стратегиях: во-первых, в невреждении, которое зафиксировано в виде фундаментального нравственного запрета на насилие, но не связано с одним лишь тривиальным применением физической силы, во-вторых, в оказании помощи в ответ на явно выраженную ситуативную потребность в ней, и наконец, в-третьих, в осуществлении заботы, которая, в отличие от простой помощи, предполагает многостороннюю поддержку другого человека, включающую создание условий для его полноценной самореализации и для переживания им жизненного благополучия. Эти стратегии переплетены между собой и корректируют друг друга в определенных практических контекстах. С этим связано то обстоятельство, что хотя мораль в целом может считаться абсолютной, нравственные предписания, диктующие каждую из перечисленных стратегий, не носят абсолютного характера, то есть они могут ситуативно приостанавливать действие друг друга. Например, невреждение может ограничивать возможности оказания помощи, а требование помочь может влечь за собой вынужденное причинение вреда.

[Вернуться к списку статей](#)

Елена Намли (Elena Namli)

(профессор Кафедры этики Теологического факультета Упсальского университета, Швеция)

Можно ли дать определение морали? Я считаю, что дать научное определение понятию морали настолько же легко, насколько сложно дать научное обоснование того или иного содержания морали. На вводной лекции по этике я определяю мораль как «совокупность убеждений, установок и практик, функционирующих в необходимой связи с такими ценностными характеристиками, как добро и зло, долг и безответственность, добродетель и порок». Далее я объясняю студентам, что этика – это научное, а значит и *критическое* изучение морали.

На дескриптивном уровне обычно не составляет труда определить, какие понятия, установки и практики относятся к морали. Даже попадая в непривычную обстановку, например, в новую или чужую культуру, при желании можно понять, какие нормы являются моральными, а какие нет. Гораздо сложнее понять, почему моральные установки функционируют по-разному, и еще сложнее обосновать легитимность той или иной моральной установки. Почему одно и то же поведение оценивается как нейтральное в одной среде и как серьезное нарушение морали в другой? Откуда берутся пророки, то есть люди, способные бросить вызов социальным конвенциям своего времени и своей среды?

Я думаю, что уже стало понятно, что как основной вопрос этики я рассматриваю вопрос о соотношении моральной нормативности и среды или нравственности и моральной конвенции. Моральные установки формируются в социальной среде и, как правило, отражают ее. Живя в обществе и находясь от него в зависимости, люди создают институт морали, то есть набор установок о должном и недолжном, а также механизмы подкрепления этих установок, которые обеспечивают взаимодействие между людьми и стабильность социальной жизни. Не случайно периоды экономической, социальной и политической нестабильности обыкновенно сопровождаются и нестабильностью морали или, как в современной России, моральным нигилизмом. Относительно легко объяснить, почему столь большое число граждан современной России откровенно заявляет и демонстрирует своим поведением, что личный материальный интерес не только превышает любые нормы, но и отменяет их. Живя в сфере неконтролируемого рынка, большинство людей считает разумным следовать его «законам» и либо не видит смысла в морали, либо ограничивает ее рамками семьи и ближайшего окружения.

Но как и почему людям удастся преодолеть зависимость от социума, а иногда и радикально изменить мораль своего общества? Этот вопрос теснейшим образом связан с вопросом о том, каковы перспективы преодоления опасных для любого социума ситуаций морального нигилизма. Мне кажется, что одним из потенциалов морального прогресса является *универсализм* в морали. Под универсализмом я понимаю убеждение в том, что мораль является общеобязательной и что она по своей природе снимает социальные границы. Моральный долг в универсалистской системе понимается как единый и обязательный для всех.

Что это? Логическая ошибка? Может ли социальный феномен иметь своим содержанием снятие социальных границ? С моей точки зрения, речь идет не об ошибке, а о диалектике социального развития, в котором мораль имеет жизненно важное значение. С одной стороны, моральные конвенции обеспечивают социальную стабильность, с другой стороны, сама же мораль в ее стремлении к универсальности взрывает эти конвенции. Последнее, как правило, связано с борьбой тех социальных групп, угнетение которых оправдывается традиционной моралью (или, как в современной России, сужением морали к приватной сфере). Я разделяю мнение российского политического философа Бориса Капустина («Гражданство и гражданское общество», 2011) о том, что в борьбе за свои права исторически преуспевшие угнетенные группы обычно стремились показать, что их моральная программа является универсально прогрессивной.

В области этики можно выделить два понимания универсальности морали. Одно связано с универсальностью норм, а другое – с универсальностью самой структуры долженствования. Схема эта, конечно, несколько грубовата. И все-таки мне представляется, что большинство универсалистских нормативных теорий стремится дать критерии такого *содержания* моральной нормы, которые делали бы ее универсальной. Исключением являются современные варианты этики добродетели, которые вслед за Аласдером

Макинтайром «привязывают» мораль к ее ближайшему контексту. Что касается утилитаризма и этики долга, то в них явно преобладает стремление к универсальности.

Итак, одна группа универсалистских этических теорий ищет критерий универсальности в содержании нормы. Даже Кант, гордившийся своим нежеланием обсуждать конкретное содержание морали, в категорическом императиве дает формулу для распознавания содержательной нормы. Такая норма должна, по его мнению, соответствовать принципу, который практический разум признает общеобязательным. Не случайно Ханна Арендт была столь возмущена, когда Адольф Эйхман во время печально известного суда в Израиле оправдывал свои преступления против евреев тем, что он «просто следовал Канту и этике долга». Справедливое возмущение Арендт связано с тем, что кантовский долг требует личной ответственности за разумное признание или непризнание универсальности конвенциональной нормы. Эйхман считал своим долгом следовать приказам фюрера и не задумывался о том, как эти приказы соотносятся с человеческим разумом.

Проблема содержательной универсальности хорошо известна. Она состоит в том, что знаменитый разум просвещения оказался не таким универсальным, как этого хотелось бы Канту и другим рационалистам. Как быть? Отказаться от универсалистского пафоса и уйти в область этики добродетели? Или признать релятивизм типа Ричарда Рорти?

С моей точки зрения, существует и иной выход, и он связан со второй формой философского понимания универсальности морали. Несколько упрощенно я назову эту форму феноменологической. В европейской традиции феноменологическая этика генеалогически связана с неокантианством и этикой христианского и еврейского богословия. Среди представителей этой традиции можно выделить Левинаса и Бахтина. Первый опирается на еврейское наследие, а второй – на христианское. Эммануэль Левинас настаивает на том, что этика – это не нормативная теория, задающая критерии содержательным нормам морали, а «первая философия». Она постигает форму, а не содержание долженствования. В отличие от Канта, Левинас считает, что содержание долженствования уникально в каждом конкретном случае, ибо оно феноменологически оформляет закономерное отношение между *я* и *другим*. Не возможность рационального обобщения содержания нормы, а универсальность опыта ответственности перед другим является, по Левинасу, сутью моральности. Моя встреча с другим переживается в форме уникальной ответственности за другого, и именно эта ответственность дает мне опыт бытия. Не существование субъекта есть предпосылка морали, а ответственность за другого есть подлинная форма бытия.

Корни такого понимания структуры морального закона Левинас видит как в еврейском рационализме Маймонида, так и в библейских нарративах. Бог иудаизма, который, в понимании Маймонида, радикально отличен от своего творения (человека), сам подает пример морали, давая *другому* благословение в виде единого для всех закона.

Михаил Бахтин создает свой вариант феноменологической этики. Как и Левинас, он считает ее «первой философией», задающей саму структуру долженствования и бытия. В отличие от Левинаса, делающего упор на опыт встречи с *другим*, Бахтин считает

радикальную незавершенность, неданность *я*, основой моральной ответственности. Не зов другого, а *я*, осознающее себя лишь как за-дание, как будущее со-бытие бытия, является, по Бахтину, универсальной схемой моральности. *Я* за-дано себе в опыте уникального становления бытия через ответственный поступок. Практический разум есть разум поступка, разум ответственности за становящееся.

Подобно евангельскому «потеряй себя», Бахтин считает, что человек дан себе лишь в форме моральной ответственности, направленной в будущее. Всякая попытка утвердиться в себе как данности ведет к личной и социальной катастрофе. Бахтин сравнивает обобщающую этику Канта с евангельской этикой и противопоставляет их друг другу. Если для Канта критерий моральной нормы есть критерий безличной всеобщности, то для Христа, согласно Бахтину, радикальное требование долга может быть сформулировано только в первом лице. Норма становится долженствованием благодаря тому, что она направлена ко мне в первом лице, к тому месту в бытии, с которого никто другой действовать не может.

Преимущество этой феноменологической универсальности состоит, по моему мнению, в том, что она не требует от моральной философии ответа на вопрос о содержании универсальной моральности. Это защищает этику от той тенденции культурного империализма, которой страдает рационализм Канта и его последователей (включая Маркса). Мораль универсальна, но не содержательно, а феноменологически.

Не слишком ли абстрактен такой универсализм? Ведь в начале моего размышления я сказала, что универсализм ценен тем, что он способствует социальному освобождению и преодолению конвенций. Абстрактность феноменологического универсализма, действительно, затрудняет создание моральных систем. Единственно общезначимой остается только радикальная ответственность от первого лица. Последнее важно, ибо препятствует превращению морали радикальной ответственности в инструмент эксплуатации. Моральную ответственность феноменологического универсализма нельзя «перенаправить», особенно, если речь идет о власти имеющих. В рамках феноменологического универсализма не работает и оправдание средой. Не зря Левинас развивал свой вариант еврейского универсализма, исходя из опыта Холокоста, а Бахтин свой универсализм – в послереволюционной России. Даже в ситуации полной безнадежности у человека остается выбор, и это универсальный выбор между ответственностью или ее отрицанием. Только первый есть выбор бытия и возрождения.

Я назвала этот текст размышлением о парадоксе. Действительно, я не готова отрицать смысл и социальное значение универсалистской нормативной этики. Стабильная система необходима для общества. Но мораль и ее пророки (религиозные или атеистические) еще более необходимы человеку и обществу в состоянии кризиса или даже катастрофы. В ситуациях беззакония, нигилизма и забвения бытия мораль мертва как система, но именно эта ее смерть несет в себе универсальную способность возрождения уникальной моральной и бытийственной способности человека, способности к ответственному поступку.

Моральная безысходность современной России напоминает безысходность библейского Иова. Помните, как страдалец Иов взывает к Богу и требует от него

справедливости? А что Бог? Он спрашивает несчастного, «где он был при создании мира»... В христианской традиции этот, на первый взгляд, жестокий ответ трактуется как ответ великого Бога, логику и справедливость которого несчастному маленькому человеку не понять. Левинас напоминает нам, что в еврейской традиции этот вопрос понимается как призыв к человеку разделить ответственность за создание мира. Иов эту невозможную ответственность принимает и с ней ему даруется новая жизнь.

[Вернуться к списку статей](#)

О.П. Зубец

(старший научный сотрудник Сектора этики Института философии РАН)

Вопрос о возможности определения морали вызван не только очевидным многообразием ее понимания даже внутри одной кафедры или сектора, но и очевидным стремлением авторов энциклопедий и словарей избежать такого определения или, по крайней мере, обойтись без него. Мне кажется, это связано не только с ограниченностью и неодолимой логической ущербностью всякого определения (при том, что без задания понятия философия обойтись не может), но и тем, что в определении как бы выявляется, высвечивается напряжение между внефилософским и философским взглядом на мораль. Для нефилософского видения она предстает в виде совокупности норм, психологических явлений, характера, в виде качества личности, ряда социологических феноменов и феноменов языка – в таком случае определение представляет из себя стремящееся к полноте перечисление всего того, что обыденное сознание, язык и так относят к области морали – это напоминает то, как ветер осенью наметает кучу желтых листьев – и по сути определением не является. Ведь определение есть выражение определенного понимания, а не стремления угодить требованию полноты и соответствия наукам и мнениям. Собственно, философское определение тождественно созданию, заданию некоторого понятия.

Еще одна сложность определения морали вызвана тем, что определение понятия часто понимается как выведение его из некоего иного понятия, как воспроизведение причинной – не логической, а реальной причинной связи: в таком случае, если мораль понимается как нечто самодостаточное (а именно так понимал добродетель основатель этики) и насколько мораль понимается так, она становится недоступной определению.

Когда мораль пытаются определить через выявление ее специфики, то рядопологают ее с какими-то явлениями по выделенному признаку: регулятивная, нормативная форма (сопоставляют с обычаем, правом), ценностное сознание (с наукой и искусством) и т.п. – таким образом, самой рядоположенностью исключается принятие морали как принципиально нерядоположенного явления.

Нерядоположенность морали заключается в том, что в она есть по сути человеческое признание себя автором, субъектом поступка. Поступок в оптике, например, права находит объяснение посредством идей, биографии – моя ответственность за него зависит от

вменяемости, мотивации и множества иных детерминаций. Нормативность, регулятивная функция морали означают описание того, что определяет не сам поступок, а меня как совершающего его, от чего зависит мой выбор, мое решение – то есть мораль понимается в этом как то, что регулирует – возникает вопрос «Кого?» – человека, личность, сообщество, но только не субъекта. Иными словами, речь в таком случае идет о некоей реальности, определяющей субъекта, носителем которой должен быть еще один субъект: один стоит за спиной другого. Но когда я говорю, это *мой* поступок – это означает, что он именно мой, а не чей-то еще. *Мой* – в моральном смысле означает выведение за скобки любой детерминации, в том числе и нормативной. Поступок в оптике морали есть нечто абсолютное, тождественное абсолютности его субъекта. Он ничем не детерминирован, кроме моей субъектности и Я признаю его своим совершенно независимо не только от того, в какой степени он детерминирован или не детерминирован обстоятельствами, но через полное отрицание этой детерминированности. То есть даже если я убил человека, случайно упав на него с крыши, – в пространстве морали это будет убийство в полном смысле, и убийство совершенное именно мной, даже если я и был уподоблен камню. Мораль исключает поступок, в котором Я вычленил бы отдельную сферу *моей* ответственности, отсекая то, что детерминировано не-Я: в таком случае Я полностью бы было уничтожено не-Я: содержанием моего сознания, моей биографией, психикой, физиологией – и так можно продолжать до бесконечности. Мораль абсолютна в силу того, что всякая неабсолютность неизбежно ведет к невозможности моей автономии, а значит – моей субъектности.

Иными словами, философско-этическое понимание морали (которое есть одновременно и задание ее в культуре) принципиально отличается от того, как она видится в социальной или психологической оптике, в которой поступок не может не быть абсолютно детерминированным. *Дело морали – порождение такого пространства, в котором поступок, который полностью детерминирован вне этого пространства, является в нем исключительным делом морального субъекта.*

Специфика морального взгляда человека на мир заключается, в первую очередь, в том, что сам этот мир разворачивается как сфера личной индивидуальной ответственности, как «мой мир», который включает в себя всю бесконечность последствий моих поступков. Я принципиально не могу вычленил в нем отдельную часть, за которую отвечаю, и отмести все остальное, так как сама логика такого вычленения предполагает устранение меня как субъекта морали: ведь пытаюсь разделить то, что зависит от моей воли, от моего решения, от моих действий, и то, что от них не зависит, а детерминировано «не-мной», а социо-природной и всеми иными формами детерминаций, человек неизбежно устранил, с одной стороны, весь мир, так как этот мир полностью детерминирован и всему можно найти причину, а с другой – сведет свою субъектность к исчезающему в бесконечности нулю: устранение мира из себя оказывается тождественным устранению себя из мира. Иными словами, единственный способ сохранить свою субъектность, то есть быть субъектом морали, субъектом индивидуального ответственного действия заключается в принятии *всего*

мира как своего, порожденного собственными поступками, сотворенного собственным ценностным сознанием.

Единственным основанием поступка является решение субъекта – а решение субъекта, субъектное инициирование поступка не имеет иных оснований, кроме самой субъектности: иначе нельзя было бы говорить о субъекте¹. И это решение не есть интеллектуальный акт, не есть акт познания мира и промысленного выбора, но лишь решение поступать от себя – что есть избрание бытия, решение быть (о чем говорит Аристотель), избрание себя вмире. Уже когда поступок совершен – возникает цепи необходимых причинностей – предшествующих, делающих поступок детерминированным как угодно – социально, психологически, даже механически... – и последующих. Собственно, все эти причинности, вся эта детерминированность выражает лишь тот факт, что поступок совершен, он объективирован, вещественен и принадлежит миру вещей именно в той мере, в какой он детерминирован. Но в той же степени он принадлежит морали – в силу того, что является моим. Быть *моим* и означает быть тем, за что Я несу ответственность. Я не выводимо ни из чего, не является следствием, но лишь некоторой субстанцией, причиной самой себя, то есть и того, что есть «мое», моих поступков. Ответственность означает именно признание собой – «мой» означает принадлежащий моему миру, как тождественному мне. Если помыслить некий источник вопрошания, задающий один единственный вопрос – тот вопрос, который задает мать нашалившему или, наоборот, отличившемуся ребенку: «Кто это сделал?» – то ответственность есть ответ «Я!» и это есть последняя явленность субъекта, больше мы о нем ничего сказать не можем и не можем задать ему никакого иного вопроса. Тот, кто задает такой вопрос и само задание его не являются основаниями или источниками ответственности или субъектности: ответ «мой» есть не сама моральная ответственность, а лишь ее явленность миру, тому, кто задает вопрос. Но моральный субъект единственен – нет никого, кто мог бы задать ему этот вопрос, который неизбежно выводит в социальное пространство (даже Бог, задавая его, устраняет субъекта). Задание вопроса самому себе означает раздвоение Я – что имеет те же последствия. Возможно, есть только один способ решения данной проблемы – принять «мой» как ответ на несуществующий, незаданный вопрос – как жест, каким лев кладет лапу на добычу, как ответ, который не допускает вопроса. Моральная ответственность есть не ответ запросу извне, не ответ на вопрос к самому себе, но ответ вне вопроса, вне зависимости от того, кто и о чем спрашивает. Поэтому *мой* и *Я* абсолютно тождественны. Моральный субъект – вне структур пространства и времени, вне логики и структур языка, познания, и, конечно же – вне и независимо от любой явленности в моральном языке. И моральный поступок есть бытие субъекта – и больше ничего нельзя о нем сказать, не покидая оптику субъектности.

Когда мы начинаем рассуждать о моральных явлениях так, как они видятся извне – мы неизбежно имеем дело с бессубъектным миром – мы не можем примыслить, вмыслить в него субъекта. В этом случае, мы имеем дело лишь с объективированными бессубъектными

¹Исторически, первоначально решение о поступке, инициирование его принадлежит вождю, главе некоторого сообщества, рода, который берет на себя ответственность за все, происходящее с этим сообществом и отождествляет себя с ним (что, кажется, сохранилось в некоторой степени, и в современной жизни).

действиями, продуктами, смыслами и т.п., – в этом пространстве существует правовая или возможная и не в правовой форме социальная ответственность, но не моральная. С последней нам нечего делать – мы не можем ни предъявить ее, ни описать ее. То, что называется моральной санкцией, оценкой есть лишь форма социальной санкции, может быть, не сливающейся с правовой, но дополняющей ее в том же социальном пространстве.

Человек обрывает паутину причинностей и задает себя в качестве автономного признанием поступка (а через него – и мира) своим – абсолютно и изначально своим, вне и независимо от какой-либо детерминации. Именно совершая поступок как свой, даже если с точки зрения социологии, психологии и законов механики он мне совершенно не принадлежит. Через такое присвоение себе мира, через установление себя в качестве ответственного начала независимо от той спецификации собственного вменяемого участия, вне калькуляций, обособления намеренного и пр. – всего того, что лежит в основе идеи правовой ответственности, человек задает себя в качестве его единственного и абсолютного начала: моральная ответственность, таким образом, предшествует свободе. Но необходима ли свобода для самого присвоения себе поступка? Собственно, если для моральной ответственности не важно, в свободе или несвободе совершен поступок, если ей не нужна свобода в качестве собственного условия – то понятие свободы поглощается автономией, абсолютностью, отодвигается на задворки оснований морального бытия, оставляется для политической и правовой мысли. Субъект не может быть свободен или несвободен – он предшествует или, вернее, абсолютно преодолевает, игнорирует эту дихотомию. Она принадлежит несубъектному бытию, взгляду извне.

Моральная ответственность принципиально отличается от правовой, для которой необходимо в совершаемом действии выделить то, что с точки зрения социума зависит от индивида и что от него не зависит (например, состояние аффекта или неумышленное действие). Эта точка зрения социума постоянно менялась в истории, но всегда речь шла именно о вменении человеку в ответственность того, что, по мнению сообщества, от него зависело в совершаемом действии. Проблема заключается в том, что такое разграничение может быть лишь результатом некоторой условной конвенции, так как только человек начинает мыслиться с точки зрения его детерминированности любого рода – химической, физической, механической, биологической, социальной или психологической, биографической или какой угодно – он не может не мыслиться абсолютно детерминированным. При решении вопросов правовой ответственности сообщество разрывает цепи причинности в некотором условном и договоренном месте, проводит границу, за которой человек считается автором поступка, несущим за него ответственность. Сам человек может провести те же разграничения, только встав на точку зрения извне, увидев себя в качестве детерминированной вещи, то есть отказавшись от своей субъектности, овеществив себя. Нравственная ответственность есть утверждение субъектности вне какого-либо отчленения того, что зависит от меня и того, что от меня не зависит, она основана на том, что человек морально ответственен не в локальных уголках, оставленных недосмотревшей или неусмотренной необходимостью, не в пространстве

детерминации, а в совершенно ином пространстве, в котором лишь моральный субъект является единственной и абсолютной причиной поступка, а так как сам поступок уходит своими следствиями и смыслом в бесконечное будущее, а также стягивает к себе и бесконечные связи прошлого, то ответственность распространяется на весь мир, на все, что происходило и происходит в нем. Любая попытка отграничить ответственность субъекта превращает его в детерминированное вечное начало – поэтому моральная ответственность может быть только абсолютной как и сама субъектность. Я сам в утверждении своей *субъектности* преодолеваю свою *субъективность*, я устраняю в качестве значимых и определяющих для моей ответственности за мир, моего присвоение мира – мои субъективные мотивы, намерения, степень познания и понимания как этого мира, так и отдельных ситуаций, в которых я поступаю. Именно поэтому я и способен поступать – то есть действовать от своего имени – в ситуации неодолимого незнания. Совершая поступок, я признаю своими всё необозримое бесконечное многообразие необходимых связей, которые порождает этот поступок – то есть присваиваю и собой придаю бытийственность и всему пространству необходимости. Так субъект устраняет субъективность и утверждает мир в его материальности.

Суть морали не в том или ином содержании ценностей или норм, а в том, что она есть моя субъектность. И суждение «Я мыслю» есть поступок, ибо он означает, что я считаю мое мышление и его результаты моими и несу за них ответственность: и за их истинность и за все возможные и уходящие в бесконечность последствия моих мыслей, идей, знания. Если я создаю произведение искусства и считаю его своим – то несу ответственность за все, что проистекает из него. По сути, Я несу ответственность за все в мире в силу того, что каждый мой поступок изменяет всю структуру мира – не только его будущее, но и прошлое. В этом смысле я являюсь субъектом всей истории человечества, а значит и его воплощением – в своей единственности. Разве я не несу ответственность за Холокост, за инквизицию, за смерть Сократа? Любой, отвечающий отрицательно, исчезает из морального пространства, умирает как субъект.

Случившийся поступок становится необходимым – и в этом смысле субъект порождает всю необходимость мира. Обратное направление – невозможно. Если взять пример, услышанный мной на лекции Славоя Жижека, – невозможно из Державина вывести Пушкина, но из Пушкина – выводится Державин и порождение им и другими Пушкина.

Субъектность делает возможным все то, что считается содержанием морали, и сама порождает некоторое содержание: нормы «Не убий» и «Не лги». Эти нормы выражают в пространстве субъектности не запрет, а нечто невозможное: то, что несовместимо с субъектностью: подобно тому, как бог не может солгать себе и убить себя, так и моральный субъект, являющийся своего рода богом мира ценностей, не может убить и солгать. Так как ценностный мир тождественен ему, то ложь другому есть ложь себе, убийство другого – убийство себя. Ложь означает, что Я совершает нечто, что не является его: следовательно, действие совершается не моральным субъектом. Убийство богом себя также невозможно.

Субъект морали принципиально единственен – он становится субъектом морали лишь в тот момент и лишь в силу того, что рассматривает себя в качестве ответственного за собственный поступок – а значит, за само свое бытие субъектом. Между поступком, понимаемым как то, за что Я несу ответственность, под чем я подписываюсь, считаю своим, собой, и миром невозможно провести границу – иными словами, Я не может задать свою ограниченность и совпадает с горизонтом ценностного видения. Мир не-Я не может выступать для меня как чужая субъектность в силу того, что сама субъектность не задается знанием. И если я могу знать о существовании других людей, это не значит, что они возможны как субъекты в том пространстве, которое построено на моем авторстве. Если я ставлю свою подпись под статьей, это в том числе означает, что у нее нет и не может быть иного автора.

На мой взгляд, философско-этическое определение морали таково: мораль – это субъектность. Хотя как и всякое определение, это является тавтологией.

[Вернуться к списку статей](#)

А.А. Гусейнов

(профессор, академик РАН, директор Института философии РАН)

Мораль (нравственность), если иметь в виду ее сокровенный смысл и конечный итог, состоит в том, чтобы не убивать и не лгать. А задача этики состоит в том, чтобы обдумать, почему это так.

Человек стремится к наилучшему для себя и ориентирует свою жизнь по вектору добра. Но само добро, или высшее благо люди понимают по-разному. Многообразие конкретных взглядов по данному вопросу еще древними философами было сведено к трем основным вариантам: стремление к удовольствиям; самоутверждение через гражданскую активность; равное самому себе приобщение к вечности (в другой, более поздней, формулировке их можно обозначить как жизнь ради себя; ради общества; ради Бога). Нравственное стремление в качестве стремления к добру, как бы последнее ни понималось, имеет для человека самоценный смысл, выступает в качестве выражения его сокровенного личностного начала и внутреннего достоинства. **Нравственность представляет собой взгляд человека на свои решения и поступки с точки зрения того, какими бы он хотел их видеть и какими бы они были, если бы зависели целиком от его воли.**

Вещи, окружающие человека, могут быть по отношению к нему как полезными, так и вредными. Человек в своей деятельности может обдуманно реагировать на это различие, предпочитая полезные вещи вредным, но он не может кардинально изменить их природы. Иное дело – окружающие его люди, отношение которых к нему также может быть и дружественным, и враждебным. Человек, разумеется, также способен учитывать это различие аналогично тому, как он учитывает различие между полезными и вредными вещами. Но не только. Он сверх того может еще формировать отношение к себе со стороны

других людей через посредство того, как сам относится к ним. Так как все люди нацелены на добро, то мера их дружественности по отношению к конкретному человеку зависит от меры приемлемости для них того добра, которое этот последний практикует. Для того, чтобы по возможности исключить враждебность и сформировать дружественное отношение к себе со стороны других людей, человек должен стремиться к такому добру для себя, которое было бы также и добром для них, то есть, к безусловному, абсолютному добру. Особенность нравственности состоит в том, что она представляет собой единство индивидуального и всеобщего. Соответственно она расчленяется на индивидуально-личностные и безлично-объективированные формы.

Добродетели (и противостоящие им пороки) являются основным суммирующим показателем индивидуальной нравственности, представляют собой прижизненные качества человека, которые формируются в процессе его сознательных действий и характеризуют последние исключительно в их соотнесенности с действующей личностью, как результат ее решения, намеренного выбора. Они выражают способность человека к добродетельным и порочным поступкам, первые из которых ценны, а вторые неприемлемы сами по себе, независимо от их следствий и контекстов.

Безлично-объективированные формы нравственности суммируются в понятии общественной нравственности, наиболее важное значение для понимания своеобразия которой имеют общие нормы (принципы), очерчивающие пространство собственно человеческого существования (пространство человечности) в отличие от стихии («дикости») природных процессов. Своеобразие нравственных норм в системе общественной регуляции состоит в том, что они в качестве ее исходного пункта и базисного основания претендуют на статус категорического (безусловного), абсолютного закона, не знающего никаких исключений. Они в силу этого задаются в качестве универсальных – обязательных для людей независимо от каких-либо различий между ними. Они опираются на автономию воли и потому не расчленяются на объект и субъект. Безусловность (категоричность), универсальность (общезначимость), автономность – не вторичные обобщения, достигаемые в результате научного осмысления норм нравственности, а их реальные характеристики в том виде, в каком они представлены и обнаруживают свою действенность в общественном сознании. Именно в таком качестве они осознаны и кодифицированы в Декалоге Моисея, Нагорной проповеди Иисуса Христа, в новоевропейских декларациях прав человека; в первых двух случаях они заявлены как заповеди Бога, в третьем - в качестве самоочевидных истин. Сам не допускающий сомнения и деперсонализированный способ включенности нравственности в культуру по сути дела означает признание того, что не существует людей, которые в силу каких-то своих достоинств имели бы преимущественное право говорить от имени морали и стоять на ее страже, точно также, как не существует людей, которые в силу своих недостатков или даже ничтожества были бы отлучены от обязательств, налагаемых нравственностью на них и по отношению к ним. В тех случаях, когда отдельные индивиды и институты свое понимание нравственности выдают за единственно истинное и узурпируют на этом основании право вершить нравственный суд в обществе, то они в

эпистемологическом плане приходят в противоречие с идеей ее изначальности и абсолютности, а в социальном плане становятся на путь демагогии и лицемерия, открывающий двери насилию и прикрывающий его. Иногда говорят, что люди равны перед лицом нравственных принципов (норм), лучше и точнее было бы сказать: нравственные принципы (нормы) равны перед людьми, имея в виду, что каждый человек относится к ним так, как если бы он сам предписал их себе.

Добродетели и нормы, как они ни важны, сами по себе не могут гарантировать нравственную доброкачественность поведения. Во-первых, поступки человека всегда полимотивированы, нравственные мотивы существуют в одном клубке со многими другими: добродетели переплетены с телесными, психологическими состояниями, интеллектуальными качествами, эстетическими и другими способностями, нравственные нормы явлены в единстве с обычаями, правовыми установлениями, профессиональными и иными предписаниями. Во-вторых, нравственные мотивы не могут быть трансформированы в конкретные поступки в силу той же причины, в силу которой из понятия вещи нельзя вывести ее бытие. Добродетели и нормы суть абстракции от поступков и соотносятся с последними так же, как понятия с вещами; они позволяют квалифицировать поступки по нравственному критерию, но они не говорят о том, что и как должен делать, какие совершать поступки тот или иной индивид в единственности занимаемого им в бытии места.

Поступок – основной и специфичный для нравственности способ освоения мира и бытия в нем; он играет в ней такую же роль, какую в теории играет понятие, в искусстве – художественный образ, в религии – молитва. Речь идет вовсе не о том, чтобы в совокупности человеческих поступков выделить особый класс нравственных поступков; и не о том, чтобы подчеркнуть центральную роль поступка в структуре нравственности. На самом деле **нравственность ответственна за сам факт поступка (любого поступка!), за его рождение, она дает поступку имя, после чего он становится поступком того конкретно-единственного человека, который его совершил.** С этой точки зрения существенно важно различать содержание поступка и факт поступка. Содержание поступка является предметом специальной ответственности, которая определяется знаниями, включая также этические рекомендации и предостережения, навыками, опытом и другими факторами, определяющими его обоснованность, целесообразность, продуманность, в конечном счете его успех или неуспех. Однако из специальной ответственности, говорящей о том, что поступок возможен в успешном варианте, что для его совершения имеются все средства, вовсе нельзя сделать заключение о том, должен или нет данный конкретный индивид совершить его. Это уже предмет другой ответственности – нравственной. Единственным основанием, определяющим быть поступку или нет, является решение данной конкретной личности совершить его, ее решимость на поступок. Объясняя своеобразие нравственной ответственности в отличие от специальной ответственности, М.М. Бахтин, который впервые раскрыл и описал различия между ними, выразился так: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним»². Решение о поступке автономно по отношению ко всем

² Бахтин М.М. К философии поступка // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 37.

связанным с его содержанием соображениям, но после того, как оно принято, эти соображения становятся решающими; нравственная ответственность, хотя и не вытекает из специальной ответственности, тем не менее, получает в ней продолжение.

Не существует специальных категорий поступков и видов деятельности, которые заключали бы в себе неизменно добрый смысл и могли бы считаться безошибочными критериями нравственной зрелости человека и общества. Таковыми в строгом смысле не являются даже дела милосердия, ибо, хотя в них нравственная мотивация достаточно зримо выражена, тем не менее, а отчасти по этой причине они нередко бывают пропитаны социальной фальшью, носят показной, лицемерный характер.

Человеческие действия, рассмотренные с внешней стороны, объективны и с этой точки зрения ничем не отличаются от любых других действий и процессов в мире. В то же время все линии детерминации, складывающиеся в человеческие действия, соединяются в психике конкретных индивидов таким образом, что само действие становится результатом решения данного индивида и воспринимается им как его собственный свободный поступок. Внутреннее восприятие индивидом своего объективно обусловленного действия в качестве свободно избранного поступка, за который он чувствует личную ответственность и который может быть вменен ему в вину, обосновано тем жестким фактом, что он мог бы его не совершать. Именно эта способность не совершать того, что он считает ненужным, недостойным совершать, определяет неограниченную «меру» личного, нравственно-участливого отношения человека к своим действиям. Это – центральный пункт для понимания действенности морали, которая, по точному замечанию Сартра, «никогда не говорит о том, что следует делать, но всегда говорит о том, что ни при каких обстоятельствах делать нельзя»³.

Нравственные требования имеют по преимуществу форму запретов. Это относится и к добродетелям (умеренность есть, прежде всего, запрет на невоздержанность, чревоугодие, похотливость; мужество – запрет на трусость; мудрость – запрет на невежество и суеверие; справедливость – запрет на бесправие; милосердие – запрет на насилие; толерантность – запрет на дискриминацию людей по расовым, религиозным, политическим и иным признакам), но еще в большей мере к нормам (самыми показательными и программными в этом отношении являются Моисеевы запреты: Не убий! Не лжесвидетельствуй; Не кради! Не прелюбодействуй!; продолжающая их Нагорная проповедь также резюмируется в Золотом правиле, которое запрещает человеку делать то, что тот осуждает в других). Почему именно запреты? а) Они обозначают границы между пространствами собственно человеческого существования и обрамляющими их, скрытыми за ними зонами дикости. б) Только запреты могут стать безусловно действенными на уровне конкретных индивидов, так как они говорят о том, чего не делать, и универсально действенными в масштабе человечества, так как достаточной гарантией их универсальности (общезначимости) может быть способность людей признать их в этом качестве. Особенностью силлогизма негативного поступка (действия, основанного на запрете) является то, что здесь отсутствует частная посылка.

³ Сартр Ж.-П. Тетради по морали // Этическая мысль. М., 1992. С. 258.

Запреты суть средства, благодаря которым люди оберегают свое бытие в его сугубо нравственном качестве и предназначении: они обозначают «минные поля» на пути человечности. Как скульптор высекает прекрасный человеческий образ из камня, отсекая в нем все лишнее, как ученый открывает законы природы в искусственной среде эксперимента, очищенной от всех искажающих случайных влияний, так индивид развивает себя в нравственную личность, ограничивая разрушительную стихию природных и социальных инстинктов. Эта истина закреплена в культуре всеобщим убеждением, что нравственный человек – это человек сдержанный, скромный, способный умерить зов плоти, искушение власти, жажду богатства, подчинить свои страсти взвешенному голосу разума. Нравственные запреты нельзя понимать как репрессивное начало в человеке, обедняющее его эмоциональную жизнь; их можно противопоставлять полнокровной жизни человека еще с меньшим основанием, чем например, инженерные сооружения, сдерживающие разгул природных стихий, – физической природе. Они скорее совпадают с самим бытием в его разумной выраженности. Именно в их случае, более, чем в каком-либо ином, разумное бытие говорит на своем собственном языке, когда слову для того, чтобы стать делом, не нужно ничего помимо него самого.

Нравственно санкционированная практика во всех своих разновидностях обрамлена запретами: семья – запретом на прелюбодеяние, правосудие – запретом на лжесвидетельство, Родина – запретом на измену и т.д. Наряду с ними существуют также **универсальные запреты, которые задают саму нравственность как форму человеческой практики и мыслятся абсолютными без каких-либо ограничений. Таковы, как минимум, следующие два: запрет на насилие («не убий!») и запрет на ложь («не лги!»). Они негативно очерчивают бытие индивидов в качестве нравственно зрелых личностей, субъектов индивидуально-ответственного поведения, запрещая одному человеку подчинять себе волю другого, будь то путем физического принуждения (насилия) или путем обмана. Они блокируют «универсальные» соблазны, которые органичны человеку как существу природному и социальному и с противостояния которым начинается собственно нравственное бытие и человечества в целом, и каждого отдельного индивида.**

Как тело человека с его нацеленностью на удовольствие и отвращением от боли и страданий несет в себе своеобразный меморандум жизни, так и его сознательная воля, которая нацелена на добро и противостоит злу, содержит в себе нравственность как своеобразный меморандум человечности. И первыми двумя статьями этого меморандума, несомненно, являются эти кардинальные запреты. Как любое определение является отрицанием, так же и любое отрицание можно считать определением, а запрет – утверждением. Это относится – и даже в первую очередь – к кардинальным нравственным запретам. «Не убий!» означает, вместе с тем, обязательство людей решать все возникающие между ними проблемы на основе разума и в пространстве речи, находить совместные решения – решения, на которые получено согласие всех, кого они касаются. «Не лги!» как отказ от злоупотребления словом означает одновременно взаимное обязательство людей

относиться друг к другу как к людям, а не как к вещам, ибо непосредственным, эмпирическим выражением их разумной сущности является то, что они умеют говорить; этот запрет следует понимать как обязательство соблюдать обязательства, обещание соблюдать обещания, договор соблюдать договоры.

Абсолютный нравственный запрет на ложь и насилие означает относительное нравственное разрешение на все остальное.

[Вернуться к списку статей](#)

А.Г. Гаджикурбанов

(доцент Кафедры этики Философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова)

Мораль представляет собой особый способ человеческого существования, определяемый в терминах перехода человека из состояния меньшего совершенства к состоянию большего совершенства его природы.

Термин «способ человеческого существования» обозначает некоторую метафизическую реальность, или форму человеческого бытия. Вместе с тем, моральный способ существования человека невозможно заключить в рамки какой-либо онтологии, поскольку он опирается на идею, превосходящую пределы бытия как такового. Здесь, скорее, можно говорить о человеческом существовании или бытии человека в модусе *долженствования* (Sein-Sollen у Канта). Речь идет не о расширении границ бытия, а о переходе морального субъекта в иное измерение человеческих возможностей – *трансцендентное*, запредельное по отношению к любым наличным определениям человека. Мораль обозначает динамику становления человеческого существа от одной стадии его метафизического совершенства к другой, и далее – за пределы его наличного существования. У Аристотеля цель любого стремления, в том числе (и в первую очередь) нравственного, – это лучшее, или благо как предел свойственных человеку природных совершенств.

В этом случае всякая моральная доктрина в той или иной мере будет представлять из себя этику совершенств. Перфекционистская идея лежит в самом основании феномена морали. Речь идет не о возможном состоянии совершенства, достижимом тем или иным человеком, а о движении, переходе или стремлении человеческого существа, осознающим свое несовершенство, к достижению более высокого жизненного статуса. Один из парадоксов этической практики заключается в том, что достижение моральным субъектом фиксированного бытийного статуса (состояния высшего совершенства) означало бы выход его из морального пространства. Чтобы быть нравственным существом, он всегда должен находиться в некоторой середине – между несовершенным и совершенным, чтобы оставить место нравственному действию, или моральному поступку. Аристотель поместил человека как носителя морали между животными и богами (он может по своему усмотрению изменять свою природу именно в этих пределах), наделив его для этого рассудочными способностями, или даром благоразумия, находящимся посередине между изменчивой чувственной природой,

лишенной идеальных целей, и чистым умом, причастным к неизменному миру идеальных форм. Моральный рассудок не только занимает промежуточное положение между чувственностью и интеллектом, но и соединяет их между собой – возвышает чувства и оживотворяет интеллект.

Сфера морального действия обладает собственной топологией и ориентирами, значимыми для морального сознания. Его природа не однородна, а обладает ценностными различиями, определяемыми высшими категориями, или универсалиями морали – понятиями добра и зла. Они, будучи пограничными понятиями, отделяют моральное действие от других типов духовной практики человека. Моральный поступок предполагает избирательность в выборе между добром и злом. Эти моральные универсалии, представляющие собой основания для этической дифференциации жизненного пространства, неравнозначны для морального сознания. Практическая философия традиционно настаивает на приоритетности добра (как бы оно ни понималось) в моральном выборе субъекта. Мораль не принимает апории Буриданова осла, который, как считается, должен умереть из-за неспособности выбрать одну из предложенных ему возможностей в силу их равной необходимости для поддержания его жизни. Для нравственного существа добро всегда предпочтительней зла. Предрасположенность к добру представляет собой своего рода норму для морального чувства и является свидетельством его здоровья. Оно и становится основанием для ориентации человека в этическом универсуме, критерием различения допустимого и запретного в его деяниях.

Особенность онтологии морали – ее опора на платоническую конструкцию, согласно которой все бытие разделяется на две сферы, различающиеся между собой прежде всего по своему *ценностному* статусу. В определенной мере эту схему можно рассматривать как *метафизическую матрицу моральной действительности*, или как ее онтологическую опору. Без этого универсального основания существование морали оказывается невозможным. Не случайно в своих «Основоположениях к метафизике нравов» Кант говорил о том, что всякой моральной философии должна предшествовать соответствующая ей система чистой философии (метафизика). Действительно, все известные нам значимые этические доктрины опирались на хорошо разработанные метафизические основания.

Моральная действительность обладает собственной топологией и ориентирами, значимыми для морального сознания. Его природа не однородна, а обладает ценностными различиями, определяемыми высшими категориями, или универсалиями морали – понятиями добра и зла. Они, будучи пограничными понятиями, отделяют моральное действие от других типов духовной практики человека. Моральный поступок предполагает избирательность в выборе между добром и злом. Эти моральные универсалии, представляющие собой основания для этической дифференциации жизненного пространства, неравнозначны для морального сознания. Практическая философия традиционно настаивает на приоритетности добра (как бы оно ни понималось) в моральном выборе субъекта. Мораль не принимает апории Буриданова осла, который, как считается, может лишиться жизни из-за неспособности выбрать одну из предложенных ему возможностей ввиду их равнозначности.

Для нравственного сознания в ситуации выбора добро всегда предпочтительней зла. Предрасположенность к добру представляет собой своего рода норму для морального чувства и является свидетельством его здоровья. Оно и становится основанием для ориентации человека в этическом универсуме, критерием различения допустимого и запретного в его деяниях.

Ценностное различение жизненного мира включает в себя не только предпочтительность одной из универсалий морали (добра) перед другой (злом), но и определенную иерархию ценностей, их статусность. В понимании природы моральных ценностей традиционно существуют две традиции.

Одна из них утверждает, что моральные оценки имеют *субъективно-человеческую природу*. В частности, говорится о том, что этическая квалификация реальности представляет собой всего лишь проекцию фантомов человеческого сознания во внешний мир.

Другая говорит об *объективном* характере ценностной иерархии бытия. Как представляется, ценностная топография изначально вписана в саму метафизическую конструкцию, и именно она наделяет реальность иерархической природой. Это ценностно маркированный универсум. В нем высшая сфера бытия (царство идей) обладает сущностными характеристиками. Она наделена еще одним важным для морали качеством – *нормативным смыслом* и *моделирующей функцией* относительно ее ординарного, или можно сказать, профанического уровня. Этим двум уровням метафизического совершенства и полноты соответствует этическая оппозиция сущего и должного, морального закона и максимы человеческой воли, святой и доброй воли у Канта. На этом основании можно утверждать, что природа человека всегда включает в себя больше, чем представляется в его наличном существовании, поскольку его видимый (предметный) образ скрывает в себе соответствующую умозрительную (идеальную) сущность.

В экзистенциальной философии аналогом оппозиции сущности и существования может служить различение подлинного и неподлинного бытия. Подлинное бытие человека всегда обладает актуальным статусом (объективно оно всегда *есть*), но для конечного человеческого субъекта оно еще *должно* стать фактом его сознания и претвориться в способ его существования. Поэтому для человека всякий акт *понимания* (открытия в себе истинно сущего бытия) выступает в форме *припоминания* того, что всегда было с ним. Одновременно это выходит за границы познания и становится экзистенциальной задачей или жизненной целью человеческого существа. Очевидно, что описанный онтологический императив, обращенный к ординарному, т.е. к онтологически забывчивому субъекту, обладает ярко выраженным *нормативным* смыслом, поскольку требует от него морального свершения – стать тем, кем он является *в действительности*.

Диффузия моральных начал в онтологии добра и зла. Теоретики моральной философии давно указывали на некоторую метафизическую зыбкость и относительность моральных определений действительности. Для придания этике бытийной опоры была сделана попытка наделить нравственность некоторыми устойчивыми бытийными гарантиями. Другими словами, этика должна была заговорить языком метафизики. Речь идет о так называемой

онтологии добра и зла. Ее истоки восходят к платоновской доктрине, а фундаментальную значимость она получила в христианском нравственном богословии, где сохраняет свое влияние и в наше время. Христианская онтология добра и зла отождествляет *добро с бытием* и лишь ему оставляет право на действительное существование, т.е. она наделяет добро субстанциальной природой, позволяющей говорить, что оно *есть*. Основания зла лежат в небытии, еще точнее, в ущербе, недостатке, отсутствии бытия. Зло оказывается всегда вторичным по отношению к добру и не обладает метафизической реальностью, питаясь только остатками бытия.

Метафизический дискурс, положенный в основание онтологии добра и зла, остается очень значимым для традиционалистского сознания. Однако, как нам представляется, осуществляемый им в метафизике добра и зла синтез онтологии и морали выглядит неубедительным. Во-первых, при таком допущении зло по видимости лишается реальной (метафизической) опоры и выглядит совершенно беспочвенным, в то время как добро прочно укореняется в бытии. Августин даже предлагал отличать «действенные причины» (*causae efficientes*) благих деяний от «умаляющих причин» (*causae deficientes*), ведущих к порочным следствиям. В этом случае зло предстает в качестве чего-то «не-сущего», и не только по его бытийным основаниям (его *как бы* нет), но также по его активности и действенности. Однако, это положение противоречит повседневному опыту нашей жизни, демонстрирующему очень деятельную и изобретательную природу зла. Во-вторых, как говорится, изгнанное через дверь, зло возвращается к нам через окно: отсутствие у зла субстанциальной опоры приводит к тому, что оно, ища себе основания, логически и метафизически обретает свой приют в бытии, становясь его прямым порождением. Иначе откуда ему взяться в действительности? Этот парадокс онтологической интерпретации понятий добра и зла говорит о том, что философская этика должна опираться на свои собственные понятийные ресурсы, не полагаясь полностью на метафизику.

[Вернуться к списку статей](#)

Р.Г. Апресян

(профессор, заведующий Сектором этики Института философии РАН)

1. Мораль – неоднородна, и это основная причина трудности ее всестороннего описания и целостной концептуализации. В зависимости от ракурса рассмотрения и интереса или предвзятости рассматривающего мораль предстает как: а) нормы и ценности, б) способность личности к самостоятельному действию и суждению, в) как средство гармонизации человеческих отношений, г) мера человечности общественных связей и социального устройства, д) способ личностного самоопределения индивида, или утверждения индивидом себя в качестве личности, совершенной личности, уникального и неповторимого субъекта, е) инструмента социального дисциплинирования, ж) средства

компенсации усилий социума по дисциплинированию индивида, з) и т.д. Знатоки предмета согласятся с тем, что здесь приведены еще не все встречающиеся в литературе понимания морали. Не думаю, что это взаимоисключающие понимания. Как понимания некоторых характеристик, т.е. наряду с другими, все вместе они реалистичны. Но как понимания морали в целом, при стремлении отстаивающих их авторов представить свое понимание как исключительное, оформить его дефинитивно-концептуально, они могут исключать одно другое. Например, определения морали как способа социальной регуляции, с одной стороны, и способа задания субъектности, с другой, если они претендуют на целостное представление морали, исключают друг друга. Вопрос в том, как при такой неоднородности, разноаспектности морали дать ее целостное описание и возможно ли при этом выделение какой-то ключевой характеристики.

2. Некоторые авторы усматривают мораль, например, в том, что индивид рационально мыслит, автономно принимает решения, берет ответственность за свои поступки. Считается ли при этом, что мораль призвана рационализировать мышление, автономизировать решения, придать ответственность поступкам? Положительный ответ на этот вопрос предполагает одновременное прояснение того, чем рациональность в морали отличается от рациональности в науке, чем автономия морального агента отличается от автономии творца (художника, ученого, предпринимателя), чем ответственность морального агента отличается от ответственности принимающего операциональные и политические решения. Иными словами, мораль, рассматриваемая под углом зрения этих характеристик, должна быть отделена от других форм рационального, автономного, ответственного поведения. Эта теоретическая задача встает всякий раз, когда мораль определяется через указание на то, как она функционирует. В отечественной литературе мораль рассматривалась функционирующей главным образом на социальном уровне (таковы определения морали как способа социальной/нормативной регуляции или способа управления общественными процессами), но методология функционального подхода одинакова, независимо от того, рассматривается ли мораль как феномен социального или личностного порядка. Вопрос в том, на каком основании такое разделение проводить?

3. Трудность определения морали (а теоретическое определение феномена есть выражение его концептуального осмысления) обусловлена и тем, что понятие морали есть, условно говоря, вторичное понятие (или понятие второго уровня). Это понятие, которое формируется в Новое время (с последней трети XVII в. по середину XIX в.) в процессе обобщения понятий добродетели/порока, справедливости, добра/зла, благо-/злодеяния, а также переосмысления понятий закона, мотива, деяния, наказания и выделения в них некоего особенного содержания. Заслуживает при этом внимания, что некоторые из обобщаемых понятий сами были результатом обобщения. Это хорошо видно на примере понятия добродетели. Греческое «*agête*» изначально указывало на силу, доблесть, мужество. Так же и латинское «*virtu*» (лежащее в основе соответствующих слов в романских языках). Так же и немецкое слово, обозначающее добродетель, «*Tugend*» (однокоренное со славянским «*дужий*» – сильный, мощный, крепкий) – сила, доблесть, мощь. (Русское слово

«добродетель» уже носит обобщенный характер: добродетель – качество, способствующее производству добра). Как видим, слова, обозначавшие какое-то определенное положительное качество человека, стали использоваться для определения положительных качеств, но не вообще всех положительных качеств, а тех, которые связаны с характером человека в его отношении к другим людям/социуму и образцу совершенства.

В свете сказанного о времени формирования философского понятия «мораль» примечателен факт этической концептуализации Золотого правила и обретения им этого имени примерно в это же время – в последней трети XVII века, в трудах английских теологов. Концептуализация понятия «мораль» постепенно происходит в трудах англо-шотландских философов. Кант еще не использует термин «мораль» («Moralität») в обобщенном значении, достигнутом Юмом, а Фихте и Гегель используют, хотя и в несколько частном значении, наряду с «Sittlichkeit» («нравственность»).

«Мораль» – характерное понятие именно европейской культуры. Ни в одной другой культуре такого лексически-семантического обобщения не произошло и, стало быть, такого понятия нет, хотя в той или другой форме есть понятия, обобщенные нововременной философией в понятие «мораль». Хотя это историко-идейное обстоятельство дает ключ к возможной реконструкции понятия «мораль» и его теоретического объяснения, оно редко принимается исследователями во внимание, из-за чего происходит неосознаваемый переход от феномена, отражаемого в его целостности понятием «мораль», к частным его проявлениям, просматриваемым в вышеперечисленных характеристиках, с которыми мораль необоснованно отождествляется.

В этом свете следует рассматривать восстание Г.Э. Энского против деонтологической (принципалистской) этики и возрождение ею этики добродетели. Деонтологическая этика и этика добродетели, как и консеквенциалистская этика, предлагают, каждая по своему, односторонние теории морали (хотя в каждом случае эта односторонность теоретическими средствами разнообразно компенсируется).

4. Философы Нового времени во многом озабочены секулярным, «в пределах только разума» переосмыслением морали. В противовес религиозному образу морали/добродетели как результату благодати развиваются концепции морали как способа познания и мышления, социальной организации, личностной самореализации, с соответствующими различными предметными и теоретическими акцентами. При этом нормативное содержание морали воспроизводит, с теми или иными вариациями, нравственный идеал, сформулированный в христианской этике и обогащенный Августином (реабилитировавшим некоторые ветхозаветные представления и привнесшим эллинистические – стоические и неоплатонистские элементы), а в дальнейшем Фомой Аквинским (аристотелиански переосмыслившим христианскую этическую традицию). Это – этика *справедливости, солидарности и милосердия*.

В истории нововременной и поздненовояременной этики встречаются и альтернативные нравственные программы. Декларативный «иммориализм» Ницше представляет квинтэссенцию этого интеллектуального движения. Однако, даже выстроенные

в оппозиционно-нигилистическом духе, они в своей критической части обогащают традиционную моральную теорию, указывая на накапливаемые в силу инерции теоретического и нормативно-ценностного мышления заблуждения и предрассудки и тем самым способствуя ее совершенствованию; в «имморалистической» части прямым и упрямым отрицанием названных ценностей лишь подтверждают их.

5. Определение морали не может быть простым, односоставным; оно призвано отразить неоднородность и разноаспектность морали. Сердцевинным в понимании морали является содержание ее основных, вышеназванных, ценностей, задающих ориентиры конкретным решениям и действиям. Эти ценности соотнесены с благом индивида (как другого) или группы/социума. В обобщенном, надличностном виде они закреплены в текстах и традициях культуры – либо в отвлеченной форме, как ценности сами по себе, либо в определенной императивной форме как требования невреждения, признания, помощи, дружелюбности и заботы.

Само наличие этих требований определяет необходимость другого вида ценностей – отражающих соответствие индивида этим требованиям. Таковы *добродетели* как качества характера, позволяющие индивиду соответствовать этим требованиям, т.е. содействовать благом других, быть солидарным, поддерживать единство с ближними. Содействие благом другого, поддержание солидарности-единения в отношениях с другими и развитие добродетельности характера соединяются в еще одной ценности, а именно, *личного совершенства* как показателе качества и результативности усилий, предпринимаемых в соответствии с названными требованиями. Эти ценности выражаются в требованиях – быть добродетельным, быть совершенным.

В качестве моральных эти ценности особенны тем, что: а) они репрезентируют и утверждают благо индивида как такового, б) соответствующие им требования обращены к индивиду как таковому и ориентируют на благо другого индивида как такового.

6. Мораль – надличностно-личностный феномен. Она непосредственно проявляется в личности – в ее добродетелях, намерениях и поступках. Однако даже когда речь идет о совершенстве личности, совершенство берется лишь в проекции к коммуникативному и социальному пространству, а именно, к тому, содействует ли личность своими решениями, усилиями, действиями благом других, т.е. соблюдает ли справедливость (в том числе, сопротивляется ли злу), оказывает ли другим помощь, заботится ли о других. А каким образом это совершается – из подражания, послушания, сочувствия или по убеждению, не специфично для феномена морали, и лишь говорит о характере и степени моральности личности. Смысл морали – в обеспечении такого качества коммуникативного и социального пространства, которое способствовало бы благом (этически интерпретируемому) индивидов и социума. Поэтому мораль, существенно выражающаяся в ценностях и требованиях, обращенных к личности, надличностна.

7. Требование содействовать благом людей обращено не только к личности, но и к общественным группам, к социуму, которые, в свою очередь, как моральные агенты – *коллективные другие* выступают также и как объект морального отношения, моральной

обязанности личности. Тем самым задается пространство общественной морали как, с одной стороны, комплекса ценностей и норм, определяющих отношение социума к своим членам (индивидуальным и коллективным), а с другой – ценностей и норм, определяющих отношение членов социума к целому. Основопологающими ценностями общественной морали являются *общее благо* и *права человека*. Особенность общественной морали состоит в том, что в ее рамках осуществление человеком себя в качестве ответственного агента опосредовано *социальными институтами*. Соответственно, отдельные ожидания выражаются в отношении социальных институтов: в какой мере они обеспечивают ответственное поведения человека.

8. В той мере, в какой и благо людей, и благо социума зависит от состояния экосферы (в первую очередь, дикой природы, естественных биоконплексов), сохранность экосферы является важной моральной ценностью, необходимым предметом ответственности социума и индивида.

[Вернуться к списку статей](#)

Материалы, поступившие после 27 ноября

А.В. Разин

(профессор Кафедры этики Философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова)

Можно ли дать определение морали? Так поставлен вопрос, предлагаемой нам анкеты.

Я думаю, что в общих чертах – можно. Однако при этом необходимо принять во внимание, что сама мораль не была исторически однородной, и при интерпретации явлений нравственной жизни всегда останется место для приоритетов общества и исследователя.

Мораль это и определенные общественные требования, иногда достаточно жестко фиксированные в социальных нормах, и сознание личности, которое реагирует на эти требования, обдумывает их, принимает их для себя или – пытается подвергнуть их некоторой ревизии, сформулировать какие-то другие требования, что, однако, возможно уже не в одиночку, а совместно с какими-то группами людей или обществом в целом.

Известно, что нормы морали складываются стихийно, их возникновение и действие не предполагает разделения на субъект нормотворчества и объект действия нормы, т.е. на того, кто творит норму и кто ее исполняет. Даже если тот, кто предложил норму, известен, как это часто бывает в религиозной этике, принципиально важным является именно то, что общность согласилась ее исполнять, более того, можно сказать, что сама она консолидировалась вокруг этой нормы как нового принципа социальной связи. Это означает, что с возникновением нормы возникает новая социальная реальность, которая не имеет место быть до этого, не имеет аналогии в природных фактах, не может существовать без

этой нормы. Моральная норма, таким образом, не просто подправляет реальность, она более всего создает новую реальность, которой не было до этого. Например, экзогамный запрет (который отчасти можно рассматривать в качестве моральной нормы) создает общество в современном смысле, христианский принцип подставь левую щеку, когда тебя ударили по правой, также создает такую реальность, которая не существовала до этого.

Создание подобной новой реальности невозможно без предварительно сформулированной идеи, которая служит основанием нормы, которая показывает, человеку, почему норма должна выполняться (уже потом норма подтверждает себя практически в жизнедеятельности по крайней мере нескольких поколений людей). Выдвижение идеи требует теоретической рефлексии. Но рефлексия морали есть этика. Соответственно определения морали не могут быть составлены без представления об этике, а она была разной для разных исторических эпох.

Античная этика была в основном этикой добродетелей, под которыми понимались устойчивые черты характера, позволяющие человеку правильно ориентировать свою деятельность на добро, благо. При этом благо общества и личности совпадали. По выражению А.Макинтаира моральные практики были практиками с внутренними благами. Христианская этика стала этикой личного совершенствования. Но в ней уже были заложены принципы этики долга в качестве универсализма, вытекающего из признания равного достоинства всех. Этика нового времени стала этикой долга. Ее основной задачей стала разработка общих для всех правил, причем таких, которые не имели бы основания в какой-либо онтологической картине мира.

Современная этика представляет сложный конгломерат идей, в котором сочетаются принципы этики долга (они пока доминируют) подходы этики добродетелей, локальные правила, отражающие специфику профессиональной деятельности и процедуру принятия решений в отдельных областях человеческой деятельности. Ее отличительной чертой также становится невероятное расширение сферы публичной морали, императивы которой значительно отличаются от традиционных моральных императивов. Здесь имеет место взгляд, устремленный на много лет вперед (отношение к будущим поколениям); прагматичность технического и иного характера, связанная с принятием решений на основе определения минимального зла; коллективная ответственность; дифференциация людей в соответствии с их значимостью для общества, замена универсального отношения к другому функциональными правилами (адвокат не может относиться к прокурору так же как к самому себе и т.д.)

Мораль, соответственно оказывается многообразной, а следовательно многообразными должны быть и ее определениями.

Традиционные нравственные императивы были обращены к сознанию личности. С характеристиками, зависимыми от возможностей личности часто связывают отличительные черты морали: свобода выбора (добровольное принятие на себя нравственных обязательств); нравственно положительно оцениваемые черты характера (добродетели); готовность к самопожертвованию (принципиальное утверждение интереса общества как высшего по

отношению к интересу личности); возведение в принцип идеи фундаментального равенства между людьми (готовность относиться к другому также как к самому себе, отсюда – всеобщность выражения нравственных требований); идея самосовершенствования (отсюда – конфликт должного и сущего). В российской этике 1970-х годов мораль рассматривалась как такое средство воздействия на поведение личности, которое не опирается на деятельность каких-то особых формальных институтов. Иногда правда отмечалось, что мораль может быть связана с деятельностью некоторых негосударственных институтов, например, с церковью, но это считалось исторически преходящим, не соответствующим ее природе.

Состояние современного общества во многом опровергает ряд отмеченных выше положений. Так, в развитии профессиональной этики начался массовый процесс кодификации моральных норм. За исполнением норм следят определенные организации: этические или апелляционные комитеты в университетах; профессиональные совещания врачей, взявшие на себя дополнительные функции нравственной оценки; комитеты по парламентской этике, оценивающие допустимость или недопустимость поведения депутатов с моральной точки зрения; профессиональные организации бизнес коммуникаторов или организации работников по связям с общественностью; советы по журналистской этике, так или иначе следящие за тем, чтобы общество получало правдивую информацию о состоянии дел в отдельных корпорациях и общественной жизни в целом. Отсюда ясно, что мораль во многом становится формально определенной. Моральному выбору задаются строго определенные рамки. В то же время, нормы профессиональной этики оказываются обращенными уже не ко всем людям земли или не ко всем существам, наделенным разумом, как полагал Кант, а к представителям данной профессии.

Наряду с делением морали по профессиональному признаку возникло ее разделение по принципу корпоративной принадлежности. Многие современные корпорации выработали свои этические кодексы, провозгласили собственные нравственные миссии, в которых отражается то, как деятельность данной корпорации способствует возрастанию общественного блага в целом, как данный вид бизнеса способствует удовлетворению потребностей людей.

К этому надо добавить, что те требования морали, которые традиционно обращались к каждой отдельной личности, например – забота о ближнем, в современном обществе часто становятся и предметом деятельности специальных государственных органов. Люди, работающие в таких органах, по существу выполняют особые нравственные функции, обслуживающие все общество.

Но что же тогда остается общего у этой новой морали с той, что была известна нам ранее?

Думаю, что это **конфликт должного и сущего**. Мораль всегда предлагает личности завышенные требования, зовет к совершенствованию, пределов которому нет.

Высокая степень личной ответственности, которую человек на себя добровольно принимает. Скажем, в кодексах профессиональной этики доминируют нормы,

сформулированные в позитивном смысле, а не как категорические запреты. Но тогда трактовка того, как эта норма должна быть выполнена в конкретных обстоятельствах, строится на самосознании и профессиональных умениях человека.

Профессиональные умения, **совершенство в выполнении функций**, составляет то, что роднит современную этику с античной этикой добродетелей.

Гуманизм, который исходно заложен во всех принципах традиционной и современной этики. Он, конечно, меняет свои формы, но любая мораль исходила из принципиального уважения одного человека другим и общей обязанности сделать всех счастливыми.

[Вернуться к списку статей](#)

Л.В. Максимов

(профессор, ведущий научный сотрудник Сектора этики Института философии РАН)

(1) Понятие морали не опирается на какой-либо наглядный образ, оно вычленяет свой объект из синкретической реальности человеческого духа и социальных отношений и в этом смысле «конструирует» мораль, создавая ее идеализированную модель. Моральные нормы и мотивы, какими бы необычными и возвышенными они ни были, обитают не в метафизических эмпириях, а в обычном «эмпирическом» сознании, органично вписанном в мир естественной каузальности, поэтому они не нуждаются для своего описания и объяснения в каких-либо трансцендентальных идеях. Ученый-этик, в отличие от ученого-физика, носит с собой, в себе профессиональную «лабораторию»: в его распоряжении – эмпирическая база этической теории, т.е. его собственные моральные установки и мотивы, а также исследовательский инструмент – рефлектирующий разум, выполняющий необходимые операции с эмпирическим материалом – абстрагирование, анализ, обобщение, классификацию и пр. Ученый вправе использовать метод интроспекции (самонаблюдения), основываясь на презумпции сходства или идентичности ценностных принципов и основных психологических механизмов морального сознания у подавляющего большинства представителей человеческого рода (исключая некоторые экзотические сообщества и лиц с серьезной психической патологией). Использование возможностей этой «лаборатории» позволяет критически переосмыслить пришедшие из прошлых эпох умозрительные концептуальные схемы, во многом определяющие характер и содержание современной этической мысли, уточнить понятийный и терминологический аппарат этики, в том числе понятие морали и слово «мораль».

Но возможно ли в принципе дать *правильное* определение морали? Необходимым условием реализации такой возможности должен быть сам факт существования единственного в своем роде феномена, ассоциируемого современным культурным сознанием со словом «мораль» (или его синонимами), при исключении явно побочных, дополнительных значений, которыми нагружено это слово в его обыденно-разговорном и литературном

употреблении. В общественном сознании имеется некоторое интуитивное (т.е. *нерефлексированное*) понимание того, что такое мораль, – понимание, на которое фактически и опираются разные этические теории, даже если даваемые ими трактовки морали значительно расходятся между собой. Приступая к определению морали, мы уже заранее *знаем* – на интуитивном уровне – *что такое* мораль; задача определения – эксплицировать и вербализовать это имплицитное знание.

(2) Определить мораль как особый ценностно-нормативный феномен человеческого духа – значит отличить его от других, *внеморальных* ценностно-нормативных духовных феноменов, – отличить как по содержанию (предметной направленности) ценностных позиций, так и по характеру их интенциональности (побудительной силы, мотивации). Расхождения по поводу специфических признаков морали касаются в основном содержания ее принципов и норм, поскольку теоретиков морали в первую очередь интересует, *что именно* мораль предписывает и запрещает, одобряет и осуждает, и каков, так сказать, «общий знаменатель» всех этих максим и вердиктов, какой единой формулой, выражающей суть, природу морали, они могут быть описаны.

Этическая мысль выработала ряд таких формул, претендующих на адекватную репрезентацию фундаментального «нравственного закона», из которого могут быть выведены конкретные моральные нормы и максимы. «Золотое правило нравственности», Кантов «категорический императив», утилитаристский «принцип максимизации счастья» – наиболее известные из множества попыток представить в лапидарной форме квинтэссенцию моральности. Все эти формулы многократно подвергались в философско-этической литературе критике с тех или иных мировоззренческих или ценностных позиций, причем самым сильным (хотя и не всегда явно высказанным и осознанным) критическим аргументом было указание на их несоответствие (или неполное соответствие) обычному, интуитивному пониманию того, какие именно реалии фактически оцениваются моральным сознанием как «добрые» и «должные». Но даже если удалось бы найти не вызывающую сомнений, общезначимую формулу такого рода, это не позволило бы четко и однозначно вычленить объект исключительно моральных требований, поскольку то, к чему мораль призывает и понуждает, может быть предметом также и иных, внеморальных велений, устремлений и чувств. Поэтому упомянутые популярные сентенции (как и многие другие императивы – не вреди, помоги нуждающемуся, уважай старших и пр.) можно считать собственно моральными только в том случае, если к их исполнению человек побуждаем *эксклюзивным моральным вменением*, особого рода интенцией.

(3) Моральные нормы и установки специфичны, следовательно, не столько в содержательном, сколько в интенциональном отношении. Конечно, моральная интенция всегда *связана* с тем или иным содержанием (т.е. направлена на определенный предмет), однако это содержание исторически и «культурально» переменчиво, его единая основа с трудом угадывается в абстрактных формулах «нравственного закона», тогда как уникальная интенция морального сознания инвариантна в социальном времени и пространстве, она вполне автономна по отношению к содержанию моральных норм и оценок и *в принципе* совместима с любым содержанием (хотя *фактически* содержательное многообразие

моральных регулятивов всегда было так или иначе ограничено). Именно наличие этой единой интенции является показателем морального статуса разных по содержанию норм и оценок.

Поскольку понятие интенции в этическом контексте почти полностью перекрывается понятием *долженствования*, использование которого в философско-этической литературе имеет давние традиции, вполне уместно обратиться к проблеме определения и интерпретации именно этого последнего понятия. Долженствование всегда выступало в двух ипостасях: как (а) некое *внешнее* (по отношению к индивиду или человечеству вообще) *понуждение* и как (б) *внутреннее побуждение*. В обоих случаях моральная интенция проявляет себя в своей специфике только в ситуации конфликта между требованиями морали и какими-либо интересами людей; поэтому, даже будучи собственным внутренним побуждением индивида, она воспринимается одновременно и как нечто чужеродное, «не свое», как безличный (и в этом смысле объективный) императив. Именно безличность («квазиобъективность») и является основным специфицирующим признаком морального долженствования. Некоторые другие свойства, фигурирующие в этической литературе в качестве характеристик моральных императивов – универсальность, категоричность, приоритетность и др., – могут рассматриваться как выражающие специфику морали только при определенных (отнюдь не общепризнанных) философских допущениях.

Если содержательная составляющая морального сознания в принципе поддается констатирующему описанию (при всех отмеченных выше сложностях, сопутствующих решению этой задачи), то интенциональный компонент принципиально не может быть описан через другие (не синонимичные ему) понятия и не может быть дефинирован по стандартной схеме – через указание рода и видового отличия. Поскольку моральное долженствование есть особое переживание, чувство, т.е. реалия внутреннего мира, психики, то оно, как и любое другое человеческое переживание, не поддается подобным определениям; попытка разяснить понятие долженствования посредством синонимов и эпитетов не решает проблемы, ибо существенные признаки определяемого денотата остаются при этом не выявленными. Каждый индивид, осваивая в процессе социализации нормы и ценности своей референтной группы и соответствующую им языковую символику, в определенных жизненных ситуациях испытывает (переживает) состояния морального долженствования и запрета, одобрения и осуждения, научаясь идентифицировать эти субъективные состояния и выражать их в адекватных терминах.

[Вернуться к списку статей](#)

О.В. Артемьева

(Старший научный сотрудник Сектора этики Института философии РАН)

Определение морали имеет смысл как попытка кратко выразить суть, назначение и специфические особенности морали.

В понимании морали я исхожу из того, что мораль отвечает фундаментальным потребностям человека как родового существа. Ее сфера – это отношения между людьми.

Посредством определенных по содержанию ценностей и норм она ориентирует человека на достижение личного совершенства и совершенных отношений с другими людьми. Особенность морального перфекционизма по сравнению с другими его видами (творческим, религиозным и т.п.) состоит в том, что моральное совершенствование осуществляется в пространстве человеческих отношений, по поводу них и в конечном счете ради них. В морали в значительной мере две эти ориентации – на личное совершенствование и совершенствование человеческих отношений – взаимно опосредуются и являются условиями друг друга. Взаимозависимость двух перспектив объясняется тем, что человек по своей природе определяется отношениями с другими людьми. Так, К.Маркс рассматривал человека как ансамбль общественных отношений, для М.Хайдеггера мир человека в экзистенциально-онтологическом определении последнего есть совместный мир, или что то же самое – «присутствие» и есть со-бытие. Аналогичное понимание в иных контекстах и на другом языке выражено феминистской этикой заботы, в современных (по крайней мере аристотелевских) версиях этики добродетели, а также в ряде других концепций.

Из положения о том, что человек по своей природе определяется отношениями, его мир – это совместный мир, казалось бы, можно сделать вывод о том, что личное совершенствование само по себе ведет к утверждению морально значимых отношений между людьми. Однако это не так. Забота о себе и забота о другом (других) – это, хоть и взаимозависимые, но все же самостоятельные моральные задачи. Не устремленный к возвышенному идеалу человек, не способен к утверждению морально значимых отношений с другими людьми. Качество этих отношений, в том числе и моральное, зависит от качества всех включенных в них участников. Еще Аристотель показал, что нацеленный исключительно на удовольствие или пользу человек не способен к установлению отношений, соответствующих природе, назначению человека. Дружба в ее совершенном проявлении возможна лишь как отношение между добродетельными, устремленными к высшему благу людьми. К этому можно добавить, что вне перфекционистского контекста забота о другом (других) может оборачиваться, с одной стороны, потворством всевозможным слабостям другого, с другой – патернализмом, манипулированием и тиранией. Однако и устремленный исключительно к возвышенному идеалу, последовательно исполняющий перфекционистски-аскетические предписания, но игнорирующий при этом конкретного другого (других), оказывается несостоятельным на пути личного морального совершенствования. Последнее очевидно в ситуациях, когда моральный субъект, следуя норме, с исполнением которой отождествляет свое моральное достоинство, попустительствует совершению зла в отношении другого, пресечь которое было бы возможно лишь ценой ее нарушения. Строгость в отношении нормы не снимает вины за попустительство злу и никак не компенсирует эту вину, к каким бы изощренным аргументам (пусть и искренне) ни прибегал сам моральный субъект или философ, для которого пространство морали образуется отношением не к человеку, а к норме.

Своеобразие морального субъекта состоит также в том, что он всем своим существом включен в действительный мир – мир межличностных отношений, социальности, культуры,

даже природы. Этот мир является *его* реальностью. Принадлежность ей обуславливает конкретность и тем самым – уникальность морального субъекта. Кроме того, именно эта сложная реальность является источником тех проблем, столкновение с которыми порождает у человека потребность в морали, посредством которой эти проблемы только и решаются. Моральный субъект устремлен к возвышенному идеалу, но устремлен к нему, будучи укорененным в реальности. Используя метафору Канта, можно сказать, что человек как моральный субъект принадлежит двум мирам – ноуменальному и феноменальному. Он принадлежит им *одновременно*. Исключительно ноуменальному миру принадлежат не люди, а лишь ангелы или члены царства целей, у которых не может быть никакой потребности в морали. Мораль нужна лишь несовершенному, но непреодолимо устремленному к совершенству существу. Ориентируя человека на достижение идеала, мораль не требует от него игнорирования и тем более отрицания реальности, напротив, она требует в решениях и поступках принимать эту реальность во внимание, исходить из нее и указывает, каким образом она может быть преобразована. Принимать во внимание реальность означает, в частности, соотносить свои решения и поступки с конкретными обстоятельствами и вовлеченными в них конкретными людьми – с их потребностями и интересами, продумывать возможные последствия собственных решений и поступков не только для самого себя, но и для других людей. Моральный субъект несет ответственность не только за исполнение нормы, но еще в большей степени – за уместность ее исполнения в конкретных обстоятельствах и за те последствия, которыми ее исполнение обернется.

В наибольшей степени сказанное относится к ситуации вынужденного выбора меньшего зла. Здесь самозабвенное следование норме, которая может считаться основополагающей в морали, задающей смысл морали, определяющей моральное достоинство человека, его статус в качестве морального субъекта, оборачивается неразрешимыми моральными противоречиями. Безупречность морального субъекта в отношении такой нормы неизбежно оказывается скомпрометированной, ибо ее «чистое» исполнение в данных обстоятельствах невозможно. Подтверждением тому служит сюжет, обсуждаемый в литературе с древности и рассмотренный И. Кантом в эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Кант использует его в качестве примера с целью показать, что ни в какой даже самой драматичной ситуации нарушение фундаментального, с его точки зрения, морального запрета на ложь, не допустимо и ничем не может быть оправдано. Однако анализ сюжета открывает другое, а именно – соблюдение морального требования в отношении одного лица здесь оказывается возможным исключительно трагической ценой его нарушения в отношении другого лица. Давая правдивый ответ злоумышленнику, очевидному убийце, по кантовскому примеру, на прямой вопрос о местонахождении друга, с которым тот очевидно намерен расправиться, домохозяин, нарушает запрет на ложь в отношении друга, поскольку предоставил ему в своем доме убежище от этого именно злоумышленника и тем самым пообещал защиту. Выполнение же обещаний Кант рассматривает как разновидность долга правдивости. Минимальная цена, которую домохозяин должен заплатить за соблюдение нормы «не лги» в отношении злоумышленника – нарушение *этой же* нормы в отношении друга.

Аналогичным образом, выполняя данное другу обещание, домохозяин нарушает долг правдивости в отношении злоумышленника. В любом случае в данной ситуации фундаментальный запрет на ложь не может не оказаться попраным. Даже если признать этот запрет фундаментальным в том смысле, что он не стоит в ряду других моральных требований, а возвышается над ними, является безусловно приоритетным, самым условием моральности, то моральный субъект, избавленный от необходимости выбора между исполнением этого запрета и других требований (в данном случае – требования препятствовать причинению зла конкретному другому), не может быть избавлен от необходимости принять решение, в отношении кого именно – друга или злоумышленника – необходимо соблюдать запрет и в отношении кого именно его можно нарушить. Так что решимость морального субъекта к исполнению фундаментального морального запрета не гарантирует ему ни сохранения статуса в качестве морального субъекта, ни морального достоинства, если считать исполнение нормы или по крайней мере ряда норм единственно возможной сферой ответственности морального субъекта, или сферой моральности в собственном, строгом смысле слова.

Соединенность морального субъекта с другими людьми не только на метафизическом, но и на «феноменальном» уровне, его укорененность в реальности расширяет сферу моральной ответственности и существенно усложняет решение моральных задач, а в некоторых ситуациях делает его безысходно драматичным. Любые решения в таких ситуациях не могут быть безупречными с моральной точки зрения. Но мораль и не требует совершения безупречных поступков. Она требует совершения поступков, наилучших (наиболее уместных) для данного субъекта в данных обстоятельствах – таких, которые направлены в конечном итоге на утверждение согласия между людьми в межличностном, социальном, культурном и общечеловеческом планах.

[*Вернуться к списку статей*](#)

Р.Г. Апресян

(профессор, заведующий Сектором этики Института философии РАН)

Новое эссе

1. Смысл дефинитивного представления морали я вижу в том, чтобы в лаконичном виде представить сущность этого феномена в единстве его философско-этических и нормативно-этических определений. Дефиниция, конечно, ограничивает, но только в сравнении с концепцией, в особенности, развернутой; в сравнении с когнитивным состоянием бес-толковости, дефиниция есть благо. Даже не явленная открыто, она есть неперемное условие для рассуждения и диалога.

Предлагаемое понимание морали сложносоставно. Этим обусловлено его последовательное представление.

2. Мораль – это *прежде всего* определенного рода ценности и соответствующие им требования, направленные на гармонизацию различных (по разным критериям) интересов; а также решения, действия и политики, оцениваемые под углом зрения этих ценностей и требований.

2.1. [Невольно отталкиваясь от своего внутреннего опыта и следуя доминирующей традиции моральной философии, а это нововременная традиция, мы мыслим о морали, главным образом, как она проявляется на индивидуальном уровне]. На индивидуальном уровне мораль обнаруживается в виде ценностей, посредством которых человек направляется (ориентируется) на благо другого человека, других людей, социума, (в перспективе – всего человечества). Моральные ценности повелевают не препятствовать легитимным интересам других, побуждают соотносить свои интересы с интересами других и содействовать последним с максимально возможной полнотой. Агентом морали здесь выступает *Я* в своем индивидуальном качестве, соотносящее себя с *Другим*, индивидуальным, коллективным или символическим *Другим* (предстающим в качестве реципиента дискурсивной и/или поведенческой активности *Я*).

2.2. В качестве моральных эти ценности особенны тем, что: а) репрезентируют и утверждают благо индивида как такового, б) соответствующие им требования обращены к индивиду как таковому, в) при этом требования обращены к *Я*, вменяя ответственность за благо *Другого*.

2.3. В случае, если отношения *Я* и *Другого* носят обоюдный характер, обе стороны отношения выступают в качестве моральных агентов (что в зависимости от исторически конкретной культурной матрицы могло трактоваться различным образом: индивид как «Божий человек», как «самоценная личность» и т.п.); *Я* соотносит себя с другим или некоторыми другими *Я*. Внутри этих отношений позиции агента и реципиента постоянно обращаемы, или реверсивны.

2.4. Взаимно-сообразывающие свои интересы *Я* в тенденции стремятся к соединению – к становлению *Мы* (более или менее консолидированного).

2.5. На коммунитарном или социальном уровнях доминирующим агентом выступают группа, общество – *Мы* (реальное или символическое). Коллективный агент ратует за приоритет общих интересов над частными и печется прежде всего об общем, т.е. соотношенным с социумом, благе.

2.5.1. В рамках коммунитарно-социальной морали *Я*, если и выступает агентом морали, то в качестве члена группы или общества.

2.5.2. Носителем общего интереса может выступать отдельная личность, отдельные личности или фракции, по разным признакам консолидированные, в то время как, наоборот, носителем частного интереса – группа, а в случае общества – его полномочные представители.

2.6. На разных этапах исторического развития адресат этих требований, так же, как и объект требуемых действий был разным: с течением времени круг индивидов,

воспринимающихся в качестве моральных реципиентов, меняется от минимального круга *своих* до безграничного в перспективе круга чувствующих существ вообще.

3. Ценности, о которых было сказано, это – *невреждение* (т.е. непричинение вреда), *признание, солидарность и забота*.

3.1. Ценности закрепленные в разнообразных текстах, в культуре, существуют по-разному: а) в «отвлеченной» форме утверждаемых или подсказываемых (артикулированно или нет) предпочтений, б) в форме соответствующих императивов.

3.2. В той мере, в какой моральные ценности и требования закреплены в культуре, мораль надличностна.

4. Соответствующие ценностям императивы (повеления, требования) – *не вреди, признавай других, помогай другим, заботься о других*.

4.1. Требование «не вреди», выраженное в форме запрета, является наиболее сильным. Невреждение – наименьшее, что ожидается от человека как морального агента, но ожидается безусловно.

4.2. Наоборот, забота о другом – наибольшее, что ожидается от человека как морального агента, и вместе с тем, это наименее строгое требование.

4.3. Нанесение вреда – *запрещается*, забота – *рекомендуется и ожидается*, не более того.

5. Само наличие этих требований определяет необходимость другого вида ценностей – отражающих соответствие индивида этим требованиям.

5.1. Таковы *добродетели* как качества характера, благодаря обладанию которыми индивид способен отвечать этим требованиям.

5.2. Содействие благу другого, поддержание солидарности-единения в отношениях с другими и развитие добродетельности характера соединяются еще в одной ценности, а именно, ценности *личного совершенства*, которая выступает в форме идеала личности. Этот идеал задает высшую «планку» нравственного развития личности и формирует у нее стремление осуществлять себя в суждениях и действиях наилучшим образом.

5.3. Ценности добродетели и совершенства выражаются в соответствующих требованиях – быть добродетельным, быть совершенным.

6. Названные ценности и вытекающие из них требования прослеживаются во всех известных культурных традициях – в священных текстах различных религий, с которыми эти традиции ассоциированы. В самом простом виде эти ценности обнаруживаются в утверждении предпочтительности общности, прежде всего, между своими, но также и с другими/чужими, а нередко между всеми людьми.

6.1. Как таковые они противостоят мотивам самоугождения, корысти, тщеславия и прочим, посредством которых *Я* проявляет себя в противовес и ущерб *Другому*, утверждает себя за счет *Другого*.

6.2. Наиболее полное нормативное выражение эти ценности нашли в заповеди любви, утверждающей любовь к ближнему и любовь к высшему в их взаимной опосредованности. Выделенная четверица базовых ценностей раскрывает предполагаемые смыслы заповеди

любви к ближнему: обратное любви есть причинение вреда; признание и солидарность/помощь суть промежуточные формы между вреждением и заботой/любовью.

6.3. В истории мысли любые попытки позитивного осмысления нравственности (а не критики нравов) приводили к идее общности, гармонии человеческих отношений, межличностного и коммунитарного единения, шире, единения человека с миром и его объединяющим началом, будь то метафизически понятая Природа, Бог, или *культура* как сфера смыслов.

7. Моральные требования отличаются рядом черт, в своей совокупности выражающих специфику моральной императивности:

7.1. Они неинституциональны: их действенность не обеспечивается социальными учреждениями, органами, уполномоченными.

7.2. Санкция за не/исполнение моральных требований носит предупредительный и идеальный характер. Поскольку моральные ценности и соответствующие им требования действуют в живом коммуникативном пространстве, в реальном взаимодействии *Я – Другой*, *Я – Ты*, *Я* оказывается агентом ответственности не в силу самого факта существования требования, а перед лицом реального *Ты*, в практическом отклике на *Другого*. Выражением своих ожиданий *Другой* побуждает *Я* к действию. *Я* соотносит свои действия с моральными ценностями и требованиями, но в их исполнении ответствен перед *Другим*. В соотнесенности, во-первых, с ценностями и требованиями и, во-вторых, с благом *Другого* действие обретает качество поступка.

7.3. Действительность моральных требований основана на способности морального агента быть самостоятельным, или автономным – в мышлении, решениях и действиях, на его готовности (обусловленной социализацией) принимать моральные требования и единолично отвечать за их осуществление.

7.3.1. «Инструмент» рефлексивной самостоятельности – *совесть*.

7.3.2. Морально оправданная самостоятельность выражается в «самоволии» человека – способности быть неподотчетным внешней воле, независимым от нее и противостояит «своеволию» как проявлению неспособности личности прислушиваться к моральному долгу и следовать ему.

7.4. Моральные требования, как и ценности, воспринимаются и осмысливаются *самим моральным сознанием* как абсолютные и универсальные.

7.4.1. Моральные требования воспринимаются и трактуются как абсолютные, т.е. беспредпосылочные в своем ценностном значении. Хотя авторитет, традиция, общественная привычка являются важным фактором их действенности, – они представляются значимыми не благодаря им, но сами по себе, как факт культуры.

7.4.2. Моральные требования воспринимаются и трактуются как универсальные, т.е. адресованные каждому. Все агенты морали полагаются потенциально равными; требования обращены каждому в равной мере. Универсальность – оборотная сторона равенства. Универсальность требований ошибочно трактуется как абсолютность (безусловность) их применения.

7.5. Мыслимые как ценностно беспредпосылочные, требования получают реализацию в конкретных поступках, сообразованных с ситуацией, в которой они совершаются, и с лицами, которые в нее включены.

8. Личность может мотивироваться к реализации моральных ценностей и исполнению требований подражанием, послушанием, сочувствием или убеждением. Способ мотивирования не специфичен для феномена морали, но свидетельствует о характере моральности личности.

9. Требование содействовать благу людей обращено не только к личности, но и к общественным группам, к социуму, которые, в свою очередь, как моральные агенты – *коллективные другие* выступают также и как объект морального отношения, моральной обязанности личности.

9.1. Тем самым задается пространство *общественной морали* как, с одной стороны, комплекса ценностей и норм, определяющих отношение социума к своим членам (индивидуальным и коллективным), а с другой – ценностей и норм, определяющих отношение членов социума к целому.

9.2. Основополагающими ценностями общественной морали являются *общее благо* и *права человека*. Особенность общественной морали состоит в том, что в ее рамках осуществление человеком себя в качестве ответственного лица опосредовано *социальными институтами*. Соответствующие ожидания выражаются и в отношении социальных институтов.

10. Поскольку логика специальных видов деятельности (профессиональной, корпоративной, организованной под определенные цели) может толкать человека к действиям, ограничивающим, а то и попирающим моральные ценности, возникает необходимость в специальном моральном регулировании таких видов деятельности. Моральное (или, как принято говорить по отношению к данной сфере, «этическое») регулирование специальным видом деятельности более или менее институционализируется, сращивается с административным регулированием и по степени внешнего контроля за личностью негативно отличается от обычной «морали».

11. В той мере, в какой и благо людей, и благо социума зависит от состояния экосферы (в первую очередь, естественных биоконплексов), ее сохранность является важной моральной ценностью, необходимым предметом ответственности социума и индивида.

[Вернуться к списку статей](#)