

Российская Академия Наук  
Институт философии

# ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 8

Москва  
2008

## Содержание

### ТЕОРИЯ МОРАЛИ

|  |    |
|--|----|
| <i>Л.В. Максимов</i><br>Когнитивный статус этики .....   | 3  |
| <i>В.И. Бахитановский, Ю.В. Согмонов</i><br>Моральный феномен: от элементарного нравственного порядка<br>к сложной нормативно-ценностной системе ..... | 21 |

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

|   |    |
|---|----|
| <i>О.В. Артемьева</i><br>Практическая добродетель в этике Ричарда Прайса .....                                      | 42 |
| <i>М.Л. Ключова</i><br>Антропологическое учение Л.Н.Толстого: теоретические<br>основания и практический смысл ..... | 65 |
| <i>Т.А. Кузьмина</i><br>Экзистенциальная этика Н.А.Бердяева .....   | 87 |

### НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

|  |     |
|--|-----|
| <i>О.П. Зубец</i><br>Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали .....   | 128 |
| <i>А.В. Смирнов</i><br>«Благо» и «зло» в исламской традиции и философии<br>(к постановке вопроса). Избранные тексты .....      | 154 |
| <i>Р.Г. Апресян</i><br>О появлении понятия «золотое правило» .....   | 194 |
| <i>З. Шаварский</i><br>Право на благодарность .....  | 213 |
| <i>А.В. Прокофьев</i><br>Справедливое отношение к будущим поколениям<br>(нормативные основания и практические стратегии) ..... | 229 |

### ОБЗОРЫ

|   |     |
|---|-----|
| <i>М.А. Корзо</i><br>Обзор книги М.В.Корогодиной «Исповедь в России<br>в XIV–XIX вв. Исследования и тексты» ..... | 254 |
|---|-----|

В.И. Бакштановский, Ю.В. Согомонов

## **Моральный феномен: от элементарного нравственного порядка к сложной нормативно-ценностной системе**

Мораль в ее развитых формах нельзя не отнести к классу сверхсложных объектов познания. А понятие «мораль», подобно таким, как «мир», «общество», «цивилизация», «культура», «истина» и т.п., уместно отнести к ряду «сущностно оспариваемых» (иногда их именуют «трансцендирующими», «гранднарративными»).

«*Моральный феномен*» – рабочая характеристика, позволяющая понять логику становления и развития морали. Не располагая признанным статусом в этической науке, несмотря на некоторую размытость, но, может быть, именно благодаря ей, эта характеристика охватывает круг логико-грамматических и ценностных форм, связанных с исследованиями морали. С помощью этой характеристики можно учесть объективированные и символические формы морали, генерализировать множество такого рода форм в их социокультурных контекстах, описать факты и артефакты нравственной жизни, применить теоретические и эмпирические подходы к ней, не упуская из виду ни обыденные образы морали, ни теоретически отрефлексированные представления.

Характеристика «моральный феномен» описывает предмет, обладающий сложной структурой, которую можно представить в виде нескольких «слоев» («ярусов»). В основании – древнейший *донормативный* слой. В центре – собственно *нормативно-ценностный* слой, система с множеством конкретизирующих ее

разнокачественных подсистем. Над ними возвышается исторически более поздний *сверхнормативный* слой. Все три «яруса» структуры морального феномена располагают соответствующей символикой.

Мы не ставим себе цель предложить здесь труд по аналитическому описанию морального феномена. Скорее речь идет о своеобразном синопсисе — сводном обзоре проблематики, связанной с данной темой, — создаваемом в надежде обрести некую *рабочую схему*. Представляется, что она полезна на определенном этапе познавательного процесса, но не может и не должна трактоваться как итог исследования: еще только предстоит наполнить эту схему конкретикой, придать ей жизненную колоритность, учесть возможную критику.

## 1. Формы предшествования

Речь идет о формах, составляющих донормативный слой морального феномена — древнейший в историческом и функциональном плане. При этом его нельзя считать специализированным только для сферы нравственности: сознание эпохи доминирования обычая было холистским. Естественно, что (меж)дисциплинарный статус этого слоя зачастую порождает различного рода методологические недоразумения.

**1.1. «Действуй как все».** Как известно, ведущая (и исходная) структура донормативного регулятивного слоя — обычай (нравы) с характерным для него типом императивности «действуй как все!». Обычай возвышается над неупорядоченным калейдоскопом действий и инстинктивных реакций ситуативного характера: действия еще не обрели статус *поступка*, но в однотипных ситуациях на базе предугадываемой целесообразности, теломности постепенно преодолевается хаотичная реактивность. Обычаю присуща некоторая систематичность, известная последовательность в как будто бы совершенно случайных, изолированных актах: между ними можно проследить причинно-следственные зависимости. Их обнаружение даже в застойных, малоподвижных социумах позволяет разглядеть за пестротой поведенческих акций определенные стратегии, а это

уже предполагает известную *избирательность* как общую предпосылку нравственной свободы. В то же время доминирование простых форм труда и социальной жизни не требовало повышенной варибельности регулятивной практики жизненного процесса: она дифференцировалась по сословно-групповым и индивидуальным индикаторам.

Обычаи различаются в соответствии с разнообразием природных и социальных условий бытия, по типу ведения хозяйства и обмена его результатами, по роду деятельности. В каждой дифференциации образуется и почитается свой набор добродетелей, которые нередко систематизируются и иерархируются, а также почти всегда сакрализуются. При интенсификации контактов все это создает базу для сравнений, что приводит к расширению культурного кругозора, к подрыву замкнутости. Благодаря этому обычаи обретают импульсы к саморазвитию.

В обычаях не прослеживается свойственное морали различие между *сущим и должным*. Стало быть, отсутствуют (или находятся лишь в зачаточном состоянии) установки к нравственно-психологическому напряжению духовной жизни; импульсы к самосовершенствованию, идеальные побудительные мотивы слабо проявлены.

Соответственно, по своей природе и репродуктивным функциям обычаи в очень незначительной степени содействуют становлению и развитию нравственной свободы, а скорее тормозит их: «обычай — деспот меж людей». Правда, такая поэтическая оценка духовного потенциала обычая не является непрекаемой, т.к. в исторической ретроспективе обычай дифференцируется по тем или иным основаниям, в целом его вериги были довольно мучительными, но привычными, а потому не воспринимались как невыносимое бремя.

В ряде случаев обычай способен оказаться узкой тропкой к первичным формам свободы. Именно поэтому целесообразно отличать косный, стагнирующий, «нерассуждающий» обычай от обычая полных жизненных сил, например, консервативного обычая современных обществ, который оказывается почти обязательным элементом социального порядка и даже свойственного ему динамизма.

В эпоху простого и высокого модерна, когда обычай, казалось бы, навеки утратил свою былую лидирующую роль в регуляции поведения, довольно бурно протекают процессы тесного взаимодействия старых и новых регулятивных механизмов — обычаев и норм. Рискнем предложить тезис о конвертации обычаев и норм, о своеобразном «реванше обычаев» в современности. Это обстоятельство усложняет задачу обсуждаемой нами иерархическо-слоевой структуры морального феномена.

### **1.2. От поведенческого правила к поведенческой стратегии.**

Императивность обычая в процессе исторического развития морального феномена постепенно сменяется другим типом императивности — «поступай как должно, независимо от того, как поступают все». Приходит время *хабитуса*. Процесс его прихода хорошо объясняет П.Бурдьё, говоря о *хабитусе* как системе диспозиций в процессе движения от поведенческого правила (еще не нормы) к поведенческой стратегии, общей для всех индивидов данного социума. Ментальные матрицы постижения индивидами реального мира обеспечивают единообразие устойчивого символического порядка. *Хабитус* занимает промежуточное положение между объективными социальными структурами и субъективными решениями действующих лиц, что позволяет говорить об известной предсказуемости их поведения. В то же время *хабитус* — в отличие от рационализированных, сплоченных в систему норм, включенных в состав целостных поведенческих кодексов, — отнюдь не лишен некоторой расплывчатости и неопределенности, а потому на него нельзя положиться в критических ситуациях.

*Хабитус* воплощает *необходимость, ставшую добродетелью*. П.Бурдьё полагает, что в социальном поле нет ничего более *свободного* и, одновременно, более *вынужденного*, чем действия хорошо социализированного игрока. Это соображение открывает путь к пониманию парадокса поведенческой стратегии, когда действия человека могут приводить к целям, не будучи при этом сознательно направленными к ним: агентам деятельности достаточно быть теми, кем они есть, чтобы быть теми, кем они должны быть<sup>1</sup>. Этот вывод весьма выразительно вы-

<sup>1</sup> См.: Бурдьё П. Начала. М., 1994. С.119–120. См. также: Качанов Ю.Л. Социальная реальность — социальное отношение — *габитус* — позиция // Социологические чтения. Вып. 2. М., 1997.

свечивает сущность хабитуса как особого слоя морального феномена, предшествующего собственно морали в качестве поведенческого регулятива, характерного для эпохи предгосударственности (но не утрачивающего своей значимости даже в постсовременности).

**1.3. «Реально-должное».** Промежуточный уровень между пестрыми нравами и собственно моралью, сущим и должным мы считаем возможным обозначить понятием «этос»<sup>2</sup>, проводящим демаркационную линию между реально-должным, выходящим за полюсы притяжения хаотического состояния нравов, и строгим порядком идеально-должного, сферой собственного морального.

Предлагаемое нами понимание отличия морали как чисто-го бытия должного от этоса, который пребывает между идеально-должным и нравами, репрезентируя лишь реально-должное, позволяет говорить о том, что мораль и этос отличаются друг от друга подобно сущности и существованию.

Понятие «этос» предполагает не просто выход за пределы системы обычаев и традиций, но и добровольное подчинение требованиям к поведению, принятым в некоторых социокультурных практиках, благодаря чему данные практики возвышаются над уровнем повседневности, над «средним уровнем» порядочности. Речь идет о «продвинутых» в духовном отношении группах и сословиях, а не обо всем социуме. В этом смысле можно говорить, например, о рыцарском или монашеском этосе в Средневековье или о множестве профессиональных этосов Нового и Новейшего времени. При этом соответствующие этосы связываются, но не отождествляются с привычными представлениями о профессиональной морали. Например, воспитательная деятельность – независимо от того, где она протекает, – представляет собой известное сочетание как профессиональных, так и непрофессиональных начал; поэтому ориентациями и регулятивами в ней выступают и профессиональная педагогическая этика, и нечто более широкое, что можно назвать «духом» и «правилами игры» воспитания, воспитательным этосом.

<sup>2</sup> Краткий обзор известных подходов см.: Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Этос // Этика: Энцикл. словарь. М., 2001.

Пытаясь понять природу этоса, важно принять во внимание, что он нацелен на выявление границ, пределов власти над людьми, которая возникает в процессе реализации специализированной деятельности. Он ограничивает степень власти, которой располагает воспитатель над воспитанником, ученый — над человечеством, политик — над гражданами, врач — над больным, журналист — над получателем информации и т.д. Этос вносит существенные изменения в конфигурацию властных отношений современного общества и предназначен для уменьшения зависимости одного лица от другого, возникающей ввиду различий их общественных функций и профессиональных статусов, для преодоления влияния патерналистских моделей в отношениях между людьми. Этос открывает своеобразное пространство для власти тех, кто лишен властных функций, создавая феномен «власти безвластных» (Х.Арендт).

Известна точка зрения, согласно которой в ситуации завершения модернизационного проекта возникает возможность отвержения «цивилизаторского высокомерия» универсалистской морали по отношению к локальным обычаям и традициям, состыковки морали с «допотопными» (примордиальными) нравами. Тем более — возможность отвержения «господства» морали над обычаями и традициями. Разделяя эту позицию, подчеркнем, что именно этос образует тот фрагмент ценностного пространства социума, на котором происходит переплетение единообразных и разнообразных, универсальных и локально-корневых начал в нравственной жизни. Если мораль не может быть, например, «русифицированной» или «россиефицированной», то этос не может не быть таковым, ибо он образуется, выращивается и в ряде случаев даже имитируется не где-то, а именно в России. Добро и зло, справедливость, благородство, честность и т.д. — универсальны, что бы по данному поводу ни изрекали националистически озабоченные ксенофобы и поборники ложного патриотизма. Во всяком случае, они универсальны с точки зрения формы, а в морали, как это было продемонстрировано И.Кантом, форма в высшей степени содержательна. В этосном контексте фундаментальные моральные понятия «оформляются», конкретизируются их восприятие, отношение к ним, как, впрочем, и вся «проводка» их связей с

внеморальными понятиями и ценностями: нормативное на этом уровне фактуализируется, не утрачивая своих исходных универсальных значений.

**1.4. Народная нравственность.** Этнос и хабитус образуют непосредственное основание народной нравственности. Под этим условным выражением здесь понимается регулятивно-ориентационный механизм, который, не утратив локалистских привязок, стал обретать некоторые свойства ограниченного, первичного универсализма.

Мобилизация понятия «народная нравственность» свидетельствует о перспективности тенденции возвращения к гегелевскому различению морали и нравственности. Мы присоединяемся к данной интеллектуальной позиции, полагая, что нравственность — это совокупность нравов, хабитусов и этосов как форм предшествования собственно морали с ее последовательным и разноплановым различием должного и сущего, повышением значимости личностного морального выбора и более широким диапазоном индивидуальной свободы и персональной ответственности.

Свойства народной нравственности опирались в своей императивности и санкционировании на ценности мировых религий (заповеди, скрижали, заветы и т.п.) и выводили индивида за племенные границы. Конечно, это еще не универсализм в собственном смысле слова — в лучшем случае объектом регулирования и ориентации были ареалы субойкумен (христианской, мусульманской, индубуддистской, конфуцианской). Причем каждая из них выработала собственное понимание универсализма.

Чаще всего объектом регулятивной активности на основе народной нравственности были крестьянские общины, городские коммуны («Что ни город, то свой норов»), некоторые землячества, объединения полупрофессионального типа наподобие купечества, казачества, монашества и других корпоративных объединений. Значительную роль сыграли нравы, порожденные городским образом жизни, нравы провинциального, преднационального уровня.

По мнению П.Бурдьё, народная нравственность как системный элемент грядущей собственно моральной онтологии располагала немаловажными отличиями в понимании добро-

детели от представлений «постестественной» («посттрадиционной»), рационализирующей морали. Отношения этих контекстов можно, без особого риска ошибиться, уподобить отношению права обычного и права формализованного. Если в народной нравственности значительное место отводится таким добродетелям, как целостность («отдать всего себя целиком» и т.п.), верность данному слову, лояльность по отношению «к своим», верность самому себе («я таков, каков я есть», «ничто меня не изменит» и т.п.) и другим клишированным диспозициям, то в «постестественной», рационализирующей морали они могут выглядеть как проявление негибкости и даже глупости<sup>3</sup>.

Народную нравственность можно иначе именовать как «нравственность традиционного общества», как «естественную» нравственность доиндустриальной эпохи, в основе которой лежали солидаристские общности, главным образом, как было сказано выше, крестьянские. Это были ограниченные и органические коллективы, в которых преобладали поведенческие нормы и правила, культурные символы, воспроизводящие социальную структуру практически без изменений. Индивиды этих микросообществ пребывали в состоянии самоудовлетворения, принимая условия своего существования как собственные, т.е. не отчужденные, а потому они почти не стремились их преобразовать, улучшить. В этих социумах довлела ориентация на прирожденный, а не на обретаемый достижительный статус. В «верхах» таких социумов практиковались кастовые кодексы великодушия и щедрости (К.Поланьи), а не расчетливости и хозяйственной эффективности. Такой малоподвижный социум не зря называли «диктатурой предков».

## 2. Сущностные признаки морали

Казалось бы, имеет смысл начать с определения морали. Однако мы предпочли отказаться от категоричности, мало пригодной для аналитики сверхсложных объектов. Не ставим мы и задачу показать здесь всю драматургию теоретического поиска

<sup>3</sup> См.: Бурдые П. Социология политики. М., 1993. С. 228.

в его историческом воплощении. Вместе с тем нельзя вовсе отказаться от попытки выработать определенную систему представлений об этом объекте.

Предварительно отметим, что мораль является нормативно-ценностной системой, которая в эволюционном развитии следует за донормативным слоем — после обычая, хабитуса, этоса. А правила «народной нравственности»? Они скорее представляют собой непосредственный прообраз собственно нормативной регуляции.

При этом предшествующие слои, ярусы морального феномена не «испаряются» в историческом небытии, не отрицаются новым ярусом, а, абсорбируясь им, лишь смещаются от регулятивного центра к его периферии. Границы между этими слоями не маркируются с желаемой степенью четкости, они легко проницаемы, размыты и потому могут нарушаться.

**2.1. Моральная норма.** Как известно, в предельно широком смысле термин «норма» характеризует количественные аспекты, параметры какого-либо явления. Можно говорить, например, о строительных, спортивных, санитарных, производственных, грамматических и т.п. нормах. Но это в основном технические и технологические нормы. Вместе с тем понятие «норма» выполняет роль естественного или сконструированного образца. В этом смысле можно говорить о нормативных ценностях, так или иначе отражающих духовные стороны человеческого бытия.

Поведенческая норма не столь конкретна и наглядна, как обычай. Она инициирует не просто акты-действия, но прежде всего поступки. Так как норма носит абстрактный характер, основанное на ней поведение является значительно более сложным по сравнению с поведением, которое опирается на обычай и его модификации, и располагает собственной структурой: намерения, разветвленная мотивация, целесредственные значения, шкала оценок результатов, соответствующие символические и экспрессивные оформления (то, что преимущественно исследует психология морали).

Для характеристики нормы целесообразно подчеркнуть ее существенное различие от т.н. «морального стандарта» — расширение роли этого понятия заметно, например, в практике кодифицирования профессиональных этик.

Термин «стандарт» не артикулирует духовную глубину, творческие, рефлексивные аспекты человеческой деятельности, практически исключая из практики ситуации выбора. «Стандарт» располагает лишь плоскостным измерением атомарного факта, вырванного из поведенческого контекста, в то время как «норма» конкретизирует смыслы деятельности в каждом отдельном поведенческом акте, в поведенческой молекуле. Норма имеет дело с тенденцией, приближаясь к значительно более широкому понятию «принцип поведения», — предельно обобщенной норме поведенческой активности. Благодаря этой особенности «принцип» включается в широкое поле регулятивности, обладая не только функцией предписания, но и функцией оценки и соответствующих санкций по поводу того или иного атомарного факта. В итоге регулятивной активности предоставляется возможность большей вариабельности, свободы выбора, маневренности — по сравнению с однозначностью предскрипции «стандарта». «Стандарту» не под силу отразить общее и различное между нормой и моральным мировоззрением, смыслом и целью, миссией и функцией и т.п.

Поведение, основанное на норме, предполагает развитую способность субъекта поступка расшифровать, раскодировать смысл императивности, понять его диспозицию, конкретизировать возможные санкции, требует соотнесения, когеренции одной нормы с другими, родственными и неродственными. Все это означает творческий акт со значительно более объемным ресурсом свободы выбора действия и, стало быть, с большим объемом ответственности за совершенный поступок.

При этом следует учитывать различные способы взаимодействия собственно моральной нормы с нормами неморального характера (политические, административные, правовые, эстетические и др.), а также различия между отдельным поступком и целостной линией поведения, образованной из множества поступков.

Известно, что одно из существенных отличий моральной нормы от правовой и административной норм заключается в том, что последние «расписаны», то есть не только конкретизированы, но и детализированы. Причем от уровня такой «расписанности» зависит оценка административно-правовых сис-

тем, качества их разработанности. Моральной норме свойственна генерализованность, а функция «расписывания» возлагается на субъект моральной регуляции, что предполагает наличие у него способности к совершению подобной работы, которая, понятно, не фиксируется и не имеет обязующей силы. Она всегда пребывает в режиме *ad hoc*. В этом обстоятельстве заключается креативность моральной регуляции.

Так как в моральной норме, в ее директивной и санкционирующей частях, отсутствует «расписанность» и не указан конкретный адресат и исполнитель санкций, то она носит «вселенский» характер, а исполнителем санкций выступает сам субъект регуляции, речь может идти о саморегуляции. Проблема справедливости, т.е. соразмерности деяния и воздаяния, отдается при этом «на откуп» самому субъекту: в духовном плане он сам себя награждает и сам себя осуждает.

Если поведенческие кодексы организаций и ассоциаций применимы именно в определенных видах деятельности и не претендуют на статус универсальности, на «вселенский» адресат императивности<sup>4</sup>, то универсальная мораль возвышается над конкретикой обстоятельств, их бесконечным многообразием. Она обладает свойством гибкости и пластичности, позволяя тем самым и вменяя в обязанность человеку самому производить — с учетом обстоятельств, времени и места, на основе мировоззренческих и ценностных суждений — выбор норм из множества, имеющих отношение к той или иной конфликтной ситуации. Ему и только ему предстоит определить, в каком объеме и каким сочетанием норм следует руководствоваться в данном случае, чтобы вынести всю тяжесть и полноту ответственности за принимаемые решения.

**2.2. Институализация.** Как правило, в числе сущностных признаков морали указывают ее безынституциональный характер (так сказать, «презумпция неорганизованности»), считая, что в этом заключается ее принципиальное отличие от всех иных механизмов регуляции поведения людей (за исключением разве что обычая). Однако такое в целом верное суждение требует существенных уточнений.

<sup>4</sup> О природе универсализма морали см.: *Апресян Р.Г.* Всеобщность и универсальность // *Этика. Энцикл. словарь.* С. 78–80.

Одно из них связано с формированием нового порядка нравственных отношений, с соответствующим становлению индустриально-урбанистической цивилизации переходом от традиционной нравственности солидаристских, ограниченных, хотя и органических, общин к нормативно-ценностной системе «открытого общества» и характерной для него постестественной, рациональной моралью<sup>5</sup>.

Для «нового порядка» характерно тесное взаимодействие безинституциональных и институциональных регулятивных средств в специализированных сегментах человеческой деятельности, вплоть до синтеза моральных по происхождению, генезису и функциям норм, ценностей, санкций с множеством неморальных регулятивов — правовых, административных, политических, общекультурных, религиозных и т.п. Такого рода взаимодействие выходит за пределы одной только дополнительности разнопорядковых нормативных систем: на его стыках возникают причудливые новообразования. Об их природе и статусе давно ведутся дискуссии, т.к. формирующиеся при этом этико-правовые, этико-административные, этико-политические и подобные им комплексы одним фактом своего существования в публичной сфере порождают серьезные теоретико-методологические и организационные проблемы, затяжные междисциплинарные тяжбы по поводу принадлежности каждого из этих комплексов к миру морали, права, политики, коммуникативной деятельности и т.п. Особо напряженные споры — о том, утрачивают ли соединяемые элементы данных комплексов свои исходные атрибутивные свойства, перестают ли быть самими собой, или в каждом из этих «миров», хотя они и «прикипели» друг к другу, продолжают проявляться свои ценностные логики, нормативный инструментарий, лингвистические правила.

Упомянутые комплексы находят зримое выражение в этических кодексах, ориентирующих и регулирующих деятельность институтов саморегулирования — этических комитетов, советов, комиссий, жюри, призванных контролировать соблюдение ко-

<sup>5</sup> См.: *Бакитановский В.И., Ю.В. Согомонов. Социология морали: нормативно-ценностные системы // СОЦИС. 2003. № 5.*

дексов и разрешать возникающие при этом конфликтные ситуации в микросообществах, профессиональных корпорациях, «цехах», отдельных организациях и общественных объединениях.

Критики такого рода кодексов указывают, что в отличие от общеморальных кодексов их обязательность не имеет свойства универсальности и распространяется лишь на сравнительно узкие группы, на членов вполне определенных организаций и ассоциаций, а не на организации и ассоциации любого типа, что они напрямую завязаны на экономические, политические, престижные, субкультурные и т.п. интересы. Эта критика содержит вполне рациональные моменты. Но нередко опасения оказываются преувеличенными, т.к. при этом операции сопоставления производятся в отношении к общеморальным кодексам, к универсальной морали (как бы при этом ни интерпретировалась сама универсальность), а вовсе не к ее инобытию — прикладной этике (морали). Для последней же оспариваемые критикой свойства кодексов отнюдь не являются совершенно чуждыми<sup>6</sup>.

**2.3. Оправдание морали.** Речь идет о сверхнормативном — мировоззренческом — слое морального феномена. Этот слой имеет отношение ко всем сторонам, аспектам, срезам человеческой жизнедеятельности, «клеткам социальной ткани». Он не носит специализированного характера, и такая всеохватность оказывается возможной ввиду всепроницаемости морали по любым вертикалям и горизонталям структуры современного социума. Сверхнормативный или мировоззренческий слой морального феномена — своеобразный «социальный клей», невидимая духовная сила сплочения, которую с XVIII в. стали именовать «ковенантом», общественным договором.

Целесообразно выделить две базовые функции мировоззренческого слоя морального феномена. Во-первых, он выполняет ответственную задачу обоснования и оправдания всей совокупности наличных моральных ценностей, предписаний и оценок, соответствующих долженствований и ответственностей. Практика применения норм и оценок нуждается в определении приоритетов, способов взаимосцепления, что особенно

<sup>6</sup> См.: Бакитановский В.И., Ю.В. Согомонов. Введение в прикладную этику. Тюмень, 2006.

явственно обнаруживается в ориентации морального выбора, в оснащении его неординарной мотивацией в сложных конфликтных ситуациях. Без обоснования моральных ценностей, норм и оценок не может обеспечиваться достижение последовательности и стратегической цельности поведения субъекта и мораль легко превращается из сферы реализации человеческой свободы в совокупность догматических установок и застывших, ригидных, лишенных творческих импульсов правил. Не предоставляя субъекту возможности прояснить его положение в системе подвижных социальных связей, мораль в самом существенном своем назначении неминуемо оказывается несостоятельной.

Эта первая функция мировоззренческого слоя морального феномена — ее можно назвать и «дирижерской» — тесно связана со второй, прогностической функцией. Создание новых поведенческих норм и ценностей оказывается чем-то вроде «предупредительного сигнала», оповещающего о том, что какая-то часть регулятивов утрачивает былую историческую оправданность, качество социальной целесообразности. Возникающие новые представления, нормы и ценности выступают таким образом как ориентации «дальнего прицела». С изменений в данных представлениях берут начало радикальные преобразования всей нормативно-ценностной системы.

Без мировоззренческих представлений один только нормативный блок морального феномена еще не образует целостной моральной системы. Конечно, эти представления не предопределяют содержание моральных принципов, норм и оценок реально действующей моральной системы. Более того, содержание самих мировоззренческих представлений во многом задается нормативным слоем: определенному историческому типу моральных норм и оценок соответствует адекватный по духу и направленности тип мировоззренческих представлений. Однако мировоззренческие представления не просто копируют содержание принципов, норм и оценок, но образуют относительно самостоятельный ярус морального феномена, в котором можно выделить «гнездо» родственных понятий, с помощью которых проблемы нравственного образа жизни предстают в качестве мыслительного материала для рефлексирующего сознания. Три ключевых понятия данного «гнезда» — смысл жизни, идеал и счастье.

### 3. Между Сциллой и Харибдой: преодоление односторонностей в интерпретации морали

**3.1. Мораль «подлинная» и мораль «неподлинная».** Достаточно известна практика рассечения морали на «подлинную», сущностную, онтологическую, «высокую» — и «неподлинную», зыбкую, функциональную, «низкую». Такое противопоставление присуще романтическому воззрению на нравственную жизнь, а метод конституирования «подлинной» морали воспроизводит веками отшлифованную манеру моральной догматики. Эта манера вмещает в обязанность теоретика прежде всего уяснить тайну сущности человека, а затем, руководствуясь обретенной на этом тернистом пути Истиной, раскрыть сущность «подлинной» морали. С разреженных высот абстрактных истин производится придирический «смотр» земной практики индивидуальной жизни и межличностных отношений грешного человечества. «Хорошая» практика решительно отсекается от «дурной», сознание моральное — от сознания утилитарного, пруденциального (при этом первое всегда и везде предписывает альтруистическое, бескорыстное поведение, верность тому интересу, который рассматривается как «родовой», «общественный», «коллективный»).

Подобная «операция по расчленению» открывает довольно мрачную истину: несовпадение «подлинной» морали с моралью практикуемой. Человек оказывался то последовательным эгоистом, то безудержным альтруистом, то устремлялся навстречу наслаждениям, то шел к целям, ввергающим его в пучину бедствий и мучений, иногда с готовностью принимая их, а чаще горько проклиная судьбу. Человек был то сластолюбцем, то мучеником. То рвался к богатству, власти, почету, услугам, то ревностно исполнял свой долг. Он был и палачом, и жертвой, творцом и безынициативным исполнителем чужой воли, героем и жалким соглашателем.

Исторические формы морали уводили человека от «совершенного» образца моральности, который столь удачно сложился в голове романтического теоретика-идеолога. И это предопределяло вынесение философом морали безжалостного вердикта: история не соответствует сущности человека и «подлинной» морали. Необходим, по мнению такого теорети-

ка, трансисторический бросок или же признание истории всего лишь «предысторией», после которой «подлинная» мораль наконец-то станет практической и люди «возьмутся за ум», примутся жить по моральному кодексу. И исполнение велений такого кодекса доставит человека в безопасную гавань социального благополучия, путь в которую обозначен навигационными огнями «подлинной» морали.

Что же касается морали «неподлинной», то она, с точки зрения такого теоретика, в конечном счете оказывалась жалкой тенью, подобием морали, respectable выражением аморализма. Зло, пороки, несчастья объяснялись «превратными толкованиями» сущности «истинной» морали, которой приходилось до поры до времени ютиться где-то на задворках истории, воплощаясь в поступках «святых», страстотерпцев, людей не от мира сего. Так было и будет вплоть до того момента, пока «истинную» мораль не выведут на историческую авансцену философские откровения теоретика «светлого будущего».

Метод моральной догматики, заметим, отражает некоторые реальные моменты функционирования морали. Действительно, существуют известные различия между моралью благоразумия, повседневности, непосредственной социальной полезности (наличной социальности) и моралью подвига, подвижничества, раскованности, творчества. Истории морали присущи противоречия между идеалом и реальными нравами, идеальной этикой и этосом, универсальным эталоном моральности и должным в рамках конкретного бытия социума и т.д. Неизбежное противоречие между моралью прокламируемой и моралью практикуемой способно в ряде случаев превращаться в пропасть, создавая ситуации морального кризиса и торжества массового лицемерия.

Но в целом метод догматики проявляет полное бессилие в установлении связи между целями жизнедеятельности людей и ее моральной регуляцией. Методологическая амуниция романтизма оказывается слабо приспособленной к ситуации морального отчуждения, когда мотивы поведения людей черпаются одновременно из «грязной», «торгашеской» практики и из сферы «абсолютно самостоятельных идей», когда рушится согласованность моральных обязательств человека и гражданина,

когда несовместимыми оказываются целесообразность и моральность поведения, когда рост аморализма в определенном смысле становится чуть ли не предпосылкой нравственного развития общества в целом (что называется исторической ролью зла). В такой ситуации гораздо легче с сектантским упоением вообще отрицать развитие морали, нежели признавать его «коварную» относительность и тягостную противоречивость, совместимость с некоторыми кризисными процессами, утратами и тупиковыми отклонениями в духовном развитии человечества, инволюцией нравов, с патосом.

**3.2. «Гиперморальность» и «гиперсоциальность».** С проблемой противопоставления «истинной», «подлинной» морали и морали «неподлинной», «псевдоморали» тесно связана не менее сложная проблема интерпретации дуалистичности морали.

Мораль обладает дуалистической природой: она – регулятор, обслуживающий социальные системы ради их стабильности, устойчивости, ради социальной адаптации людей (а потому к нему можно относиться утилитарно, контекстуально, детерминистски, апостериорно), и, вместе с тем, – регулятор индетерминистского свойства, априорная, предзаданная система ценностей, мотивационный механизм, превосходящий функциональность, ориентирующий на критику любых форм социальности, заведенного в социуме порядка.

Интерпретация дуалистичности морали представляет собой трудную задачу методологического плана: как при объяснении, интерпретации морального феномена избежать прегрешений односторонности, которые мы называем гиперморальностью и гиперсоциальностью?

Нарушение интерпретационного баланса всегда содержит возможность крена то в одну, то в другую сторону. Начнем рассмотрение проблемы разбалансировки в интерпретациях морального феномена с тенденции гиперсоциальности, которая сводит мораль, добро и зло лишь к санкционированности поведения различными формами общественного авторитета. Такой подход блокирует всякое должное, не сводимое к непосредственной социальной эффективности, пользе, к запросам наличной социальности. В предельном случае должное сводится к сущему, а моральность утопает в пруденциальности, целесообразности.

При таком истолковании морального феномена — с сильным креном в сторону гетерономности и апробативизма — исчезающе малыми становятся различия между собственно моральными и неморальными, околморальными способами регуляции и ориентации поведения (политико-правовыми, организационно-административными, общекультурными). Оказывается крайне затруднительным постоянно удерживать в уме родовое определение морали — с точки зрения ее отличия от всех иных способов регуляции, форм общественной дисциплины. Гиперсоциологическая интерпретация морали редуцирует многообразие ее функций только к одной — функции социального контроля над поведением. Терминальные, конечные ценности оказываются неразложимым остатком бытийного состава морали, резидиумом, который хотя и образует лейтмотивы поведения, соучаствует в их формировании, но оказывается скорее иррациональным фактором.

И действительно, позиция гиперсоциальности диктует скептическое воздержание от суждений тогда, когда ей предстоит объяснить историческое развитие морали, проинтерпретировать смены «больших» нормативно-ценностных систем, сложности выражения в них актуальных запросов постоянно обновляющейся социальной практики. Проблема духовных исканий и поиска оснований для самоопределения нравственного образа жизни упрощается до столкновения желаний выполнить предписания («добро») или же под тем или иным предлогом уклониться от его исполнения («зло»). Запрещается даже ставить «подрывной» вопрос о том, являются ли действительно социально необходимыми те предписания, которые с помощью социального контроля и социализации личности превращаются в индивидуально-желаемое, переходят из нормативного комплекса в мотивирующий. В качестве «метафизических» отклоняются сомнения относительно того, не воплощает ли дух предписаний интересы «солидаризма», основанного на подмене общественного долга своекорыстными групповыми интересами конкретных социальных общностей и организаций, что порождает, как известно, в высшей степени «удобную» моральность: идеалом становятся конформность, верноподданничество любого профиля.

В «удобной моральности» утрачивается предназначение, миссия морали — «очеловечивать» социум и одновременно «социализировать» человека. При этом теряются различия между аморальностью и действиями, направленными на гуманизацию социальных отношений, искажается соотношение между нигилизмом и моральными инновациями. Гиперсоциальный подход к интерпретации морального феномена лежит в основе апологии «морали» потребительства и технократически-бюрократических подходов к нравственной жизни.

В свою очередь гиперморализм противопоставляет социально контролируемой морали социально неконтролируемую мораль воли, любви, беспечности относительно последствий собственных поступков, мораль самораскрытия, спонтанности и даже пророчества. Отсутствие связанных с «подлинной» моралью признаков в поступке позволяет такому подходу категорически оценить его как неморальный или даже аморальный акт: моральными признаются только совершенно бескорыстные мотивы, аскетические устремления, независимо от того, что в реальной нравственной жизни обнаруживается смешанная мотивация, возможен «безадресный альтруизм», присущий спонтанному порядку рыночного общества. В версии гиперморализма от субъекта активности требуется установить, чуть ли не из самого себя, представления о добре и зле, долге, верности призванию, различным обязательствам, которые никак не могут быть объективированы, выверены логическими средствами.

Дистанцированная при таком подходе от социальных забот и заземленных интересов мораль обретает облик абсолюта, «гиперморалисты» не приемлют идею нравственного прогресса, предельно сужают сферу моральности, исключая из нее по разным основаниям труд, политику, предпринимательство, культурную деятельность и т.д. Они склонны абсолютизировать противоположность должного и сущего, морали и нравов, «производства» моральных представлений и их «потребления», преувеличивать различия между гетерогенными видами общественной дисциплины, способами регуляции массового поведения.

Позиционирование в духе гиперморализма обрекает на противопоставление дисциплины и свободы, контролируемости и добровольности, этики убеждений и этики долга, как они трак-

туются М. Вебером. Отвергается проблематика конкретизации моральных установок, приложения морали к сравнительно обособленным сферам и видам человеческой деятельности, отклоняется даже сама возможность существования наряду с абсолютными моральными релятивами, действенных не «везде и всегда», а только «здесь и сейчас», конвенциональной морали, ценности которой опираются на принципы общественного договора, а нормы складываются не только стихийно, но и по соглашению. Фактически отрицается возможность самого существования прикладной этики (морали).

Гиперморализм преувеличивает роль импульсивности и непосредственности в нравственной жизни человека, противопоставляя нравственную интуицию дискурсивному этическому мышлению, взвешивающей стратегии морального решения. Такая позиция абсолютизирует психологическую сторону морального творчества в ущерб его социально-результативной стороне, ведет к чрезмерному негативизму в восприятии социальной реальности в духе культурофобии, технофобии и социофобии.

Шанс благополучно пройти между Сциллой гиперсоциальности и Харибдой гиперморальности предполагает как удержание в уме родовых признаков морали (универсальность механизма, вселенская адресация, безинституциональность, особая значимость «чистоты» мотивации и т.п.), так и максимально возможный учет исторического подхода к самим этим признакам. При этом субъекту, стремящемуся реализовать такой шанс, недостаточно просто зафиксировать качественное своеобразие исторических типов нравственности вообще и «малых систем», нормативно-ценностных подсистем, т.к. каждый тип и каждая подсистема оказываются вместе с тем и определенным этапом в общем филогенезе морали, ее практик и языка.

Нравственное развитие человечества нельзя изображать в виде механического, монотонного восхождения от одной ступени к другой, т.к. каждая такая ступень, несмотря на известную цикличность, обладает высоким уровнем своеобразия не только по отношению к предшествующей (однолинейность), но и с точки зрения взаимодействия со всем процессом исторического развития морального феномена в целом. Каждая ступень, каждая фаза оказываются продуктом саморазвития мо-

рального феномена, достижения им зрелости и в этом смысле восхождения его — в терминах гегелевской философии истории — «к самому себе». При более скромной лексике стоит говорить не о проявлениях телеологизма, а о движении от менее развитых структур морали, лишь начавших воплощать родовые признаки, к более развитым структурам; от сравнительно элементарных нравственных порядков, начал — к сложным, многоярусным нормативно-ценностным системам с разветвленным составом взаимодействующих подсистем.

Филогенез морали можно резюмировать в становлении сущностных свойств ее зрелости. Мы предлагаем описывать их по трем группам показателей, которые: характеризуют формирование универсальных моральных предписаний; связаны с процессом формирования способности каждого субъекта трансформировать нравственный закон в самообязующее содержание мотивов и намерений; с разных сторон выявляют возникновение и закрепление у такого субъекта способности к суверенному выбору и сотворческому исполнению предписаний.

Мы понимаем, что не следует категорично настаивать именно на таком «пакете» показателей — вполне возможны его расширение, последующая детализация или уплотнение, агрегация, а также иное лингвистическое изложение и переформулирование. Важно только исключить односторонние взгляды на природу морального феномена, преувеличивающие отдельные его стороны, грани, свойства то в духе гиперморальности, то в духе гиперсоциальности, принимая одни из них в качестве сертификатов «подлинности», а другие — как индикаторы неаутентичности.

Вполне вероятно предположение, согласно которому путь к пониманию двойственной природы морального феномена прокладывает идея неисчерпаемости феноменологического знания. Возможно, движение в глубь логики двойственной природы морального феномена (мораль социальный и надсоциальный «продукт», мораль инструментальна и самоценна, мораль служит чему-то и не имеет функциональных предназначений, транспарентна и непрозрачна и т.п.) позволит открыть в первичных смыслах базовых понятий моральной аналитики более глубокие смыслы, неведомые творцам данного понятия — Аристотелю, Цицерону и многим другим его исследователям.