

**Материалы обсуждения доклада академика А.А. Гусейнова  
на симпозиуме «Нравственная философия и этика»**

**Proceedings of a Discussion on the Paper “Moral Philosophy and Ethics”,  
by Abdusalam Guseynov, a Member of Russian Academy of Sciences**

**Разин Александр Владимирович** (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доктор философских наук, заведующий кафедрой этики философского факультета). В докладе А.А. Гусейнова (далее А. Г.) заявлена позиция, в соответствии с которой мораль можно понимать как философию (моральную философию), а этику как науку (рефлексию морали). Я хочу порассуждать в этом ключе, и проанализировать аргументы, на основе которых мы можем рассматривать этику как науку. На первый взгляд мораль можно понимать как нечто объективное, как наличные, представленные в культурных символах нормы поведения, представления о ценностях, однако само утверждение в культуре образцов поведения не обходится без определенных философских идей, так же как и индивидуальная мотивация, направленная на поведение.

Я полагаю, что связь морали как практики и этики как теории носит сложный характер. Дело в том, что сами условия формирования новых моральных норм включают в себя теоретические положения, в которых оценивается состояние реальности и предлагаются новые формы коммуникации. Таким образом, рефлексия как черта этического знания включается в сами механизмы формирования моральной практики. Станут ли новые формы коммуникации устойчивыми социальными (моральными) нормами зависит от многих причин, но прежде всего от процесса выживания социально-исторических общностей людей.

Я также полагаю, что между разными этическими теориями имеет место конкуренция и возникают противоречия. Способом их разрешения часто является обращение к интуиции. Но интуиция представляет собой логические операции, выведенные за пределы сознания. В этом смысле она может делать предельные обобщения, которые приводят к еще большим искажениям, чем те, которыми может быть чревато теоретическое знание. Возможно, так в этике

и возникает идея трансцендентного. Следует заметить также, что в действительности, в основе всяких метафизических предположений лежит обобщение реального социального и научно-теоретического опыта каждой данной эпохи.

**Прокофьев Андрей Вячеславович** (Институт философии РАН, доктор философских наук, ведущий сотрудник сектора этики). В докладе А. Г. предложена краткая реконструкция истории этической мысли с момента окончания эпохи Средневековья до антинормативного поворота XIX в. Особенности и ключевые проблемы этики этого времени проиллюстрированы различиями между утилитаризмом и кантианством. Я хотел бы откликнуться на две идеи, содержащиеся в этой части доклада: тезис о том, что в данный период не переосмыслилось содержание и общественное назначение морали, и тезис о том, что утилитаристская этика является полноценной противоположностью кантианства по всем обсуждаемым в докладе параметрам (понимание природы морали, способы обоснования морального долга, нормативная программа морали). В обоих случаях я не совсем согласен с позицией докладчика и хотел бы обосновать свое несогласие.

Прежде всего, мне представляется, что переосмысление содержания морали в этот период происходило и было существенным. Если взять за точку отсчета не обобщенный «библейский моральный канон», упоминаемый докладчиком, а набор обращенных к деятелю требований, содержащихся в теологической, философской и нравоучительной литературе Средневековья и Нового времени, то такой вывод является неизбежным. Можно сказать, что в XVII–XX вв. в западной культуре и этической мысли мы видим очевидную тенденцию к отождествлению нормативного содержания морали с ценностями и нормами, которые предписывают деятелю озабоченность благом другого человека и интерпретируют это благо исключительно через призму безопасности, благополучия и свободы. Содержание морального долга обедняется за счет исключения из него значительного количества требований, которые или вообще не связаны с благом другого, или интерпретируют его перфекционистски (например, в категориях спасения души). Эта тенденция отражается в судьбе трехчастной классификации моральных обязанностей: перед Богом, перед собой, перед другими. Постепенно обязанности перед Богом и перед собой перестают рассматриваться в качестве моральных. Обязанности перед собой могут сохранять этот статус, но только как вторичное выражение обязанностей перед другими людьми. На выходе процесса переосмысления нормативного содержания морали мы обнаруживаем тезис современных психологов морали, что в западном культурном ареале моральная оценка связана по преимуществу с ценностями честности и заботы.

Что касается противоположности утилитаризма и этики Канта, то мне представляется, что утилитаризм является альтернативой кантианства лишь в нормативных вопросах, но не в вопросе об обосновании морального долга. Дело в том, что счастье и выгода не играют в утилитаризме той роли, которую свобода (автономия) и разум играют в кантианстве. У Канта осмысление свободы и разума, рассуждение об их природе ведут к ответу сразу на два вопроса. Первый – почему деятель должен себя ограничивать на основе долга, почему его поведение не должно быть сугубо эгоистическим? Второй – как именно

должно выглядеть такое самоограничение на практике? По отношению к утилитаристской этике того же самого сказать нельзя. Нельзя сказать, что на основе тезиса о том, что люди стремятся к удовольствиям и избегают страданий, вырастает представление о том, что стремящийся к своему счастью индивид с необходимостью должен стремиться к счастью кого-то еще, а тем более, к наибольшему счастью наибольшего количества людей. Мысль о самоочевидном тождестве собственного счастья деятеля и счастья других людей в рамках обоснования морального долга утилитаристами не является ни центральной, ни обязательной.

**Беляева Елена Валерьевна** (Белорусский государственный университет (Минск), кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры). В докладе **А. Г.** можно обнаружить не только различие этики и нравственной философии, но и тему соотношения этики и онтологии.

Если онтология и этика – это разделы философского знания, то онтология как «первая философия» предшествует этике. Если философия – это способ существования философа, то нравственная философия как ответственное поступание предшествует онтологии. Их связующей характеристикой становится поступок, задающий и специфически человеческий тип бытия, и суть нравственной философии. Мораль как ответственное поступание сама создает бытие нового вида или качества. После онтологического поворота XX в. философия мало интересуется «бытием самим по себе», устройство которого может не совпадать с нашими ожиданиями и моральными устремлениями. Какой бы ни была необходимость, заключенная в законах мироздания (даже если оно вовсе непригодно для моральной свободы), нравственность все равно должна быть. И единственным ее обоснованием является поступающий ответственный субъект, который творит моральное бытие, чтобы быть человеком и собой как уникальной индивидуальностью.

Из тезиса о первичности нравственной философии по отношению к онтологии вытекает ряд следствий.

Во-первых, выявляется специфика человеческого бытия. Это не «бытие вообще» и даже не «бытие рода человеческого». Онтология как философское учение о бытии – это ответственное думание-поступание философа как уникального существа, а еще лучше – уникальное бытие, думающее себя.

Во-вторых, выявляется специфика морали. Детерминантой морали является не внешняя онтологическая причина, а движущий мотив самого субъекта. Это прагматический и в то же время «категорически императивный» мотив, в котором повеление и желание субъекта объединены. Если поведение субъекта ответственно, то оно тем самым нравственно, а уже потом внутри созданного нравственного бытия возникают содержание морали, ее разграничения добра и зла.

В-третьих, обнаруживается, что ответственный поступающий субъект по определению суть моральный субъект, для которого бытие и благо совпадают.

В-четвертых, проясняется природа добра. Каждый субъект вовлекает в свое ответственное поступание Другого, который сам обладает аналогичной субъектностью. В результате образуется некий «мир добрых людей», «мир людей добра». Мы не затрагиваем пока содержание этого добра. Речь идет о добре

самом по себе, свойства которого определяются независимо от характеристик зла. Нравственный субъект, поступающий в бытии, творящий бытие, заведомо творит добро, а злой – это тот, кто разрушает бытие. Злой стремится к тому, чтобы ни у кого не было способности к ответственному поступанию, чтобы никто не только не делал добра (содержательно), но и не мог вообще быть моральным, быть субъектом, способным к сотворению морального бытия.

Добро же предполагает другой способ связанности с другими людьми. Если быть добрым – это обладать способностью к ответственному поступанию, то субъект будет стремиться к тому, чтобы в его мире все обладали такой способностью, не станет и не сможет ее подавлять. Соответственно «быть связанным с другими людьми» таким образом – это добро. Связь эта имеет место на двух уровнях: онтологическом (мы все ответственные творцы) и на уровне понятий морального сознания, содержания морального дискурса.

Таким образом, если нравственная философия предшествует онтологии, то онтология – это ответственное думание изнутри своего уникального бытия; детерминантой морали является не внешняя онтологическая причина, а желание субъекта; ответственный субъект творит бытие нравственности, а уже внутри него задаются содержательные критерии добра и нормы должностования; добро определяется не через зло, а через способ соединения с другими людьми.

**Зубец Ольга Прокофьевна** (Институт философии РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики). Проведенное в докладе **А. Г.** противопоставление моральной философии и этики отражает, на мой взгляд, без труда наблюдаемую в современной российской (и не только) этике поляризацию – поляризацию противоположных позиций, доходящую до проговариваемых взаимоотрицающих суждений (в качестве примера недавно я приводила два высказывания: что человек в морали возвышается до бога, принимает решения в качестве их единственного источника и основания, и противостоящее ему – что человек не есть бог: он поступает в конкретных обстоятельствах и должен соотноситься с ними свои решения). Моральная философия и этика как наука о морали, моралеведение, различаются прямо противоположной оптикой мыслящего (взгляд изнутри поступка и мира в его полноте и взгляд внешнего наблюдателя, для которого мир неизбежно частичен), его локализацией, характером его мышления, что задает и совершенно различный понятийный ряд. В моральной философии это ряд специфически философских понятий, понятий, которые могут быть заданы только философией, а в этике – ряд понятий, общих с различными нефилософскими областями знания (социологией, психологией, даже экономической теорией) и языком морали. Эта понятийная поляризация дана и в противостоянии понятий причины и начала: этика как наука о морали ищет причины и обоснования, саму мораль рассматривает как регулятивное звено в пространстве детерминации, а человека в морали наделяет многообразными социальными и психологическими качествами, видит его как эмпирическое существо. Моральная философия ничтожит вопрос о причине, противопоставляет ей понятие начала, ἀρχή, отменяющее логику детерминации, утверждает мораль как единственный способ человеческого бытия, а человека в пространстве морали как абсолютное

начало мира, лишенное качественных социально-психологических определений. Философия зарождается в ответ не на познавательный, а на моральный вопрос о бытии самого себя (для познания он является тупиковым), и ответ на него она находит в области морали. Идея ἀρχή возникает вовсе не из естественно-познавательного интереса (для него достаточно понятия причины), но в поиске ответа на вопрос о том, как возможен поступок от первого лица, поиске мыслителем самого себя. Человек может помыслить самого себя (аристотелевское «предпочтение своего в себе, а не иного»), лишь увидев себя как начало, то есть вырвавшись из пространства детерминации, что невозможно без отнесенности к миру в его полноте и как к полноте, то есть как включающему самого мыслящего и поступающего. Так и возникает философия как самодостаточное мышление, способное мыслить мир в его полноте, включающем в себя самого мыслящего. Этим задается философская оптика: взгляд изнутри – мира, поступка, собственного бытия. Это принципиально не взгляд ученого-этика извне, не оптика наблюдателя, для которого мораль есть внеположенный объект изучения. Будучи моральной философией, она с необходимостью является и философией начала. Поступок – вот то, что совершает только человек, он узнает самого себя только в бытии началом поступка – именно это открытие легло в основу аристотелевской этики. Понятия человека как начала, самодостаточного поступка, избираемого ради него самого, бытия, ответственности за весь мир, единственности морального субъекта составляют сердцевину моральной философии и философии в ее этическом пафосе. Моральная философия есть мышление того, кто мыслит в качестве начала поступка, мира поступка в его полноте: это взгляд поступающего, это мысль о своем собственном бытии, которая сама является поступком – то есть субъектна и индивидуально ответственна.

**Гельфонд Мария Львовна** (Тульский филиал Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова, доктор философских наук, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин). На фоне привычных коннотаций академического мышления и общественного сознания, исподволь тяготеющих к традиционному отождествлению всего терминологического спектра имеющихся наименований рассматриваемой области знания – этика, практическая философия, нравственная философия, философия морали и т. д., любая попытка их демаркации приобретает оттенок некой оппозиционности и даже революционности подобного шага. Тем более – прямо высказываемое намерение последовательно разграничить сферу этики и практической философии, категорично интегрировав первую в пространство науки, а вторую, в качестве одного из ключевых разделов – в систему философского мировоззрения.

Однако на данную проблему можно посмотреть иначе – в перспективе не менее существенного и актуального вопроса о характере отношения этики как научной теории морали и практической философии как философии морали к своему предмету. Очевидно, что этика не только обнаруживает опосредованную зависимость характера истолкования и оценки собственного предмета от доминирующих в сознании общества и его институтов тенденций восприятия нравственных ценностей и императивов, но и принимает самое активное участие в формулировании, кодификации и репрезентации последних.

Ввиду этого очевидного в историко-философской ретроспективе обстоятельства этика вряд ли может быть в полной мере квалифицирована как научная дисциплина, методологически и функционально независимая от нравственной философии. Причем, формально занимая общую предметную область, они, по сути, воспроизводят в своей фактической демаркации данного пространства традиционную коллизию двойственности предмета этического рассуждения, а именно, вопрос о том, с чем имеет дело человек, мыслящий о морали: с особенностями регламентации общественного или индивидуального поведения людей? Эта альтернатива, как отмечает в своем докладе А. Г. и детерминирует размежевание этики и философии морали, в рамках которого первая выполняет задачу социальной экспертизы наших поступков, транслируя концептуальный манифест общественной морали, а вторая формирует стратегию персонально ответственного существования человека в универсуме.

Между тем как этика не чужда идее индивидуальной ответственности, так и нравственная философия отнюдь не склонна игнорировать постулат об общественной природе человека. Эта конвергенция свидетельствует о том, что сама идея морали намного масштабнее, чем существующие аналитические модели ее реконструкции, а потому и ролевая диспозиция главных участников символического полилога о морали включает в себя как минимум три «номинации»: этик – это ученый, который изучает моральную сферу жизни, варианты поведения ее участников и правила, согласно которым они действуют, формируя в результате теоретический образ морали; философ – фигура, сочетающая в своей деятельности аналитику морали с ее императивно-ценностным обоснованием и декларированием; а моралист – синтетический вариант ответственно мыслящего и активного субъекта, сознательно помещающего себя в эпицентр драматических коллизий духовно-нравственной жизни и замыкающего на себе процесс ее внутреннего преобразования.

Таким образом, круг наших рассуждений замкнулся: мы вернулись к исходному вопросу о предмете и роли этического знания, обнаружив, что этика, как научная дисциплина, изучающая мораль и формирующая теоретическую парадигму ее истолкования, все же не самодостаточна, в силу чего ей не удалось отстоять монополию или занять безраздельно доминирующую позицию в качестве исчерпывающего знания о морали. А потому любая попытка искусственно изолировать этику, игнорируя ее исторические и ментальные связи с практической философией и моралистикой, тождественна намеренному обеднению ее собственного содержания и лишению перспектив дальнейшего развития.

**Сычев Андрей Анатольевич** (Национальный исследовательский Мордовский государственный университет имени М.П. Огарева (Саранск), доктор философских наук, профессор кафедры философии)\*. Мне кажется, что наиболее последовательное выражение научной и философской стратегий в моральной рефлексии представлено в двух направлениях мысли, сфокусированных, соответственно, на нормах либо на поступках.

---

\* Выступление подготовлено на основе исследования, поддержанного грантом РФФИ № 19-011-00082

Хотя рефлексия над моралью возникла как философия поступка, с начала Нового времени характер господствующих представлений о морали определяет этика норм. В фокусе ее внимания – не поступок (который, согласно Аристотелю, является целью этики), а проблема обоснования норм (т. е. поиск их причин). Выстроенная по методологическим образцам естественных наук, такая этика видит в нормах аналоги природных законов и стремится укоренить мораль в пространстве фактов. В итоге возникает цепочка причинно связанных элементов: факты, нормы, поступки. Задачей этики становятся обоснования возможности перехода от фактов к нормам и от норм к поступкам. Однако удовлетворительного объяснения возможности ни первого, ни второго перехода этика норм так и не представила.

Контуры современной философии поступка намечаются в начале XX в. в экзистенциализме и нравственной философии М.М. Бахтина, обосновавших возможность непосредственного перехода от факта к поступку, минуя нормы. Философия поступка исходит из противопоставления не факта норме, а вещного бытия бытию человека. Последнее рассматривается как активное, осознающее самого себя, способное выразить себя в языке, ставить цели и создавать себя в поступках. Если бытие вещи дано в готовом виде, то для человека бытие является задачей, которую предстоит реализовать. Чтобы быть человеком следует прилагать усилия, т. е. поступать. В этом смысле бытие человека и есть его долженствование. Оно представляет собой преодоление вещности (т. е. безгласности, пассивности), отрицающее самим своим существованием необходимость возведения нормативно-сти к безличным фактам.

Можно наметить три базовых ориентира долженствования, определяющих побуждение к поступкам на различных онтологических уровнях: индивидуальном, межличностном, социальном. На индивидуальном уровне существовать – значит (в противоположность вещам) стремиться к уникальности, на межличностном – заботиться о другом (конституирующим мое бытие в диалогическом общении), на социальном – признавать других в качестве равных (поскольку полнота моего бытия определяется разнообразием источников его оценки).

Если признать уважение к позициям других одной из базовых онтологических ориентаций, нормы, в которых эти позиции фиксируются, могут быть возвращены в фокус моральной рефлексии. Однако это будут уже не отчужденные законы (как в этике норм), а эмпирические индуктивные обобщения, сделанные на основании анализа множества реально совершенных поступков.

Вся история социального нормотворчества может быть рассмотрена как движение к соответствующим ориентирам долженствования: от принятия индивидом на себя тяжести морального выбора (Сократ) до проповеди любви к ближнему (христианство) и, наконец, до моральной грамматики признания (А. Хоннет).

Таким образом, общезначимые моральные нормы суть отображения базовых ориентиров, определяющих особенности человеческого существования. Кроме того, будучи зафиксированными в культуре, в процессе социализации они присваиваются, превращаясь в фактор не только внешней, но и внутренней детерминации и ответственности. Соответственно, моральный поступок

предполагает, по меньшей мере, уважение к нормам, их учет в ситуации выбора. В таком ракурсе норма может рассматриваться как материал для принятия решения, а этика – как важная грань нравственной философии.

**Артемов Вячеслав Михайлович** (Университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА) (Москва), доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии). Мое выступление связано с практикой преподавания философии и этики в юридическом вузе, теоретическими усилиями по решению проблемы соотношения нравственности и права, а также попытками соединить этическую теорию и нравственную практику в формате действующего уже 17 лет университетского философско-правового клуба «Нравственное измерение права». Этот клуб с 2014 г. плодотворно сотрудничает с Институтом философии РАН при активной поддержке **А. Г. И**так, тонкое субъективно-личностное измерение философии и этики не только не исключает, но даже предполагает наличие у них фундаментальной научной основы. Именно в сочетании подлинной объективности мыслителя и его человеческой индивидуальности и заключается причина привлекательности философии и этики для тех, кто ими интересуется и их осваивает. Вместе с тем, когда этика пытается навязчиво морализировать и назидательно поучать, в особенности, применительно к той или иной профессии и прикладной проблеме, она, по существу, теряет свой предмет и перестает быть научной. Образ мудреца, знающего мир и одновременно являющегося носителем высоких нравственных идей и качеств, имеет принципиальное этико-философское значение. Не случайно, даже собственно научные изыскания философов всегда сопровождаются долей субъективного, экзистенциального отношения к миру и самим себе.

Постнеклассический этап развития науки отличается усилением человеческого измерения, аксиологической парадигмы в целом. К примеру, такие общие ценности, как взаимопонимание, а еще лучше – духовно-нравственное единство подлинно коллективистского типа противостоят жесткой конкуренция эгоистического типа, открывают необъятные возможности для личностного самоутверждения, раскрытия человеческой сущности и в целом способствуют усилению социального интереса к этике как нравственной философии.

Думаю, что в качестве подтверждения позиционируемого здесь подхода может выступить своеобразная реконструкция исторической и логической последовательности следующих взаимосвязанных феноменов: 1) вначале спонтанно возникают элементы **нравственности** (взаимопомощь – один из них), позволяющие социальному целому быть относительно устойчивым; 2) затем на определенной ступени развития общества, в связи с выделением особых интересов отдельных групп и спецификацией форм общественного сознания, появляется **мораль**, то есть идущая от какого-то авторитета (индивидуального или корпоративного) система правил и норм; 3) во многом параллельно и на основе уже имевшихся нравственных и моральных представлений и ценностей, в ответ на запросы создающихся институтов государственной власти формируется собственно **правовой механизм**, хотя до этого уже проявились ростки естественного права. В качестве нового современного синтеза призвано выступить подлинно гуманистическое право, основывающееся на нравственности и вбирающее в себя сам ее дух.



Обобщая опыт преподавания этики в ее профессиональной, в данном случае юридической, части важно не забывать и об образе должного будущего. Мы ведь не просто даем молодежи какую-то сумму научных знаний, но и представляем их в определенной парадигме желательного применения. Иначе говоря, мы – преподаватели – выстраиваем своего рода каркас того, что будет. Соответственно, наш настрой и ценностное видение должной перспективы играют не меньшую роль, чем сами по себе объективные знания. Метафорически представленное докладчиком понимание соотношения нравственной философии и этики можно уподобить башне, вершиной которой выступает сам человек как ответственная личность, субъект нравственного поступка.

**Бабанов Алексей Вячеславович** (Институт философии РАН, кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук). Различие между этикой как наукой и этикой как практической философией прослеживается А. Г. через идею индивидуальной нравственной ответственности. Это различие можно понять как различие субъективности и объективности в контексте классической научной рациональности. А. Г. зовет нас «спуститься» в субъективность, укорениться в ней. Для нее и изнутри нее весь мир – мой мир, а я – его единственный центр. Однако эту субъективность нельзя понимать как мир сугубо личных грез и желаний. Это философски сформированная субъективность, которая конституирована философской идеей индивидуальной нравственной ответственности. Эта идея выражается в формулировке: «я есть единственный источник поступка» (чувств, мыслей, решений и действий).

Так что же такое философская идея? Можно привести примеры таких идей из истории философии: идея Блага у Платона, энтелехия Аристотеля, «его cogito» Р. Декарта, свобода в философии И. Канта, абсолютный дух Г.В.Ф. Гегеля, идея нравственного поступка М.М. Бахтина, возможно, «Dasein» М. Хайдеггера и т. д. Как представляется, эти фундаментальные философские идеи, являясь универсальными, неотделимы от личности (субъективности) каждого из названных философов.

Предварительно, не претендуя на единственно верное понимание, можно выделить следующие характерные особенности философских идей:

1. *Всеобщий характер.* Они применимы к каждому человеку, охватывают всех.

2. *Укорененность в культуре, эпохе.* Философская идея не случайна, она не выдумка того или иного мыслителя. Идея моральной ответственности, сформулированная А. Г., укоренена в истории этических учений, начиная с античности, и коррелирует с бахтинской идеей нравственного поступка, являясь ее развитием, даже во многом «со-мыслием».

3. *Они априорны и, следовательно, не проверяемы на опыте.* Философские идеи фундируют мышление о чем-либо. Идея нравственной ответственности, осмысленная в работе А. Г., есть условие возможности морали. Она априорна для практической философии в том смысле, в каком о ней говорит автор.

4. *Имеют онтологический статус.* К предыдущему пункту нужно добавить, что философские идеи определяют наше мышление и уже вследствие

этого претендуют на онтологический статус. Эмос нравственной ответственности онтологичен, что значит: я (индивид) есть ответственный центр своего собственного и одновременно единственного мира.

5. *Требуют личного усилия, «участия».* Трудность в том, чтобы понять философскую идею и «держать» ее внутренним усилием своего внимания. Как отмечал М. К. Мамардашвили, без такого усилия человек является «полым», так как у него нет определенного способа мысли о бытии, нет интенсивной внутренней работы. С идеей моральной ответственности или нравственного поступка это выглядит парадоксально: держание этой идеи есть ее осуществление, то есть сам поступок. Чтобы понять бахтинскую идею поступка, необходимо самому поступить.

6. *Радикально преобразжают, изменяют самосознание.* Очевидно, что практическое мышление тоже является отвлеченным мышлением (как и «чисто» теоретическое). Однако оно практическое потому, что радикально преобразует мыслящего. Не осмыслив и не усвоив идею нравственной ответственности, человек постоянно будет ссылаться на обстоятельства, законы природы, других людей, отказываясь брать ответственность за свою жизнь. В отличие от сведений или нейтрально окрашенных научных знаний, философская идея преобразует бытие мыслящего о ней, изменяя самосознание индивида.

**Апресян Рубен Грантович** (Институт философии РАН, доктор философских наук, руководитель сектора этики). В выступлении на симпозиуме я остановился на одном из вопросов, затронутых в докладе **А. Г.**, а именно, на вопросе о природе морали, – что получило отражение в материалах симпозиума, опубликованных в специальном номере «Гуманитарных ведомостей ТГПУ имени Л.Н. Толстого». Здесь же я хотел бы остановиться на другой, весьма интересной теме, поднятой в докладе – теме «нравственной философии» как первой философии. В докладе она обсуждается контурно, на базе идей раннего М.М. Бахтина, представленных в его этюде, получившем известность под названием «К философии поступка».

Для Бахтина «первая философия» – это учение «о едином и единственном бытии-событии». Такое единственное бытие-событие усматривается в поступке. Философия поступка, согласно **А. Г.**, утверждает примат практического разума над теоретическим и потому выступает в качестве первой философии, представляющей тем самым нравственной философией. Из рассуждения **А. Г.** не ясно, понимается ли при этом, что бытие поступка и есть основа *всего* бытия или что поступок, даже будучи исключительной формой самовыражения индивида, *представляет собой всю полноту* бытия? Этот вопрос заслуживает внимания в свете комментария С.С. Аверинцева в связи с обращением Бахтина к понятию «первой философии»: никак не относясь к тому, что говорит по этому поводу Бахтин, Аверинцев ограничивается лапидарным замечанием о том, что Аристотель этим термином обозначал фундаментальную онтологию, которая лежит в основании всякого философствования вообще.

Отсюда следует, что утверждение философии поступка в качестве первой философии должно было бы продолжиться в демонстрации того, как возможна фундаментальная онтология на основе философии поступка и как в рамках такой фундаментальной онтологии возможно, говоря языком Аверинцева,

философствование, скажем, о сущности, движении, времени, трансцендентном, знании, познании, целом – части и т. п., то есть о всем том, что традиционно составляет предмет онтологии. Можно не идти этим путем, но тогда необходимо такое ясное представление «первой философии», которое включало бы понимание того, что происходит с философией в целом при «первенстве» в ней нравственной философии, причем в своеобразной версии философии поступка.

Идея этики как первой философии отнюдь не периферийна в современной литературе. Определяющим фактором в дискуссиях по этому вопросу стало эссе Э. Левинаса «Этика как первая философия» (1984). – Определяющим настолько, что выражение «этика как первая философия» нередко ассоциируется именно с Левинасом (M.D. Dahnke), его этика (в той мере, в какой корректно говорить о таковой) вообще воспринимается в этом ключе – ее первичности в качестве философии (А. Reperzak), а обсуждающим этику как первую философию у Аристотеля приходится специально напоминать о приоритете Аристотеля в постановке этого вопроса (С. Varacchi), и присутствие Левинаса с его названным эссе перед мысленным взором исследующих этот вопрос аристотелеведов не вызывает сомнения.

Признание Левинасом этики в качестве первой философии было обусловлено его отказом от разделения и тем более противопоставления теоретической и практической философии. Собственно, соединяя в высказывании этику с первой философией, которая испокон века ассоциировалась с теоретической философией, Левинас утверждал единство практической и теоретической философии. За преодоление разрыва между отвлеченно теоретическим и практическим в нравственной философии ратовал и Бахтин. Но если говорить об онтологиях, предполагаемых первыми философиями одного и другого, то они, конечно, разные. Бахтин сводит онтологию к поступку, в котором индивид актуализирует собственную со-бытийность в возможном предположении Другого. Левинас же задает онтологию, основанную на встрече с Другим – лицом-к-лицу. В этой встрече проявляется бытие-для-Другого, ею определяется ответственность личности. Бытие-для-Другого у Левинаса это не только практический принцип, но и начало когнитивной, теоретической активности. В пространном бахтинско-левинасовском критическом дискурсе тема этики как первой философии ждет своего развития. Но нельзя не заметить, что и в одном, и в другом случае нам предлагается *онтология человека*, и вопрос, поставленный выше в связи с замечанием Аверинцева, сохраняет свою актуальность в связи с Левинасом не меньше, чем в связи с Бахтиным и А. Г.

**Гаджикурбанов Аслан Гусаевич** (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доктор философских наук, доцент кафедры этики философского факультета). Доклад А. Г., приуроченный к его юбилею, возможно, представляет собой не только и не столько отчет о пройденном им пути как выдающегося организатора философской науки и крупнейшего российского теоретика морали, сколько некоторый эскиз или проект нового направления его мысли, особый этап его творческой деятельности. В то же время, я хотел бы выделить несколько моментов в его выступлении, которые представляют особый интерес. А. Г., касаясь достаточно дискуссионного

вопроса о соотношении философского и научного знания, находит их различие в том, что наука объективирует предмет своего рассмотрения, в философском же образе мира, по его словам, присутствует сам философ, сознающий мир. На мой взгляд, с точки зрения традиционной метафизики данное здесь различие *философии* и *науки* оказывается сомнительным, ведь Аристотель все-таки определял «первую философию» как *теоретическую науку* (*episteme*), объект которого отделен от познающего субъекта в той мере, в какой тот остается человеком. В этом разделе доклада А. Г. становится очевидным, что он в обосновании своего проекта нравственной философии опирается на иную традицию, а именно на философию поступка М.М. Бахтина. Более того, в докладе А. Г. эта концепция получает высшие философские приоритеты и в какой-то мере оказывается способной замещать функции традиционной метафизики, или «первой философии». Для Бахтина, как и для многих мыслителей XX в., метафизика становится прерогативой отдельного, частного, единственного в своем бытии человеческого субъекта, между тем как классическая метафизика отдавала эти предпочтения только бытию самому по себе, или бытию как таковому.

Кроме того, для классической метафизики был неприемлем сам тезис о необходимой включенности человеческого субъекта в полноту бытия, ведь *бытие как таковое* у Платона и Аристотеля обладает абсолютной автаркией, то есть полнотой всех высших определений и потому ни в чем не нуждается, и тем более – в присутствии своего симулякра (подобия), каким является эмпирический человеческий субъект.

А. Г. не скрывает, что эти тезисы, представляющие собой некие программные утверждения и, видимо, могущие послужить основанием для построения им более развернутой моральной доктрины, содержательно опираются на идеи философии поступка Бахтина. Они выражают некоторую принципиальную позицию автора, свидетельствующую о том, что его моральный дискурс захвачен идеей неклассического философствования, близкого к духу модерна, в пределах которого, как представляется, развивалась и философия поступка Бахтина. Некоторые мысли из представленного доклада настолько радикально порывают с устоявшимися образами морального сознания, что иногда кажется, что они просто упраздняют аксиоматику традиционного этического дискурса.

В своем докладе А. Г., повторяя главные идеи Бахтина, говорит о нравственной ответственности субъекта, реализуемой не по его выбору, желанию, а по необходимости существования, в силу того не отменимого факта, что у него нет алиби в бытии. В этом случае моральный субъект, очевидно, укореняется в пространстве чистой онтологии, утверждающей приоритеты *сущего* бытия над *должным* бытием. У Бахтина субъект поступка наделяется прерогативами бытия как такового, он не нуждается ни в какой нормативной основе для своего нравственного деяния, поскольку, заставляя себя в собственном бытии, сам и творит его, представляя неразрывное единство себя и своего действия. В докладе А. Г. также утверждается, что индивид и поступок слиты, индивид – не тот, кто совершает поступок, а тот, кто осуществляется в поступке, его нет до самого поступка, как и самого поступка нет вне него. Фактически,

речь идет об упразднении даже привычного для нас морального субъекта – он не выбирает для себя способ своего существования, как это должен делать нравственный индивидуум, а сливается с собственным бытием-поступком.

**Артемьева Ольга Владимировна** (Институт философии РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики). В своем докладе **А. Г.** проводит принципиальное для него различие между этикой как наукой о морали, с одной стороны, и философией (философией морали) – с другой. Он убежден в том, что схватить сущность морали способен лишь философский подход. Интересно соотнести выделенные **А. Г.** характеристики «научного» этического подхода (претензия на открытие общезначимой истины и предъявление ее другим; притязание этики на роль учителя, отстаивание позиции не индивида, а общества) с конкретным учением, скажем, с учением Сократа о добродетели, которое сам **А. Г.** считает «научным» на том основании, что Сократ подчинил этику гносеологии и интеллектуализировал добродетель.

Сократ действительно считал, что путь к добродетельности лежит исключительно через познание, предмет которого составляют благо и добродетель. Однако знание в учении Сократа особенно – оно трактуется, по существу, как самосознание. Запечатленную на храме Аполлона в Дельфах заповедь «Познай самого себя» Сократ воспринял как единственно значимую задачу для каждого человека. Она такова еще и потому, что знание и жизнь по существу являются одним и тем же. При такой трактовке познающий не отстранен от своего предмета, он осознает и проживает этот предмет через самого себя.

Познание в трактовке Сократа сосредоточено на поиске общих понятий. С точки зрения **А. Г.**, сосредоточенность на общих понятиях в этике противоречит идее персональности поступков индивида. Однако, здесь возможна другая интерпретация. Сократ отвергает внешние опоры добродетели в виде авторитетов, законов, общественных установлений и настаивает на том, что опорой добродетели человек может искать только в самом себе. Здесь возникает другая опасность – в своих решениях и поступках оказаться во власти сомнений, капризов или корысти. Осознание общего служит гарантией от сползания в стихию ничем не ограниченной субъективности, зависимость от которой является ничуть не меньшим проявлением имперсональности и несвободы, чем бездумное следование внешним указаниям. Моральное суждение, вынесенное с позиции общего, удостоверяемое сознанием, есть признак независимости от всего того, что навязывает человеку общество, от всего того, к чему его влечет «эмпирическая» природа, и есть признак подлинной неподотчетности, самостоятельности, автономии. В этом смысле позиция всеобщности оказывается подлинно персональной позицией. Человек, принимающий позицию общезначимой истины, не только не оказывается на стороне общества, но и обретает в своих моральных суждениях полную от общества независимость.

Персоналистский характер этики Сократа не вызывает сомнения. Если предмет знания – благо – находится не во вне, а исключительно в самом познающем субъекте, то познание, к тому же опосредованное сознательным существованием, оказывается индивидуальной задачей каждого, и никакой другой человек, каким бы мудрым и заботливым он ни был, не может решить ее за другого. Для Сократа чрезвычайно важно было понимание того, что знание невоз-

можно отделить от познающего, оно является плодом его собственных усилий, обладает сугубо личностным характером и иным быть не может. Это также означает, что, следуя логике своего учения, Сократ не мог претендовать на роль учителя добродетели, поскольку мыслить, как и быть, за другого невозможно.

Пример Сократа показывает, что не всегда «научная» установка реализуется по описанному в докладе А. Г. сценарию. Более того, именно на основе этой установки Сократ выделил те особенности морали, которые существенны в рамках «философского» подхода, в первую очередь – персональность моральных суждений, решений и поступков. На мой взгляд, это говорит о том, что, если существуют основания для разделения «научного» и «философского» подходов, эти подходы не являются антагонистичными. Их постоянная смешанность в реальных этических учениях, на которую указал А. Г., свидетельствует о востребованности каждого в ходе целостного осмысления такого сложного феномена, каким является мораль.

**Назаров Владимир Николаевич** (Тульский государственный педагогический университет имени Л.Н. Толстого, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии). В своем выступлении я хотел бы проанализировать историко-этическую концепцию А. Г. Я был свидетелем того, как она зарождалась и развивалась на протяжении почти 50-ти лет, со времени первого чтения А. Г. спецкурса по истории античной этики на кафедре этики философского факультета МГУ (1972). Концептуальные контуры историко-этической концепции Гусейнова отчетливо просматриваются уже в «Краткой истории этики» (1987, соавт. Г. Иррлитц). Здесь сформулировано несколько принципиальных положений, определивших ход его дальнейших историко-этических исследований.

Во-первых, это мысль о том, что «западноевропейская этика – далеко не вся история этики и, быть может, даже не лучшая ее часть... Этика Древнего Китая и Древней Индии, арабского средневековья, России XIX в. не только сопоставима, но, вполне может стать, и превосходит уровень соответствующих по исторической параллели этапов западноевропейской этики».

Это положение стало как бы прологом и анонсом «Истории этических учений», вышедшей под редакцией А. Г. спустя 15 лет (2003). Но для того, чтобы осуществился этот замысел, нужна была смена идейной парадигмы, поворот от марксистско-гегельянского европоцентризма к глобальной историко-этической перспективе, которая приоткрылась А. Г. в середине 1980-х гг.

Во-вторых, в «Краткой истории этики» окончательно формируется принцип «*степени конкретности*» изложения историко-этического материала, позволяющий рассматривать этические учения в диапазоне от их углубленной детализации до обзорной схематизации. Свой подход к историко-этическим учениям А. Г. обозначает как принцип «*срединной возвышенности*», «с которой видна вся картина и в то же время можно еще различить ее отдельные фрагменты, а самое главное, хорошо видеть их связь». Так, применительно к истории античной этики, принцип конкретности состоит в том, чтобы «понять ее как единство в многообразии» («Античная этика», 2003).

Впоследствии А. Г. варьирует эту степень конкретности в границах от персоналистической истории мировой этики в «Великих моралистах» (1995)

до общей историко-этической схемы, представленной в докладе «Три стадии европейской этики» (2005), в котором дана триединая схема основных этапов развития европейской этики: «Первоначально этика выступает как учение о добродетелях. На следующей стадии ее преимущественно предметом становятся принципы нравственности. На третьей стадии этика из учения о нравственности трансформируется в ее критику». А «этическая критика», в свою очередь, сменяется появлением исторически новой формы этической мысли – прикладной этики, акцентирующей внимание на поступке как «индивидуализированном и каждый раз единственном акте». А. Г. рассматривает прикладную этику как новую, четвертую стадию развития этики, в которой теория морали непосредственно смыкается с нравственной практикой общества. Эта историко-этическая концепция получила свое четкое выражение и в настоящем докладе А. Г.

Таким образом, историко-этическая концепция А. Г. простирается от персонифицированной истории мировой этики до стадии прикладной этики современного мира и вплотную подходит к *синтетической теории мировой философской этики*.

**Троицкий Константин Евгеньевич** (Институт философии РАН (Москва), кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики). Если принять всерьез утверждение А. Г., что «для адекватного понимания морали надо сменить метод и от рассуждения в третьем лице перейти на разговор в первом лице», то смена метода, начало разговора в первом лице должны касаться и ответа на сам текст, в котором это провозглашается. Так передо мной встал вопрос, каким образом передать отношение к этому тексту в первом лице.

*Первый* и распространенный подход, в рамках которого я мог бы попытаться выразить мое отношение к тексту – критика. В широком смысле критикой считается почти любое умозаключение или суждение оценочного характера. Выдвижение на передний план критики не соответствовало главному пафосу работы А. Г., как я его понял, а тем самым не удовлетворяло моему стремлению ответить в первом лице. А. Г. пишет об индивидуальном и единичном поступке, а я бы, приняв критический подход, попытался выступить со своими оценками с позиции «третьего лица».

*Второй* подход, по которому порой происходит отнесение к тексту, это полемическая реакция. Полемика – это интеллектуальная брань, словесная битва, где критика используется как оружие. Задача в полемике не просто подвергнуть критике, а обезоружить противника, нанести ему поражение, восторжествовать над ним. Этот подход, разумеется, я, как пацифист, а также как читатель, искренне увлеченный текстом А. Г., серьезно не рассматривал.

*Третий* подход – интерпретация. Это означает объяснение, перевод, разъяснение. Без интерпретации невозможно какое-то понимание и отнесение к тексту. Но если это интерпретация для самого себя, то это одно, а если это интерпретация для кого-то еще, то это совершенно другое, так как в последнем случае пропадает непосредственность отношения к автору и тексту. Посредничество может помочь впоследствии более глубокому личному отношению, но в своих крайних формах при интерпретации пропадает сам автор, на первый план выходит посредник.

*Четвертый* подход – комментарий. Например, если я бы был специалистом по Аристотелю, Канту, Ницше, Марксу или Бахтину, то я мог бы развернуть контекст или привести другие выдержки из этих авторов, как бы дополняя текст доклада «Нравственная философия и этика». Важным признаком комментария является его дистанцирование от текста: текст обращается в неодушевленный объект, который снабжают «техническим аппаратом».

*Пятой* реакцией, на обсуждаемый текст, которую нельзя выделить как отдельный подход – использование обсуждаемой работы лишь как повода для высказывания собственных идей. В этом случае не происходит никакого глубокого личного соотнесения, нет содержательного, заинтересованного ответа.

Все вышеперечисленные реакции за исключением некоторых видов интерпретации основываются на постулировании возможности измерить, сравнить, оценить, расчленить на элементы обсуждаемый текст. В своем выборе я отбросил один за другим указанные реакции, оставив за собой только право немного поинтерпретировать текст.

Работа «Нравственная философия и этика», как я ее понимаю, покоится на трех философских столпах: свобода, личная неограниченная ответственность и ненасилие. Выводить из этой работы какие-то нормы, которые бы принуждали, ограничивали и насильствовали, было бы чуждым ее смыслу. Эта работа не о философской истине, а затем морали, а сначала о морали, через которую только и может открыться философская истина. Часто предполагается, что в философском тексте имеется претензия на окончательную, надындивидуальную истину, имеющую право на санкции и принуждение. Но в работе А. Г., как я ее вижу, с ее движением к истине через мораль, первой моральной и отсюда философской истиной выступает истина ненасилия, открывающая бесконечные горизонты для обсуждения текстов и идей, где не надо бороться во имя некоей объективной и принуждающей философской истины, а можно говорить и отвечать в первом лице.

Вышесказанное основано на моем личном опыте. Я очень четко осознаю, что если бы не было моего морального дела в философии, где я бы отвечал в первом лице, возможность чего я увидел и прочувствовал много лет назад в работах о ненасилии А. Г., то никакого смысла в первую очередь для меня самого в моих занятиях этикой бы не было.

**Соловьев Эрих Юрьевич** (Институт философии РАН, доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории западной философии). В центре моего выступления будет находиться конфликт между тем, что обычно именуется «индивидуальной» и «социальной» этикой. А. Г. выразительно обрисовал эту тему при сопоставлении этических учений Канта и Бентама, но, по сути дела, она была сквозной для его доклада. Насквозь (если угодно, контрапунктом) проходит она и через все теоретическое наследие юбиляра.

В отечественной литературе конфликт «индивидуальной и социальной этики» жестко обозначился где-то с начала семидесятых годов. В своей кандидатской диссертации молодой А. Г. настаивал на том, что мораль появляется на свет *позже общества*: о ее образовании можно говорить лишь с того момента, как само общество развилось (доросло) до признания индивида в его самоцельности и автономии.



Это была совершенно оригинальная позиция, возвышавшая над антитезой «индивидуального» (точнее: персоналистского) и «социального» (точнее: социоцентристского) подхода к морали. Знаменательно, однако, что на фоне социально-назидательной идеологии эпохи застоя концепция А. Г. снова и снова заявляла о себе как особым образом аргументированная версия *персонализма*.

То же можно сказать и о последующих теоретических усилиях, в частности – о прочтении А. Г. нравственно-философской концепции Бахтина.

Я настаиваю на том, что органический синтез персоналистского и социоцентристского подхода к морали, их гармоничное объединение или диалектическое «снятие» принципиально невозможны. Самое большее, на что здесь допустимо рассчитывать, это синкретизм данных позиций, их концептуальное «мирное сосуществование». Задача состоит в том, чтобы, ориентируясь на идеал взаимодополнительности, не бояться паллиативов: терпеливо строить и перестраивать компромиссное нормативное суждение в ответ на вызов конкретных исторических ситуаций.

Существует и нравственная философия, позволяющая обосновать такой взгляд на проблему. Речь идет о *негативной этике*, в отстаивании и разработке которой А. Г. является бесспорным лидером.

Я хотел бы привлечь внимание к одной из невыявленных возможностей негативной этики. Последняя позволяет социально лимитировать ригоризм, к которому логически тяготеет персоналистский образ мысли, но еще раньше – гуманистически (если угодно, «абстрактно гуманистически») лимитирует утилитарно рассчитываемую социальность. Предотвращение тотальных бедствий (опасностей и угроз, нависающих над всем человечеством, над «родом людским») *приоритетно* по отношению к благам, выгодам, интересам, которыми озабочены отдельные государства, этносы, классы, сословия или корпорации. Двадцатое столетие с его запредельными технонаучными возможностями, мировыми войнами и тоталитарными режимами (столетие, в котором, как гениально отчеканил М. Булгаков, человек стал не просто смертной, но *внезапно смертной* тварью) делает этот приоритет очевидным и неоспоримым.

**Тищенко Павел Дмитриевич** (Институт философии РАН, доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики). В докладе А. Г. представлен фундаментальный опыт осмысления начал морального сознания и во времени (историческая рефлексия), и в бытии (философско-антропологическая рефлексия в контексте идей М.М. Бахтина). Опираясь на опыт биоэтики и собственные размышления, выскажу несколько соображений о необходимости расширенного (в сравнении с тем, что представлено у автора), толкования предпосылочных для философии нравственности представлений о моральном сообществе, человеке и человечестве.

Рассуждения А. Г. о началах формирования морали изначально отягощены традиционным пониманием общества как системы человеческих индивидуальных личностей. Такое понимание сложилось в Новое время. Если мы посмотрим на реальную историю нормативного самопонимания человеческих сообществ, то увидим, что в началах истории общество включало в себя не только людей, но, благодаря всеобщему анимизму, всю причастную к жизни человека предметность в целом (поля, леса, реки, болота, отдельные растения и т. д. и т. п.),

богов и стихий. В докладе «Общечеловеческие корни идеализма» (1909 г.) священник Павел Флоренский описал мировоззрение крестьян, в котором морально-ценностное отношение к природе составляет основу жизни и деятельности людей. Эволюция морального сознания сегодня осуществляет (в определенном смысле) возврат к архаичным началам, ставя вопрос об экологической этике, этике отношений к животным (вплоть до микробов), к машинам с искусственным интеллектом («моральные» машины, машинная «этика»). Одновременно возникают социологические теории, в которых вместо человеческих «субъектов» («Я» позиций) действуют сетевым образом связанные «акторы» самой разной природы (Б. Латур). Возможно, что по принципу дополнительности необходимо будет персоналистскую идею нравственной личности восполнить идеей обладающего моральной ценностью «актора». Тем самым, вспомнив свои начала, возможно будет обеспечить моральные основания человеческого бытия вне собственно человеческих, межличностных отношений. Патоцентризм идеи морали Дж. Бенстама, в отличие от антропоцентризма И. Канта, может в этом отношении оказаться более уместным.

Но даже если согласиться с антропоцентрическим ограничением морального сообщества сообществом людей, то в исторической экспозиции развития морального сознания центральным (предпосылочным) был и остается вопрос – о ком мы говорим, произнося слово «человек»? Что это за реальность – «человечество» в моем лице и лице другого? Мне представляется, что для философии нравственности этот вопрос один из центральных. К сожалению, он в докладе А. Г. развития не получил. В исторической перспективе легко заметить, что «человек» по своей сути представляет изменяющийся концепт, границы которого устанавливаются в результате напряженной политической борьбы. В литературе наиболее обсужден и широко описан вопрос о борьбе женщин за свои общечеловеческие права. За право признаваться в качестве полноценного «человека». Для феминизма вопрос до сих пор не закрыт. Концепт «человека» – это исторически особенная политическая конструкция, изменчивость которой должна быть понята в контексте нравственной философии как морально ответственная проблема признания некоторого существа человеком.

Концепция А. Г. выражает также традиционный для отечественной философии «акмеизм» в трактовке человека, фокусировку на максимальной выраженности человеческих качеств, человеке как личности. В результате возвышенности концептуальной установки автора из теоретического обзора выпадает огромная часть «человечества» – дети и подростки всех возрастов (прежде всего с «особенностями» развития), умирающие дети и подростки, недееспособные старики, люди с психическими отклонениями и др. Наше ответственно поступающее «Я» не встретит в этих «других» «своих», оно попросту их не встретит, не заметит. В биоэтике есть наработанные *практические* подходы к восполнению моральной субъектности этих людей, есть острейшие нерешенные проблемы, которые должны быть осмыслены в системе нравственной философии. Но для этого концепты «человека» и «человечества» должны быть переосмыслены, поняты как перманентно становящиеся в «зонах фазовых переходов» (Б.Г. Юдин) в начале жизни между *еще* нечеловеческим существованием и собственно человеческим, в конце жизни между

человеческим и уже нечеловеческим, на границе человек-животное и человек-машина, разума и безумия.

В философии нравственности границы морального сообщества должны быть концептуально осмыслены как динамически изменчивые, как утверждающиеся морально ответственным поступком признания (непризнания) «другого» в качестве морального субъекта... или, возможно, морально признаваемого «актера».

**Хафизова Наталия Алексеевна** (Пермский национальный исследовательский политехнический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права). Мое размышление было спровоцировано лейтмотивом доклада А. Г. – мыслью о периферийности, вторичности *другого*. Подобное отношение более, как мне видится, соответствует эгоцентрической (эстетической) позиции, нежели этической.

С одной стороны, я согласна с тем, что поступок есть манифестация морального самосознания: Я – источник, центр своих решений, поступаний и ответственности за них. В этом смысле, моральное сознание непременно начинается с внутренней детерминации и продолжается в моральном творчестве самоограничений (негативная этика) и позитивного содержания. Своим поступком Я действительно ставит себя на кон, подобно ницшевскому сверхчеловеку или батаевскому суверену, что соответствует идее не-алиби в бытии (М.М. Бахтин).

С другой стороны, данная центричность, будучи *необходимым* основанием моей моральности, не является достаточной для полноценности последней, в том числе и потому, что Я (моя субъектность) является необходимым основанием не только поступка, но и эстетических, а также религиозных переживаний и актов.

*Достаточным* основанием актуализации морального сознания личности и его поступка является *другой*, провоцирующий возникновение моральной ситуации, в которой тот переживается как *событие*. Событие (М. Хайдеггер, А. Бадью) – это итог подлинной *встречи*, в которой происходит надрыв ткани личностного бытия вторжением *другого/иного*, что переживается как зов, призыв, как нарушение личной границы, непременно актуализирующие моральное творчество – ответ, предполагающий моральный выбор и внутреннюю детерминацию.

Конечно, в докладе тоже проводится мысль о том, что содержание поступка связано с *другим*. Однако, думаю, полноценности морального действия возможно добиться лишь тогда, когда этот другой хоть и переживается как иной, но при этом – в качестве центра, а не периферии, ибо если Я – источник поступка, то *другой* (либо сам по себе, либо в согласовании с заботой автора действия и о самом себе тоже) – его цель. *Другой* непременно должен учитываться в материи поступка как цель-сама-по-себе (И. Кант), если же он воспринимается как вторичное, то здесь можно столкнуться с реальными опасностями.

Во-первых, когда *другой* становится в поступке *частью моего мира*, то другой, по сути, низводится до уровня ребенка, не-человеческого живого, даже вещи, которые оказываются в сфере моей ответственности по принципу «мы в ответе за тех, кого приручили». Однако Я отвечает только за свои решения

и поступки, иначе человек, не замечая своей горделивости, натягивает на себя маску Бога, а ведь даже Бог, как он мыслится в мировых религиях, освобождается человеком от ответственности за наличие зла в созданном им мире.

Во-вторых, если *другой* – периферия, а Я – единственный центр, то моральный субъект мыслится запертым внутри своей экзистенциальной колеи, он предстает этакой закрытой монадой, замыкающей тем самым на себя всех и вся. В данной онтологии субъекта все *другие* становятся для него бытийным мерцанием, осколками, отголосками, и возникает вопрос: а как я вообще могу в такой ситуации поступать, чтобы, как минимум, не множить зло?

Третья опасность выражена в том, что я как безусловный центр морали попадаю в соблазн универсализации принципов и ценностей своего отношения к другому, иницирую их перевод в статус общезначимых (даже общеобязательных). Так возникает этика абсолютов.

Поэтому я считаю важным любого *другого* переживать в качестве центра, тогда первейшая моральная задача приобретает следующий вид: формулирование самозапретов, проявляющих границу между мной и всегда *иным* другим, а также задающих пределы и содержание моей активности; граница и получает статус *абсолютной* значимости в отношениях.

Таким образом, если *другой* – тоже центр, то все нормы – относительны, абсолютна только граница, являющая себя в идеях *уважения достоинства и невредения*, гарантирующих, в свою очередь, сохранение *другого* в качестве морального центра.

**Коваль Екатерина Александровна** (Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России) в г. Саранске, доктор философских наук, профессор кафедры правоохранительной деятельности и исполнительного производства). В текстах **А. Г.** встречаются образы морали, подчеркивающие ее необходимость. В статье 2009 г. «Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе)» используется метафора «тиски морали», а в юбилейном докладе **А. Г.** в 2019 появляется «колесо морали», из которого человек не может вырваться. Такие образы морали наталкивают на экзистенциальные размышления об обреченности и заброшенности в мир. Если понимать нравственную философию как первую философию, то, в самом деле, человек не может не быть и не может не поступать. Но возникает ряд вопросов. Человек не может вырваться из тисков и колеса. А надо ли? А должен ли? А хочет ли?

Ведь мораль – это свобода. Со свободы в морали все начинается, и к ней же стремится. Свобода – альфа и омега поступка. Но как соединить образ свободы с колесом, из которого не вырваться? Возможно, речь идет о двух разных аспектах морали – общественном и индивидуальном. Общественная мораль – сфера императивного, общезначимого, универсализуемого; сфера нормы. Индивидуальная – сфера уникального, неповторимого, бытийного; сфера поступка. Норма выглядит как ограничение, бремя, иго. Поступок, наоборот, – само бытие, жизнь, действие из себя. Но так ли страшна норма, так ли безучастна и навязчива? Как вообще поступающее «я» работает с нормой?

«Я», воспитанное в человеческом обществе, социализированное, не может быть незнакомо с нормами морали. Конечно, знание о норме не гарантирует

поступков, совершенных в соответствии с ней. Но такое знание делает невозможным возврат к состоянию, когда о норме ничего не было известно. Ребенок, узнавший, что лгать нельзя, может лгать и получив это знание, но отношение к собственной лжи меняется. Можно предположить, что это связано с особым процессом преобразования нормы в поступке.

«Я» преобразует норму, оценивает ее, привносит уникальное в универсальное суждение, совершает единственный в своем роде ответственный поступок, снова и снова – всю жизнь – занимается моральным нормотворчеством. Моральная норма, в отличие от иных типов социальных норм, не дана в готовом виде. Это не лекало, которое можно приложить к конкретной ситуации и посмотреть, не выходит ли что-то за границы возможного и допустимого. Моральная норма – это отношение «я» к другому, к третьему, к себе, к миру. Если это и тиски, то не те, из которых «я» не может вырваться, но инструмент, который в умелых руках трудолюбивого и ответственного индивида позволяет зафиксировать себя в поступке, чтобы рука не дрогнула, когда «я» ставит свою подпись под ним.

«Я» – нормотворец, поскольку задавать общезначимые стандарты нельзя механически, путем педантичного повтора одного и того же. И другой – нормотворец, берущий на себя ответственность за все, что говорит и делает.

При этом ни «я», ни «другой» – не выдумывают нормы. Общезначимые стандарты появляются из ответственного бытийного уникального опыта, общепринятых суждений о добре и зле, индивидуальной рефлексии об этом. Нормотворчество – весьма ресурсозатратный процесс, для него постоянно требуется сила – воли, разума, чувства, жизни... Откуда она берется? Где та нравственная Иппокрена, откуда можно почерпнуть искомое? В христианском миропонимании даже Бог сотворил мир не из Себя, а из ничего. Должен ли человек конструировать нравственный мир из себя и может ли? Не надорвется ли нормотворец, держащий на плечах целое звездное небо?

«Я» у **А. Г.** – не надорвется, сможет, потому что «я» – центр мира поступка, а другой – только «свой чужой». И если Ф.М. Достоевский в своем символе веры остается с Христом, то **А. Г.** в своем – с поступком и поступающим.