УДК 1:17

Парадоксы морального добра и специфика моральной регуляции

А. П. Воеводин, доктор философских наук, профессор*

Рассматривается проблема своеобразия морального регулирования в свете критики рационалистических концепций морали. Предлагается сенсуалистическая трактовка морального добра, моральной нормы и морального регулирования.

Paradoxes of Moral Good and Specificity of Moral Regulation

A. P. Voevodin, PhD., Professor

The problem of originality of the moral regulation is examined in the light of criticism of rationalistic conceptions of moral. Sensibility's interpretation of moral good, moral norm, moral regulation is offered.

Среди нерешенных теоретических проблем в объяснении механизмов социальной регуляции (См. [1]) загадка своеобразия морального регулирования поведения людей в обществе выделяется своей исключительной сложностью. Приходится констатировать, что, несмотря на множество философских, сциентистских, дидактических, религиозных, обыденных и прочих интерпретаций морали, все они, во-первых, не отличаются принципиальным разнообразием и сводятся в основном к натуралистическим, религиозным и рационалистическим («благоразумие», «долженствование», «разумный эгоизм») интерпретациям так называемого «нравственного поведения»**, а во-вторых, в большинстве своем являются созерцательными, служат теоретическим оправданием сложившихся в обществе порядков и, за исключением, пожалуй, «теории интереса» и «морального реализма», мало затрагивают реальные психофизиологические и культурные причины движения людей в обществе. Закономерным логическим следствием созерцательно-гносеологического подхода к проблемам морали явилось отрицание Дж. Муром самой возможности ее теоретического исследования. К похожему выводу пришел и Л. Витгенштейн в своей «Лекции по этике», когда утверждал, что

мораль не умещается в языке и о ней, как о религии, можно только молчать. Современная ситуация в этике, по мнению А. А. Гусейнова, «выглядит как отступление, интеллектуальная капитуляция» [3, с. 239–240].

Вместе с тем предлагаемые мыслителями те или иные теоретические варианты интерпретации морали странным образом оказывали колоссальное влияние на определение вектора социальной эволюции и в непосредственной нравственной практике нередко составляли глубинные смыслы глобальных социокультурных трансформаций. Попытки воплощения в социальной жизни рекомендаций «теоретиков от морали» неизбежно заводили общество в историко-культурные тупики аморализма (софисты, киники), аскетизма (стоицизм, монашество), джайнизма, христианской инквизиции и крестовых походов, разумного эгоизма и утилитаризма, нравственных экспериментов в строительстве коллективистской морали социализма, китайской «культурной революции» и пр. Под теоретическими лозунгами борьбы за справедливость происходили все общественные перевороты, но всякий раз их плодами незаслуженно пользовались те, кто меньше всех был их достоин. И тем не менее поиск совершенных гуманистических идеалов, их непосредственного воплощения во взаимоотношениях людей в процессе нравственного самосовершенствования человечества не прекращается ни на минуту и составляет самую сердцевину социокультурного и антропологического прогресса.

* Заведующий кафедрой философии культуры и культурологии Восточноукраинского национального университета имени Владимира Даля, г. Луганск, Украина.

** В данной публикации понятия «мораль» и «нравственность» употребляются как взаимозаменяемые.

Очевидно, что конкретные результаты нравственного развития во многом предопределяются глубиной теоретической рефлексии моральных коллизий и, соответственно, способом осознания и характером решаемых задач, что, в свою очередь, зависит от уровня развития теории и концептуального подхода к пониманию сущности морали. Доминирующая на протяжении всей истории европейской культуры формулировка основной проблемы морального самосознания человека находится в плоскости долженствования и сводится к противопоставлению реального «поведения» индивидов тому, как они должны себя вести [4, с. 48]. Трудно согласиться с такой абстрактной постановкой задачи, поскольку ее «перевод» в практическую сферу сталкивается не только с небрежностями в определениях (например, что означает слово «поведение», или какой «долг» автор имеет в виду – собственно нравственный или экономический, правовую обязанность или должное исполнение религиозного ритуала, соблюдение грамматической нормы или адекватность медицинского предписания и т.п.), но и с предзаданной безразличностью к конкретному содержанию нравственных конфликтов, образующих неустрашимую сферу существования человека. Закономерным следствием экстраполяции противопоставления «должного и сущего» в соблюдении любой культурной (человеческой) нормы является фактическое растворение морали во всех сферах социальной жизни, номинативное обозначение ее как якобы всеобщего и универсального социального регулятора.

Абстрактность подобного понимания морали в современной этике особенно очевидна на фоне отсутствия какого бы то ни было теоретического представления о *собственном предмете морального сознания*. Известно, что наряду с политикой, правом, религией, искусством мораль является одним из важнейших способов социальной регуляции. Во всяком случае, это декларируется в большинстве источников. Но в то же время вопрос о том, *что познаёт и что регулирует* мораль, каково предметное содержание и психологическое своеобразие *моральных образов*, чем моральная регуляция отличается, например, от политико-правовой, в современных исследованиях практически не обсуждается. Кроме банальностей вроде «Мораль (...), нравственность – один из основных способов нормативной регуляции действия человека в обществе» [5, с. 17], которыми переполнена отечественная литература, практически невозможно отыскать исследования подлинного объекта и своеобразия моральной регуляции. Ссылки же на «нормы», «массовые привычки» или «общественное мнение» [Там же, с. 18] также мало что проясняют. Ведь главное

не в том, чтобы в интерпретации морали сослаться на нормы, ибо нормативность есть неустранимая характеристика любой сферы бытия человеческой культуры, а в том, чтобы объяснить, чем нравственная норма отличается от правовой и прочих культурных норм, каково ее подлинное предметное содержание и в чем состоит специфический характер человеческого движения в процессе ее выполнения. Задача объяснения специфичности форм и способов осуществления морального регулирования индивидуально-конкретных форм движения людей в обществе, на наш взгляд, как раз и является основным вопросом теории морали. В условиях глобальной гуманизации социальных отношений назрела настоятельная необходимость перехода от умозрительно-абстрактных этических теорий к конкретным психофизиологическим и культурологическим исследованиям морали. Без этого невозможно построение научно обоснованной теории нравственного воспитания и, соответственно, определение перспектив нравственного развития общества. Как взволнованно акцентирует А. А. Гусейнов, среди современных философских проблем самой важной и самой насущной является создание новой философии морали: «Всё кругом кричит о том, что мы нуждаемся в новом понимании, новом философском образе морали» [3, с. 262].

Социальная регуляция внешне обнаруживает себя в культурно-нормативном оформлении движения людей. Социальные регулятивы внешне предстают как культурно оформленные «программы-сценарии-ритуалы» социальных актов в определении вектора и способа конкретного человеческого действия. Все собственно человеческие действия суть культурные исполнения. Каждое действие помимо социальной формы имеет свою непосредственную причину, мотив или стимул. Источником социальной активности, побуждающим людей к действию и определяющим направление социальных преобразований в социальной философии, научной социологии и социальной психологии, принято считать социальные интересы.

Интерес – психологический образ, побуждающий к действию. Интересы конкретного индивида формируются на основе врожденных биологических потребностей, которые под давлением культурной среды претерпевают дальнейшую модификацию и трансформацию в соответствующие уровню развития общества культурные формы. Совокупность интересов устанавливает ценностные доминанты картины мира – социальные предпочтения и основную сферу деятельности индивидов. Психологическая структура интереса складывается из перцептивно-чувственного или абстрактно-символического образа и эмоции, со-

ответствующей значимости оцениваемого объекта (явления) в жизни человека и общества. О своих интересах люди узнают по эмоциональной окраске образов. По мнению специалистов в области психофизиологии эмоций П. В. Симонова, Я. Рейковского, Г. Х. Шингарова, эмоции являются формой представительства потребностей в коре головного мозга: оценивают биологическую и социальную значимость воспринимаемого объекта и стимулируют деятельность организма в соответствующем направлении. Эмоции являются естественной формой психологического обнаружения (переживания, внутреннего ощущения) потребности или интереса, а следовательно, культивируемым культурно-психологическим органом выстраивания и стимулирования нужных обществу форм социальной активности людей. Задача социального регулирования как раз и заключается в формировании у людей нужных обществу стандартов чувствования и стереотипов телесного движения, обеспечивающих адекватные и ожидаемые способы разрешения социальных конфликтов.

В ракурсе обозначенной темы сказанное означает, что суть проблемы и главный недостаток рационалистической этики заключается в том, что одно лишь эпистемологически осознанное знание о должной норме вовсе не обеспечивает ее автоматическое выполнение. Для этого нужно еще эмоционально окрашенное желание хотеть (или не хотеть) ее исполнять — *volens non destituere* («нельзя заставить желать»). Отсюда следует, что в нравственном регулировании деятельности людей эмоции значат больше, чем абстрактные представления о долге и других этических категориях: человек может знать нравственную норму, но не выполнять ее, и наоборот — рационально не осознавать нравственный смысл своей деятельности и, тем не менее, поступать нравственно. Еще Аристотель писал, что от нравственного поступка люди получают нравственное удовлетворение, а безнравственные поступки причиняют страдание, заставляют людей мучиться. Но *что* представляют собой нравственные чувства, как они возникают и как действуют, является *terra incognita* для современной рационалистической этики. Вздорная забота о превратно понятой «понятийной чистоте» категориального аппарата, отнесение этики исключительно к наивысшей сфере философского знания накладывает предзаданное табу на привлечение возможностей психологии в интерпретации морали. Кроме того, в канонах рационализма не существует надежной теории эмоций, последние зачастую рассматриваются как случайный и субъективный эпифеномен, будто бы искажающий результаты познания, тогда как в действительности очевидна всеобщность и социокуль-

турная обусловленность социальных чувств, что явно противоречит исходным установкам гносеологической робинзонады. Цель публикации как раз и состоит в преодолении гносеологического канона рациональности и парадигмальной «зашоренности» философской этики, построении сенсуалистической интерпретации морального регулирования конфликтов людей в обществе.

Как уже было сказано, социальное регулирование представляет собой императивное определение культурных форм человеческих интересов (стандартов чувств) и соответствующих конкретных способов (норм, форм движений индивидов) для их удовлетворения. Моральное регулирование не составляет исключения. Оно также связано с реализацией нравственных интересов и специфических форм их удовлетворения. Вся загвоздка в том, чтобы правильно понять и интерпретировать «*нравственный интерес*». Очевидно, что смысл нравственного интереса состоит в соблюдении нравственной нормы, которая исходно ориентирована на удовлетворение *чужих* (общественных, всеобщих) *интересов*. Ее парадоксальность ярко обнаруживается в сравнении с правовой нормой. Если правовая норма устанавливается принудительно и связана с защитой и удовлетворением ключевых интересов доминирующих слоев общества, то нравственная норма определяется индивидом самостоятельно и требует от индивида *добровольного самопожертвования* в процессе реализации общественных интересов. Главная загадка этики как раз и состоит в объяснении кажущейся «*абсурдности нравственных норм*». Как гласит предание, Сократ, находясь в военном походе и размышляя о причинах, побудивших его принять в нем участие, застыл в недоумении, пораженный внезапно сделанным открытием — *требования морали противоречат личному счастью (интересу)*. Разум требует поступать расчетливо, с выгодой для личного благополучия, а нравственная норма требует отказа от личного счастья в пользу других людей и общества: «Если люди поймут, что благо полиса выше их личного блага, то и полис будет цел, и люди будут счастливы». С точки зрения конкретного индивида парадоксальность морального регулирования состоит в том, что *содержанием нравственной нормы является чужой (общественный) интерес*. Суть «золотого правила нравственности», в том числе и кантовского категорического императива, как раз и заключается в соблюдении и защите общественного интереса. Его максималистски заостренным и гипербололизированным выражением могут служить общественные и антропологические идеалы коммунизма как образца нравственного общества, в котором нет господства эгоистических частных инте-

ресов и, соответственно, для их защиты нет государства, эксплуатации и политической борьбы. Понятно, что на другом полюсе социальной регуляции находится политико-правовое обеспечение доминирования частного интереса, выражаемое в содержании правовой нормы. Мораль и право представляют собой два основных социальных регулятора, регламентирующих социально оправданные способы разрешения конфликтов социальных интересов. Их объективное отличие друг от друга объясняется направленностью и соответствующим способом разрешения конфликтов.

Коллизия правовой и нравственной норм начинается со времени разложения первобытной коллективной собственности, обслуживающих ее традиционных регулятивов (обычай, ритуал), возникновения частного интереса и появления специальных форм регулирования конфликтов индивидуальных и общественных интересов. С возникновением государства и установлением социального неравенства (иерархии) удовлетворение индивидуальных интересов в насильственном присвоении результатов чужого труда обслуживается правом и выражается формулой: «Я господин, а вы — мои подданные». Поэтому исполнение правовой нормы зиждется на угрозе применения насилия: «закон мстит», «закон преследует», а политическая борьба имеет своей целью захват власти и установление «законного господства», в том числе и установление новых норм (законов), новых форм организации движения людей с целью подчинения их для удовлетворения основных интересов господствующего класса. Напомним, что господство, в определении К. Маркса, есть не что иное, как «способность одних людей мирно (т. е. законно! — А. В.) наслаждаться кровью и потом других». В принудительном перераспределении ресурсов в пользу интересов отдельных лиц кроется глубинная основа существования государства, прежде всего как *насильственно созданной и насильственно сохраняемой общности людей*, а затем уже — как специально созданной для этого *машины* власти и принуждения. Форма государства — монархия или демократия — в данном случае не имеет принципиального значения, поскольку никакая демократия не может обеспечить адекватного представительства и, соответственно, подлинного равенства и защищенности интересов всех социальных групп.

Но общество не может строиться исключительно на насилии. Потребность в реализации и защите родовых, коллективных, общественных интересов вызвала к жизни мораль, или социальный регулятор, *предметом которого являются такие конфликты интересов, разрешение которых возможно лишь на основе бескорыстного поведения*, то есть добро-

вольного отказа от личного блага в пользу общественного. Смысл, или, как говорили древние греки, *agete* (социальная функция, высшее предназначение), морали — в создании культурных и психологических механизмов, обеспечивающих возможность и необходимость добровольного самопожертвования личным интересом в пользу общественного, личным счастьем в пользу чужого благополучия. В отличие от «мстительности закона», исполнение нравственных норм подкрепляется «о-добрением» и «благо-дар-ностью». Мера «нравственной вменяемости» человека как раз и определяется границами его способности к бескорыстному самопожертвованию. Поэтому основная загадка этики связана с ответом на вопрос: *как возможно самопожертвование?* Почему люди жертвуют личным счастьем в пользу общественного, как удается индивиду «наступить на горло собственной песне», отказаться от личного блага в пользу блага другого индивида, других людей, общества в целом? Обратной стороной этой загадки является еще более сложная проблема: если столкновения интересов всегда уникальны и единого правила для их разрешения не существует, то каким образом индивид узнаёт, когда, сколько и в какой форме нужно жертвовать? Почему это его субъективное определение нормы странным образом претендует на статус общечеловеческой максимы, единственно возможного и абсолютно верного решения? Как индивид вообще может знать нравственные нормы, если не существует систематизированного справочника или свода нравственных норм для всех случаев жизни, а все исторические попытки их рациональной кодификации и описания в логических абстракциях в нравственной практике всегда оборачивались аморализмом, насилием и жестокостью в принудительном подчинении людей для их выполнения?

Смысл морального познания вовсе не в том, чтобы узнать устройство конкретной вещи или мира в целом. Это дело эпистемологии. Предметом морального сознания, как и права, являются социальные конфликты интересов. Поэтому ключевым элементом морального познания является способность индивида уметь распознавать кроме своего собственного еще и чужие интересы. Для того чтобы осознать и разрешить нравственный конфликт, нужно, как минимум, *знать свой и чужой* (общественный) *интерес*, а также предмет притязаний интересов, чтобы иметь возможность *сравнить и оценить* обоснованность и масштаб (величину) интересов.

Сложность состоит в том, что интересы сами по себе, предметно не существуют, а являются составным побудительным элементом практического сознания, психологическим органом, обеспечивающим целенаправленную деятельность индивидов.

Каким же образом человек может знать (или ощущать) то, что находится не в его теле, а в психике иного организма, и воспринимать чужое как свое? Следует признать, что в современной теории отсутствуют сколько-нибудь разработанные категориальные или психологические схемы описания данного процесса. На поверхности находятся лишь понятия, которые иногда используются для характеристики художественного познания и эстетического восприятия нравственных конфликтов, — «уподобление» и «сопереживание» (См. [6], с. 258–260 и [2], с. 246–247). *Уподобление* означает неустранимую характеристику индивида как субъекта — способность жить чужими интересами и двигаться по законам чуждых телу индивида вещей, точнее, заботиться о них так же, как о собственном теле. Особенно ярко это проявляется в детских играх, театральных инсценировках, имитациях, познавательных моделях и экспериментах, профессиональном совершенстве человеческих движений. В некоторых профессиональных, ориентированных на победу видах деятельности, таких как, например, шахматы или военное искусство, уподобление играет ключевую роль и направлено на использование информации о предполагаемых действиях соперника для утверждения собственного интереса. Кроме человека, ни одно другое живое существо не является субъектом, не создает специальные вещи для «увеличения мощности» собственных органов и не обладает способностью жить по законам таких вещей, как по законам собственного тела.

В нравственном конфликте уподобление как элементарный способ практического (ценностного) познания представляет собой способ узнавания чужих интересов: это психологическое моделирование возможных реакций других людей с целью получения информации об эмоциях (интересах), которые люди могут испытывать в результате моих действий. Посредством уподобления («поставь себя на чужое место») осуществляется возможность интуитивного узнавания предполагаемых эмоциональных реакций других людей, а с ними интенсивности и направленности чужого интереса: как будут реагировать на мои действия другие люди? Сказанное означает, что само по себе уподобление не бывает изначально нравственным и может быть использовано во вред другим людям. Поэтому собственно нравственное уподобление, а с ним и подлинно человеческое сопереживание как атрибутивная форма морального познания, появляются у индивида с возникновением нравственных чувств «добра» и «зла», которые в индивидуальной психике являются специфически моральным способом рефлексии «чужих» интересов.

Кричащим теоретическим недоразумением, если не сказать недомыслием, наблюдаемых этических теорий является неправомерное отождествление *личного* (эгоистического) и *чужого* (нравственного) добра и зла. Добро и зло не существуют предметно, персонифицированно в виде вещей или особых сущностей типа Деда Мороза или Бабы Яги. Аксиологическая атрибуция добра и зла интерпретирует их как оценочные инструменты сознания, как процедуры отнесения оцениваемой предметности к положительному или отрицательному полюсу в картине мира. В основе аксиологической интерпретации событий находится утилитарно-практическое отношение и, соответственно, утилитарная, а в сущности — телеологическая оценка вещей и событий. Поэтому изначальная характеристика добра или блага находится в плоскости утилитарных отношений, и онтологически добро определяется как наличие материальных ценностей, а зло — как их отсутствие или угроза их существованию: мое личное добро — это то, что у меня есть («нажитое добро», богатство, «блага»), а мое личное зло — это то, что угрожает моему «благо-получ(ен)-ному» существованию. Обыденное сознание эгоистически ориентировано и не различает «добро-для-себя» и «добро-для-другого». Эгоистическим обывателем «добро-для-другого» оценивается как конкурентная угроза (зло) получению «добра-для-себя». Свое теоретическое выражение отождествление эгоистического и нравственного добра и зла получает в оправдании индивидуализма в рационалистических этиках «благоразумия», «разумного эгоизма», «утилитаризма». Подобное возведение утилитаристски и эгоистически понятого добра в ранг теоретического императива закрывает путь к пониманию подлинной сущности морального регулирования и способу установления моральной нормы, является «теоретическим оправданием» эгоистически калькулируемых способов узнавания, сколько и в какой форме нужно жертвовать своим добром в пользу чужого и нужно ли вообще жертвовать. По поводу индивидуалистских интенций буржуазного гуманизма и теорий «разумного эгоизма» А. Швейцер как-то горько заметил: «Всегда найдется человек, который захочет доить корову, кормят которую другие».

Вопреки расхожим эгоистическим концептам добра и зла, в действительности в сознании нравственно вмняемого человека имеются не одна, а две формы существования добра и зла — *эгоистическая* и *нравственная*: свое (эгоистическое) добро и зло и чужое (нравственное) добро и зло, два добра и два зла. Первичными являются эгоистические формы. Ребенка изначально учат любить себя, различать удовольствие и неудовольствие, стремиться

к удовольствию и избегать неудовольствия. Соответственно, первичные формы сознания являются ценностными образами и связаны с эмоциональным отнесением образов в психике к положительному или к отрицательному полюсу в индивидуальной картине мира. Эгоистический смысл добра зиждется на удовлетворении личных интересов и состоит в удовольствии от удовлетворения личных интересов либо в удовольствии от оценки предметного мира как способного к возможному удовлетворению личных интересов в будущем. Таким образом, сенсуалистически понятая интуиция добра представляет собой обобщенное эмоциональное состояние по поводу оценки условий жизни индивида, а категории этики (в данном случае «добро») суть названия нравственных чувств*.

Нравственное добро формируется на основе утилитарно-эгоистического добра, является его дальнейшим развитием, эмоциональным обобщением и «эмоциональной абстракцией». Нравственное добро появляется вместе со способностью индивида различать свои и чужие интересы в процессе «переноса» личных эмоций на нужды чужого тела и установления условнорефлекторной связи между чужим удовольствием (неудовольствием) и собственным удовольствием (неудовольствием). Педагогическим инструментом или социально культивируемым способом эмоционального обобщения и формирования такой связи служит «золотое правило» нравственности: «По отношению к другим людям поступай всегда так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе». Возникающее в процессе подобного переноса эмоции нравственное чувство есть мое собственное, личное чувство, оно «живет во мне», но содержанием его являются не мои, а чужие интересы, интересы чужого тела (общества). Появление нравственного чувства является результатом эмоциональной абстракции личного блага в переживание блага как такового, как присущего всем блага и формирования на этой основе способности индивида переживать чужие интересы как свои собственные. В описываемом процессе уподобление трансформируется в «сопереживание», а с ним появляются и специфические «моральные образы» —

* В отличие от иррационализма натуралистических «теорий врожденного нравственного чувства» в предлагаемой концепции нравственные чувства понимаются как культурно и общественно воспитываемые чувства, а этические категории добра и зла, как, впрочем, многие другие логические абстракции в сфере морали (совесть, долг, справедливость, равно как и пороки, зависть, ревность, тщеславие и пр.), рассматриваются как названия типичных нравственных чувств, соответствующих типичным ситуациям нравственной практики.

переживание чужого счастья или горя как своего собственного, позволяющие индивиду осознавать нравственный смысл своего поведения.

Исходными и простейшими моральными образами являются нравственные чувства добра и зла. Их парадоксальность состоит в том, что в отличие от утилитарно понятого эгоистического добра *нравственное чувство добра* представляет собой удовольствие от удовлетворения не своего, а чужого интереса, *радость при виде чужого благополучия*. Это удовольствие от самопожертвования, удовольствие оттого, что, образно говоря, «мои конфеты ест другой». Соответственно, *нравственное чувство зла* также является эмоциональным обобщением и абстракцией страдания и, будучи «перенесенным» на других людей, парадоксальным образом обнаруживается как *страдание при виде чужой беды*. В отличие от порочности эгоистически окрашенной, испепеляющей душу мстительной злобности или самодовольно торжествующего злорадства, нравственное чувство зла является положительным и добродетельным нравственным чувством, без которого невозможно полноценное познание и представительство чужих интересов в психике индивида и, как следствие, нравственное сочувствие чужому горю, сострадание и самопожертвование. Незаменимое значение позитивного образа морального зла состоит в том, что в нравственном развитии человека нравственное чувство зла служит исходным моментом в формировании чувства вины (греховности) и в дальнейшем в христианской культуре трансформируется в чувство совести как страдания от зла, которое человек сам причинил кому-либо или может причинить, а также является неустранимым составным элементом более сложных и высших нравственных состояний, таких как нравственная ответственность, долг, дружба, любовь, патриотизм и др.

Появляясь в результате эмоционального обобщения и типизации, нравственные чувства добра и зла могут быть экстраполированы не только на конкретного близкого человека, детей, родителей, но и на более отдаленные сообщества людей, вплоть до общества в целом. Именно по этой причине мораль полагают наивысшей человеческой ценностью, в которой экзистенциально проявлена самая суть или смысл человеколюбия, гуманности и человечности как таковой. Именно по этой причине политики все чаще оглядываются на нравственные оценки своих политических действий, а политическая организация современных обществ заметно эволюционирует в направлении гуманистических идеалов социализма.

Понимание общественной природы нравственных чувств позволяет объяснить специфику мо-

ральной регуляции, которую нельзя сводить сугубо к рационально понятому должностованию. Гуманистический смысл моральной регуляции состоит в установлении справедливого равенства интересов. Представляя в психике индивида чужие интересы, нравственные чувства позволяют индивиду сравнить их со своими желаниями и таким образом установить степень нуждаемости разных людей. Суть моральной регуляции состоит в сопоставлении эгоистического ощущения добра и зла и нравственных чувств добра и зла с последующим «выравниванием» интересов путем самопожертвования «сильного» в пользу «слабого», более нуждающегося. Это происходит не потому, что индивид осознанно «приказывает себе» уступить другому и мучается, как полагал Кант, пытаясь выполнить свой долг во что бы то ни стало. Большой частью индивид выполняет нравственную норму (долг) из сострадания и с удовлетворением. Это становится возможным потому, что нравственные чувства являются одновременно и средством нравственного познания (оценки), и средством стимуляции (принуждения) к действию. «Нравственная боль» принуждает индивида избавиться от страдания и уступить возможность удовлетворения интереса другому, более нуждающемуся человеку. По мере «затухания» нравственного страдания индивид прекращает оказывать помощь, и тем самым определяется граница самопожертвования, устанавливается нравственная норма справедливого размежевания интересов, которую невозможно было рационально определить заранее, до столкновения уникальных интересов, но которая претендует на общечеловеческую максиму и абсолютное признание. Справедливость как нравственная норма представляет собой меру (границы), в рамках которой индивид может добровольно и безвозмездно поступиться личным интересом. Справедливый человек стремится разделить благо и ущерб таким образом, чтобы люди оказались в равном (но не обязательно в одинаковом) положении. Справедливость как образ моральной нормы есть чувство удовлетворения при созерцании равенства интересов и одновременно есть социально контролируемый способ эффективного психологического «подкрепления» и эмоционального поощрения нравственного поведения.

Неустранимым условием выполнения нравственной нормы становится свобода морального выбора. Без свободы выбора невозможно самопожертвование, а выполнение нормы превращается в социальную повинность или обязанность. Причем ошибочно полагать, что моральный выбор — это «выбор между добром и злом», между моралью и неморалью. Человеку безнравственному нравственный выбор недоступен и ни к чему, поскольку он не на-

ходится в сфере морали. Нравственный выбор делает только нравственно озабоченный человек и исключительно в сфере морали. Суть нравственного выбора состоит в *самостоятельном определении индивидом нравственной нормы, нормы добровольного самопожертвования* — чего, сколько, когда, в какой форме нужно жертвовать. В противном случае нравственное самопожертвование не состоится. Конечно, индивида могут принудить к жертвованию, но в таком случае это будет уже не самостоятельное моральное, а традиционное, административно-правовое, религиозное либо иное регулирование. Как точно сказано поэтом, «обычай деспот меж людей». Вопреки обычаю и традиции, мораль — это такой способ регулирования случайных конфликтов людей в обществе, который осуществляется путем добровольного самопожертвования и при условии свободы морального выбора.

Таким образом, нравственная регуляция — это преимущественно эмоциональная (интуитивная) регуляция, которая, как всякая интуиция, допускает возможность субъективной ошибки в определении чужого интереса и, соответственно, в установлении справедливой границы (нормы) ущемления интересов. Кроме того, сложность ситуации иногда бывает не под силу ее правильной оценке нравственными чувствами. По мнению Аристотеля, «не всегда легко решить, что делать — отдать долг или выкупить отца из рабства?». Поэтому в сложных нравственных конфликтах, когда чувства не в состоянии определить меру самопожертвования, люди прибегают к особому способу рефлексии — рассудительности (*fronesis* — нравственный рассудок), которому невозможно научиться подобно научному (*episteme*) или практическому (*techne*) познанию. Специфика нравственного рассудка, его возможности и задачи в соотношении с нравственными чувствами представляют собой тему дальнейшего специального исследования.

Список цитированных источников

1. *Воеводин, А. П.* Перформативные механизмы социальной регуляции / А. П. Воеводин // *Філософські дослідження: зб. наук. праць Східноукраїнського нац. ун-ту ім. Володимира Даля*. Вип. 12. — Луганськ, 2010. — Ч. 1. — С. 212–231.
2. *Воеводин, А. П.* Эстетическая антропология / А. П. Воеводин. — Луганск, 2010.
3. *Гусейнов, А. А.* Без этики нет философии (Ответы на вопросы журнала «Логос») / А. А. Гусейнов // *Логос*. — 2008. — № 1 (64). — С. 239–240.
4. *Гусейнов, А. А.* Введение в этику / А. А. Гусейнов. — М., 1985.
5. *Дробницкий, О. Г.* Проблемы нравственности / О. Г. Дробницкий. — М., 1977.
6. *Еремеев, А. Ф.* Границы искусства / А. Ф. Еремеев. — М., 1987.

Дата поступления в редакцию: 10.03.2011 г.