**Е. В. Беляева**

(Белорусский государственный университет, [bksisa@rambler.ru](mailto:bksisa@rambler.ru))

**МОРАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ Я И ДРУГОГО**

*Аннотация*: Моральная идентичность не связана с социальной идентификацией; она заключается в переживании моральной субъектности, целостности собственной нравственной личности. Моральная идентичность Я и Другого связаны непосредственно и неразрывно: моральная самость Я узнает и проявляет себя по мере того, как коммуникация с идентичностями Других приобретает нравственный характер.

*Abstract*: Moral identity is not associated with social identification; it consists in experiencing moral subjectness, the integrity of its own moral personality. The moral identity of the I and the Other is directly and inseparably linked: the moral self is manifest when communication with the identities of Others acquires a moral character.

*Ключевые слова*: моральная идентичность, Я и Другой

*Key words*: moral identity, I and Other

В современных гуманитарных науках междисциплинарное взаимодействие протекает весьма активно. Термины и целые концепции флуктуируют из одной дисциплины в другую, то обогащая новую предметную область, то запутывая суть вопроса. К этому ряду относится понятие идентичности, возникшее в психологии начала ХХ века и связанное с проблемами становления личности. Впоследствии оно распространилось на социологию, культурологию, этику, политологию, порождая постепенно в «проблему идентичности». Данное словосочетание стало способом артикуляции разного рода социальных процессов, возникших в эпоху постмодерна и глобализации и приведших к размыванию всех предшествующих границ, как между понятиями, так и между социальными феноменами. Ответом на утрату прежней определенности стала «борьба за идентичность», активно используемая в политической риторике и практике.

Однако «проблема идентичности» является не только социально-политической, но, в первую очередь, категориальной. Она заключается в определенном противоречии между двумя основными смыслами этого понятия. Уже у Э. Эриксона, который ввел этот термин, идентичность, с одной стороны определялась как субъективное ощущение целостности своей личности, а с другой – как осознание принадлежности к определенной социальной группе посредством противопоставления другим группам [8]. Аналогичным образом П. Рикер, различая два типа идентичности, выдвигает категории «ipse» – самость, сущность, бытие, и «idem» – аналогичное, то же самое [6, с. 18]. В последующих текстах различных авторов эта оппозиция явно или скрыто воспроизводится. *Определение 1* гласит, что идентичность – это сохранение своей самости, неповторимости в потоке времени (самоидентификация); *определение 2* называет идентичностью отождествление себя с кем-то другим, чувство причастности к группе (социальная идентификация). Мало того: эти два смысла понятия акцентируются в различных научных дисциплинах: первый – в психологии и этике, в исследованиях становления личности, где речь идет о персональной идентичности, второй – в социологии и политологии, при анализе деятельности коллективных субъектов, групповой идентичности.

Моральная идентичность человека – это ответ на вопрос, кто есть Я в моральном отношении, являюсь ли я хорошим, нравственным человеком, какие события и поступки свидетельствуют об этом мне и окружающим. «Человек обладает моральной идентичностью в той мере, в которой моральные понятия, такие как быть добрым, сострадательным или справедливым, считаются центральными и важными для самопонимания, когда моральные требования определяют сам круг обязанностей такого человека» [10, р. 4]. По этим характеристикам, сформулированным видным исследователем К. Лэпсли, видно, что речь не идет о поиске некоего морального сообщества, принадлежность к которому придает личности моральную уверенность, но исключительно о необходимости для поддержания самоуважения воспроизводить моральное поведение. Таким образом, в этике и психологии личности используется *определение идентичности* *1*, их методология задает трактовку данного понятия. Этика прямо связывает идентичность личности с ее качествами как морального субъекта, с непрерывностью опыта добродетельной жизни, со способностью к постоянному самоопределению себя в качестве морального субъекта, с самоидентификацией. «Только субъект, способный оценивать собственные действия, формулировать свои предпочтения, связанные с предикатами “хороший” или “плохой”, а значит, способный опираться на иерархию ценностей в процессе выбора возможных действий, – только такой субъект может определять самого себя», – констатировал П. Рикёр [6, с. 40]. Соответственно моральная идентичность может быть только личностной, и не имеет смысла говорить о моральной идентичности классов, народов и других социальных групп. Сколь бы сильно ни ощущал человек свою принадлежность к семье с глубокими нравственными традициями, к профессии с особыми моральными стандартами, к народу с высокой нравственной культурой, эта идентичность соответствует *определению 2* и не является собственно моральной. Нравственность человека во многом формируется и воспитывается его социальным окружением, однако принятие субъектом моральных решений не предполагает апелляции к правилам сообщества, но, требует его самоопределения по отношению к ним, обнаружения своей идентичности как самости (*определение 1*). Чтобы быть нравственным человеком, недостаточно соблюдать моральные правила сообщества и даже делать это по внутреннему убеждению. Субъектом морали человека делает предшествующая этому «этическая чувствительность», потребность видеть мир в терминах добра и зла и преобразовывать его в направлении должного. В христианской традиции душа человека может быть святой или грешной, однако само обладание душой дает исходную способность к распознаванию морального. В этике Канта моральным субъектом выступает не тот, кто исполняет долг, а тот, кто автономно способен породить сам феномен долженствования. Как показывают исследования по моральной психологии, чем большее место способность к моральному самоопределению занимает в общей структуре личности, тем устойчивее ее идентичность. В теории А. Блази мораль является центральным элементом личной идентичности [9], выстроенной по *определению 1*. Когда некий спорщик с целью уклониться от должного поведения заявляет «у всех есть своя мораль», претендуя на обладание особыми моральными правилами, он ошибается, воображая, что тем самым очерчивает свою неповторимую идентичность. «Своя мораль» не состоит в изобретении правил, которых нет у других (что сделает эти правила моральными?). Своя мораль – это переживание морали как своей собственной, неотъемлемой части личности; это моральная идентичность, несводимая к правилам.

Те же особенности моральной идентичности проявляются не только в процессе ее сохранения, но и в ходе изменения, в том числе в результате травматического нравственного опыта. Хотя, казалось бы, источник травмы по определению находится снаружи, причиной травматического опыта оказывается сам субъект, его неспособность пережить некоторое событие без того, чтобы усомниться в морали. В одних случаях вопиющий аморализм чьих-то поступков заставляет разочароваться в торжестве добра и справедливости, что переживается моральным сознанием как унижение. Если бы субъект мог практически противостоять творимому злу и воспрепятствовать ему, то ситуация травмы не возникла бы. В других ситуациях моральная травма возникает у человека вследствие осознания того, что он совершил поступки, противоречащие собственным моральным убеждениям. Это приводит к кризису собственной моральной идентичности, к разочарованию в себе как моральном субъекте. Моральная травма побуждает субъекта к переосмыслению собственного морального статуса. В отличие от социальной идентификации, которую можно восстановить, отождествив свои качества с характеристиками некоторой социальной группы, моральная самоидентификация – результат работы над собой, восстановления себя в качестве добродетельной личности через раскаяние, исправление зла, совершение надлежащих поступков. Только постоянная рефлексия содержания собственного морального сознания и практики, непрерывное самосовершенствование как сохранение себя в изменчивости времени, позволяет личности сохранять моральную идентичность. Таким образом, «проблема идентичности» в этике касается именно личности, поэтому она должна решаться не в области социальной идентификации, а в плане самоидентификации.

О значимость фигуры Другого в формировании личной идентичности написано много, как философской (Э. Левинас, М. М. Бахтин, М. Бубер), так и психологической литературы. Обозрев концепции такого рода, Н. В. Писаренко заключает: «Исследователи вне зависимости от парадигмального предпочтения определяют идентичность как сложный интегративный феномен личностной уникальности, источником возникновения и развития которой признаются условия социальной коммуникации» [5, 121]. В ХХ веке результатом множества исследований и размышлений стала формулировка парадоксальной закономерности, состоящей в том, что идентичность образуется не благодаря самоизоляции Я и сосредоточению его на самом себе. Как ни странно, Я становится самим собой, обретает неповторимость и самостоятельность именно в коммуникации с Другим. С одной стороны, «неоспорима конституирующая роль Другого в достижении идентичности личностью» [5, 118], с другой, личность с устойчивой идентичностью всегда обращена к Другому.

В этике этот тезис приобретает характер безусловного закона: чем более человек вовлечен в нравственную коммуникацию с другими, тем более непоколебимой оказывается его моральная идентичность. Важно не просто социальное взаимодействие, а именно нравственное общение. «Ненасильственные отношения «Я – Другой», представляющие собой коммуникацию, нацеленную на понимание и взаимопонимание, являются необходимым условием обретения персональной идентичности» [2, 6]. Переводя на язык нравоучений, можно сказать, что чем больше человек стремится вникнуть в жизнь других людей и сделать им добро, тем сильнее он ощущает, что у него есть «своя мораль».

Но что представляет собой моральная идентичность Другого? В этике есть два подхода, в равной степени позволяющих сконструировать мир моральной коммуникации. Один, основанный на теоретической стратегии модерна, утверждает, что моральная идентичность Другого аналогична, если не тождественна, моей в силу нашей общей принадлежности к человечеству. Такой подход предполагает, что Я совершает нравственный поступок по отношению к этому совокупному субъекту «и в своем лице, и в лице всякого другого» (И. Кант). Продолжателем традиции модерна в современной этике выступает Ю. Хабермас, чья теория коммуникативного действия исходит из того, что все участники моральной коммуникации обладают равной субъектностью, что защищает любого человека от дискриминации и предписывает учитывать его нравственные интересы в процессе социального взаимодействия [7].

Другой подход, восходящий к идеям Э. Левинаса [4], настаивает на том, что «для Я и Другого нет объемлющего единства», что мораль – это отношение близости с «совершенно другим Другим», к чьей идентичности Я не имеет никакого доступа и не нуждается в нем. При этом именно инаковость Другого является причиной становления Я как морального субъекта, который направляет на Другого свою доброжелательную интенцию бескорыстно, безо всякой связи с тем, что представляет собой моральная идентичность Другого. Такой подход в большей степени соответствует постмодерной культуре глобальной цивилизации, в которой взаимодействие несравнимых уникальностей нуждается в моральной регуляции. Представление о множестве возможных идентичностей укрепилось в гендерной теории. Требование уважать разнообразные идентичности Других стало краеугольным принципом биоэтики. К людям с синдромом Дауна, аутизмом, и даже к существам с «нулевой моральной идентичностью» (эмбрионы, младенцы, невменяемые психические больные) нравственное отношение является обязательным, вне зависимости от их моральных представлений о самих себе.

Наряду с общими концепциями идентичности Другого, рассматривающими его как абстрактное не-Я, в этике важно принимать во внимание конкретный статус того, кто пробуждает и побуждает становление Я. Традиционно приоритетную роль в этом процессе имеют самые близкие люди – родители. Впоследствии на становление идентичности Я влияет учитель (с маленькой и с большой буквы), другие морально авторитетные личности, встреченные, как в жизни, так и в пространстве культуры. Чем определеннее моральная идентичность Другого, чем он сильнее и самостоятельнее как субъект морали, тем больше он укрепит идентичность Я. Суть такого влияния не в навязывании авторитетной личностью собственных стандартов морали, не в «формировании нравственной позиции», «укреплении на стезе добродетели» и даже не в демонстрации собственного нравственного примера. Другой с устойчивой моральной идентичностью передает Я саму первичную способность видеть мир как «мир морали», хотеть добра, обладать «моральной чувствительностью». Кому не повезло общаться с Другим, который умеет производить нравственные отношения как модус собственного бытия, тот переживает мораль как способ управления и подавления, не имеющий отношения к его идентичности.

Второй тип нравственной коммуникации осуществляется в горизонтальной плоскости, когда Другой предстает как равный. В этом случае идентичность последнего подлежит доброжелательному изучению с целью выбрать те стратегии морального поведения, которые откроют мое Я навстречу Другому. Нравственное взаимодействие, как показано выше, можно наладить и в том случае, если его способ переживания моральной идентичности принципиально отличается от моего. При этом «высокий уровень идентичности соответствует высокому уровню принятия Другого и наоборот, чем ниже уровень идентичности, тем нетерпимее к окружающим относится личность» [3, 163].

Третий вариант – это встреча с Другим как Чужим, моральная идентичность которого инакова мне, как по нормативно-ценностному содержанию, так и по способу полагания себя как морального субъекта. При столкновении с нравственно Чужим, Я не только отвергает его моральные представления, но и отрицает его моральную субъектность, не верит, что Чужой способен производить нравственные взаимоотношения между людьми, что у него, как и у меня, есть способность к морали. В отличие от Чужого, ужасного своей непонятностью, морально Чужой возмущает нравственное чувство и оценивается как воплощение зла, провоцируя Я на «борьбу со злом», т. е. на насилие, которое в любой другой ситуации подлежит осуждению. Главным этическим аргументом, легитимирующим насилие, становится убеждение, что некто не обладает собственной моральной волей, поэтому к приемлемому поведению его надо принудить силой. А. А. Гусейнов убедительно показал, что «насилие есть … посягательство на свободу человеческой воли» [1, 355]. Соответственно, отказ от насилия и возвращение к нравственной коммуникации предполагает онтологическое принятие Чужого как обладателя моральной идентичности.

Таким образом, моральная идентичность заключается в переживании моральной субъектности, целостности собственной нравственной личности. Моральная идентичность Я и Другого связаны непосредственно и неразрывно: моральная самость Я узнает и проявляет себя по мере того, как коммуникация с моральными идентичностями Других центрируется нравственными отношениями.

Список литературы

1. Апресян Р. Г., Гусейнов А. А. Этика. – М.: Гардарики, 2000. – 375 с.
2. Блинова О. А. Персональная идентичность в контексте отношения «Я – Другой» : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.13. – Челябинск, 2009. – 15 с.
3. Зубарева Н. С. Идентичность как условие формирования уровня принятия другого в раннем юношеском возрасте // Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина // Личность – слово – социум – 2006. – Брест: Паркус плюс, 2006. – С. 160–163.
4. Левинас, Э. Время и Другой ; Гуманизм другого человека : пер. с фр. – СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 1998. – 265 с.
5. Писаренко Н. В. Идентичность в аспекте коммуникации: теоретические подходы // Вестник Томск. гос. ун-та. – Сер. Психология. – 2005. – Март (№286). – С. 118–122.
6. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика : Московские лекции и интервью. – М.: KAMI, 1995. – 160 с.
7. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие : пер. с нем. – СПб.: Наука, 2000. – 379 с.
8. Эриксон Э. Г. Детство и общество : пер. с англ. – изд. 2-е, перераб. и доп.– СПб.: Ленато ; ACT, 1996. – 592 с.
9. Blasi A. Moral identity: Its role in moral functioning // Morality, moral behavior and moral development / ed. by W.M. Kurtines & J.J. Gewirtz. – New York: John Wiley and Sons, 1984. – P. 128–139.
10. Lapsley D. Moral Self-Identity and the Social-Cognitive Theory of Virtue // Developing the Virtues: Integrating Perspectives / ed. by J. Annas, D. Narvaez & N. E. Snow. – N.Y. : Oxford University Press, 2016. – Р. 34–68.