
ЭТИКА

А. В. РАЗИН

МОРАЛЬНАЯ МОТИВАЦИЯ В МОДЕЛЯХ ПРАВСТВЕННОГО ПОВЕДЕНИЯ*

В настоящей статье показывается связь моральных мотивов с эмоциями отрицательного и положительного характера. Основная идея заключается в том, что мотивы морального поведения многообразны и не могут быть сведены к какому-то одному основанию, так же как и к одному моральному правилу или нескольким фундаментальным правилам. Роль отрицательных эмоций проявляется в плане предвосхищения будущих состояний неисполненного долга, что в ряде случаев может быть связано с выбором смерти как предпочтительной альтернативы жизни с постоянными муками совести. Положительные эмоции в морали связаны с сознанием исполненного долга или определяются характером процесса удовлетворения высших социальных потребностей человека, так как целевое поведение обязательно связано с нравственными мотивами, усиливающими эмоциональное восприятие процесса осуществления всех сложных видов общественной деятельности.

Мы отдаем себе отчет, что предложенные в статье модели поведения содержат определенное упрощение форм поведения, встречающихся в реальной жизни. Тем не менее упрощение является средством любого теоретического анализа, поэтому и в подходе к морали оно также вполне оправдано.

Ключевые слова: мораль, долг, этика добродетелей, мотивация, эмоции, потребности, цели, модели поведения.

This article shows the relationship between moral motives and emotions, both negative and positive. The main idea is that the motives for moral behavior are diverse and cannot be reduced to a single basis, nor to one moral rule, nor to several fundamental rules. The role of negative emotions is manifested in

* **Для цитирования:** Разин А. В. Моральная мотивация в моделях нравственного поведения // *Философия и общество*. 2024. № 2. С. 107–133. DOI: 10.30884/jfio/2024.02.07.

For citation: Razin A. V. Moral Motivation in the Models of Moral Behavior // *Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society*. 2024. No. 2. Pp. 107–133. DOI: 10.30884/jfio/2024.02.07 (in Russian).

Философия и общество, № 2 2024 107–133

DOI: 10.30884/jfio/2024.02.07

the anticipation of future states of an unfulfilled duty, which in some cases may be associated with the choice of death as a preferable alternative to life with constant torment of conscience. Positive emotions in morality are associated with the consciousness of a fulfilled duty or are determined by the nature of the process of satisfying a person's highest social needs, since the target behavior is necessarily associated with moral motives that enhance the power of emotional perception of the process of carrying out all complex types of social activities.

I am aware that the behavioral models proposed in the article involve a certain simplification of the forms of behavior found in real life. However, simplification is a means of any theoretical analysis, so it is also quite justified in the approach to morality.

Keywords: *morality, duty, virtue ethics, motivation, emotions, needs, goals, behavior patterns.*

Введение

В настоящей статье мы собираемся рассмотреть специфику нравственной мотивации как вариативный феномен, что связано с многообразием ситуаций, в которых совершаются нравственно мотивированные действия. В разных ситуациях собственно моральные мотивы объединяются с другими мотивами, отражающими стремление к практически значимым для человека целям. Это и позволяет говорить о разных моделях поведения, по существу, о разных идеальных типах нравственно мотивированных действий. В статье будут предложены следующие модели нравственного поведения:

- фундаментальные запреты;
- риск при помощи другому;
- жертвенная модель нравственного поведения;
- нравственная мотивация программного характера;
- любовь;
- сострадание;
- филантропия и благотворительность;
- справедливость и желание ее восстановления;
- благоговение;
- героизм.

Эмоции и поведение

В процессе удовлетворения различных потребностей организма мы сталкиваемся со следующими механизмами проявления эмоциональной регуляции. Это, прежде всего, эмоции-стимулы, запус-

кающие поведение, которые могут быть разными по силе и знаку. Состояние неудовлетворения какой-то потребности выражается в отрицательных эмоциях, представленных как некоторое напряжение, тоска, разочарование. Но доминирующей в целенаправленном поведении является позитивная мотивация, так как именно она выражает желание. На эту исходную мотивацию в процессе удовлетворения потребностей накладывается новое эмоциональное воздействие со стороны эмоций-контролеров. Они отражают радость удовлетворения и неудовлетворение по поводу достижения промежуточных и итоговых результатов. На различие влияния на поведение эмоций-стимулов и эмоций-контролеров указывал русский правовед, философ и социолог Л. И. Петражицкий.

Академик П. В. Симонов показал, что высокая вероятность удовлетворения некоторой потребности усиливает возбуждение от предвкушения близкого достижения результата и тем самым создает усиленное эмоциональное восприятие именно данного момента совершаемой деятельности. Но эти эмоции, тем не менее, не могут стать актуальными без исходных эмоций, запускающих всю систему деятельности.

Роль отрицательных эмоций

Самостоятельная роль отрицательных эмоций связана с нормативным регулированием поведения, исполнением долга. В тех случаях, когда нравственный мотив проявляется наиболее явно, когда он не слит с другими социальными мотивами деятельности, не внутренняя потребность организма, а внешняя ситуация служит побудителем активности. Например, когда человек бросается спасать утопающего или не выдает тайны врагу, он делает это не потому, что заранее испытал некоторое эмоциональное напряжение, схожее, скажем, с чувством голода, а просто потому, что понимает или подсознательно чувствует, что последующая жизнь с сознанием невыполненного долга будет для него мучением.

Такое поведение может быть связано с потребностями человека в смысле осознания его жизненных целей (глобальных и локальных), но не быть связано с потребностями в каждом отдельном действии. Сказанное означает, что долг может быть самостоятельным мотивом. Его исполнение определяется предвосхищением отрицательных эмоций в идеально полагаемой ситуации неисполнения долга.

Положительные эмоции

Положительные эмоции в нравственном поведении представлены в основном тогда, когда имеет место объединение разных мотивов деятельности. Например, муки творчества, радости и огорчения создают специфический фон данного процесса. Но все это не может иметь место без исходного желания творчества, идеального плана, деятельности, в котором присутствует и сознание его значения для общества, то есть моральные мотивы.

Положительные эмоции могут проявлять себя как состояние человека после того, как он исполнил свой нравственный долг. Но такие эмоции могут быть исходным мотивом исполнения нравственного долга только в случае объединения нравственных целей и ценностей с другими мотивами поведения личности. Любой вид долга всегда связан с преодолением себя, и его исполнение не может быть основано исключительно на позитивной мотивации, то есть долг всегда в какой-то степени обусловлен внешними обстоятельствами. Тем не менее косвенное эмоциональное влияние процесса удовлетворения высших социальных потребностей на нравственные ценности и наоборот не может быть исключено.

Исполнение долга на основе действия отрицательных эмоций в их наиболее отчетливых, ярких проявлениях объясняется в первых трех моделях нравственного поведения.

Фундаментальные запреты (первая модель)

И в морали, и в праве мы имеем дело с фундаментальными запретами. Их можно обобщить термином «непричинение вреда».

В морали в конкретном выражении требование непричинения вреда получает выражение в запрете насилия, требовании неиспользования человека как средства, запрета на ложь. В позитивном плане – требовании сообщать правду. Но это тоже связано с запретом на использование языка в качестве средства обмана.

Рассматривая итоги ряда попыток обоснования морали, А. А. Гусейнов делает очень интересное наблюдение: несмотря на талантливую критику кантовского абсолютизма со стороны Г. В. Ф. Гегеля и А. Шопенгауэра, тенденции, заложенные И. Кантом, живут в современных западных моральных теориях. Это объясняется тем, что кантовский абсолютизм соотносится с реальной исторической тенденцией развития морали, которая заключается в том, что она освобождается от случайных, закрепленных отдельными традици-

ями элементов и оттачивает именно всеобщие, общечеловеческие принципы отношения людей друг к другу. Далее автор показывает, что в практическом плане кантовская философия явилась одним из оснований нового правосознания [Гусейнов 1995: 58–62].

А. А. Гусейнов считает, что мораль устраняется из многих сфер жизни, в которых она ранее играла регулятивную роль, и в итоге сохраняет за собой значение фундаментальных запретов, которые прежде всего означают готовность личности сохранить свое человеческое достоинство, не поддаться соблазнам, ведущим к ее разрушению [Его же 2007].

С этим можно согласиться, моральная мотивация может быть связана с рациональным выбором человека в пользу добра, осмысленного в качестве важнейшего условия существования общества, пониманием другого как равного тебе самому, нежеланием отказаться от своего собственно человеческого бытия. По выражению Гусейнова, мораль сохраняет за собой значение пропуска человека в собственно человеческий мир. Однако только к этому ее функции, думается, не сводятся. Моральная мотивация связана со всеми целями человеческого бытия, которые могут быть не только моральными, хотя их реализация (в этике добродетелей), безусловно, требует подчинения некоторым моральным требованиям, стандартам совершенства.

Риск во имя другого (вторая модель)

Близко к фундаментальным запретам, связанным с осмыслением взаимных обязательств людей как равноправных членов всего человеческого сообщества, находятся две модели, в которых во имя исполнения долга человек подвергает свой интерес риску или даже жертвует собой.

Например, если человек бросается спасать утопающего, он делает это не потому, что заранее испытал некоторое эмоциональное напряжение, схожее, скажем, с чувством голода, а просто потому, что понимает или подсознательно чувствует, что последующая жизнь с сознанием невыполненного долга будет представлять для него мучение. Эта ситуация связана с риском для собственной жизни. Поэтому ее можно определить как ***выраженный в разных степенях риск во имя другого***.

С таким риском связаны некоторые профессии (спасателя, пожарного, служащего войск МЧС). Во многих отношениях риск проявляется в действиях военных, работников спецслужб. Но эти

профессии также могут быть связаны и с крайней ситуацией бытия на грани жизни и смерти. Это выражается в следующей модели поведения.

Жертвенная модель нравственного поведения (третья модель)

Наиболее напряженная ситуация нравственного поведения связана с критическими ситуациями выбора, когда долг требует принести себя в жертву во имя других.

Скажем, оказавшись во время войны в плену и не выдавая тайны врагу, человек не только выдерживает пытки, но и знает, что, скорее всего, потеряет свою жизнь. Тем не менее он выполняет свой долг, сознавая, что не сможет жить с мыслью о том, что он совершил предательство. Отрицательные эмоции возникают здесь в плане идеального предвосхищения жизни как постоянного мучения, связанного с сознанием того, что долг, обычно подкрепленный клятвой типа воинской присяги, не выполнен. В таком случае альтернативой жизни с мучениями оказывается смерть. И в крайних случаях, когда все представление человека о самом себе оказывается несовместимо с допущением нарушения долга, в качестве альтернативы мучительной жизни выбирается смерть.

В описанных трех моделях представлены негативные эмоции, связанные с идеальным предвосхищением сознания невыполненного долга. Но такая способность идеального предвосхищения своего будущего психического состояния не может быть сформирована без реальных переживаний нравственного характера: угрызений совести, чувства стыда, переживания боли другого человека, когда ты осознаешь, что она вызвана твоими умышленными или неосторожными действиями. Вот почему великий российский педагог В. А. Сухомлинский говорил, что ребенка никогда нельзя быстро прощать за совершенный им проступок. Ведь в таком случае эмоции, связанные с состоянием, вызванным нарушением нравственного требования, как раз и не формируются.

Конечно, человек может мысленно усиливать представления о своих негативных эмоциональных состояниях, и это оказывается очень важным в его нравственной мотивации в зрелые годы. Но основы эмоционального состояния, связанного с неисполнением долга, нарушением нравственного требования, обязательно должны быть сформированы еще в детском возрасте.

Религиозная практика покаяния, искупления греха также говорит о том, что негативные эмоции оказываются полезны для пред-

отвращения будущего неправильного поведения, ведь как раз в процессе самоограничения или наказания (в том числе добровольно принятого) происходит перестройка психики, формируется такое негативное отношение к ошибочному или даже преступному поведению, повторения которого человек уже не допустит в будущем.

Нравственная мотивация программного характера (четвертая модель)

Понятно, что человек строит общие планы своей жизни. Иногда он мечтает быть знаменитым, иногда хочет довольствоваться тихим счастьем семейной жизни и материального достатка. Но в любом случае он ориентируется на некоторые критерии, которые показывают, что жить так лучше, чем иначе. Нравственные ценности составляют существенную часть этих критериев.

Постоянное получение удовольствий одного и того же качества (хотя они могут быть и разнообразными) не приводит к действительному счастью. Это происходит потому, что срабатывает так называемый закон эмоционального пресыщения. Эмоции одного и того же типа, сопровождающие некоторую деятельность, первоначально вызывают радостное возбуждение от достижения промежуточных результатов и делают весь процесс осуществляемой деятельности притягательным. Но постепенно они начинают угасать. Физиологически это объясняется тем, что весь механизм деятельности становится привычным. Она, собственно, уже не требует сосредоточения значительных ресурсов организма. А ведь эмоциональное возбуждение – это, по существу, и есть способ привлечения новых ресурсов для достижения некоторого результата. В таком случае, не желая терять понравившееся состояние эмоционального возбуждения, человек может пойти по пути количественного разнообразия осуществляемой деятельности. Например, он может время от времени менять надоевшую одежду, покупать новую мебель, стараясь создать все более радующий глаз интерьер. Так возникает потребительская ориентация жизни, связанная с постоянным приобретением все новых и новых вещей. Но эмоции по-прежнему продолжают угасать, так как препятствия, которые человек преодолевает при совершении однотипного вида деятельности, также оказываются однотипными.

Однозначное стремление к получению чувственных удовольствий как цель жизни было подвергнуто критике еще в древнегреческой философии. Так, Платон в диалоге «Филеб» критикует по-

зицию, согласно которой счастье заключается в сильных наслаждениях, испытываемых лишь в настоящем. Устами Сократа он выражает следующую мысль: «...не приобрета ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, ты, будучи лишен всякого разумения, конечно, не знал бы прежде всего, радуешься ты или не радуешься» [Платон 1994: 19]. Следовательно, без разума, без возможностей сравнения удовольствий, без представления о времени оказывается даже невозможно понять, находишься ты в состоянии удовольствия или же нет. Осуждая сильные чувственные удовольствия, Платон в общем-то справедливо говорит, что удовольствие является свидетельством восстановления нарушенной гармонии. Но тогда тот, кто сознательно стремится к сильным чувственным удовольствиям, фактически стремится к болезни. Ведь для того, чтобы восстанавливать гармонию, она должна быть предварительно разрушена, но разрушение гармонии и есть болезнь [Там же: 47–51]. Рассуждение вроде бы вполне логичное. Его ошибочность заключена только в предельном обобщении, в представлении о человеке как о самодостаточном существе, которое в принципе может жить одним разумом.

Осуществляя рефлексию удовольствий, античная философия работала в основном в направлении того, как получать такие удовольствия, которые не влекут за собой страдание, как достичь спокойствия и безмятежности духа. С таким состоянием у стоиков и Эпикура связывалось понимание свободы.

Все последующее развитие западной философии показывает недостаточность столь бедных определений свободы. Для того чтобы сформулировать позитивные представления о последней как свободе творчества, свободе самовыражения личности, оказывается необходимым вынесенный вовне источник активности, внешняя сознанию человека цель деятельности.

Такая цель, показывающая путь нравственного самосовершенствования, духовного возвышения, со всей очевидностью представлена уже в христианской этике через идею богоподобия. С помощью аскезы, исполнения заповедей, человек свободно отказывается от плохой, греховной природы ради обретения новой – богоподобной. В схоластике эти идеи получают определенную философскую проработку. Фома Аквинский вносит новый момент в аристотелевское понимание созерцательной деятельности. Блаженство выступает у него как ничем не смущаемое созерцание Бога. Оно

включает в себя элемент удовольствия, но не как собственную цель или мотив действия, а как сопутствующий богопознанию результат.

Производность удовольствия от внешне ориентированной деятельности удивительно точно соответствует реальным условиям достижения счастья, отмеченным психологами. Согласно С. Л. Рубинштейну, например, счастье достигается в процессе жизни, не посвященной специально погоне за ним, именно как сопутствующий результат [Рубинштейн 1973: 369]. Хотя другие психологи отмечают, что счастье может быть мотивом поведения (видимо, как раз программного характера). «...Счастье есть особая сложная интегральная эмоция, и, подобно другим эмоциям, оно тоже психологически двулико. Его первая функция – общая оценка действительности человека, в которой он осуществляет себя, и в этой роли счастье действительно является не мотивом, а “производным результатом” человеческого поведения, как на этом настаивает С. Л. Рубинштейн. Но счастье не остается только оценкой. Оно выступает для людей как несомненная жизненная *ценность*. *А тому, что является ценностью, естественно быть и мотивом*» [Додонов 1978: 133; курсив мой. – *А. Р.*]. Этот вывод кажется правильным, но все же можно согласиться и с тем, что человек, постоянно думающий только о счастье, вряд ли его достигнет. А. Н. Леонтьев, ссылаясь на Дж. С. Милля, связывает достижение счастья с постановкой цели: «Такова хитрая стратегия счастья. Это... *психологический закон*» [Леонтьев 1977: 198; курсив мой. – *А. Р.*].

Надо сказать, что в современных версиях христианского модернизма, например в персонализме (Э. Мунье), неотомизме (Ж. Маритен), абстрактные черты христианского идеала, содержащие элементы созерцательности, все очевиднее преодолеваются. Указывается значение борьбы за достижение относительных ценностей, труд осмысливается в связи с идеей самореализации личности. «Философ, для которого существуют только абсолютные ценности, – отмечает Э. Мунье, – для того, чтобы действовать, стремится с помощью безупречных средств достичь совершенных целей. Но это все равно, что совсем отказаться от деятельности. Абсолютное – не от мира сего и несоизмеримо с ним. Наша деятельность это всегда сомнительная борьба, к тому же ради несовершенных целей» [Мунье 1993: 104]

В субъективистски ориентированных концепциях, несмотря на стремление ограничить восприятие мира масштабом некоторого индивидуального сознания, все равно признается необходимость

наличия внешней самому этому сознанию цели деятельности. Так, у И. Г. Фихте воля порождает мир, для того чтобы иметь препятствие для собственного движения. У Ж.-П. Сартра человек просто произвольно выбирает некоторую внешнюю значительную цель деятельности, опять же для того, чтобы иметь препятствие, предмет приложения активности сознания. Но эта цель не может быть исключительно личной. Для того чтобы быть убедительной, масштабной, она также должна быть разделена с другими людьми.

Итак, для подлинного счастья человеку оказывается нужна некоторая внешняя, разделенная с другими людьми цель деятельности. В то же время эта цель должна быть одновременно значима и в личностном плане. Иначе деятельность не будет свободной, не будет воспринята эмоционально положительно и, соответственно, не будет действительным творчеством, так как творить по принуждению нельзя.

В философской антропологии (А. Гелен, О. Финк) игра рассматривается как наиболее желательный, свободный вид человеческой активности, как деятельность, отвечающая высшим человеческим проявлениям. Но в игре (если только это не глобальное спортивное состязание, фактически уже не являющееся игрой в обычном смысле слова) человек, желая избежать отрицательных эмоций, идет на снижение интенсивности творчества. Тем самым он испытывает и менее сильные положительные эмоции, в результате чего получает меньшее удовлетворение, чем в реальной напряженной жизни.

Принцип свободного объединения нравственных мотивов поведения с иными целевыми мотивами человеческой деятельности реализуется в этике добродетелей.

Начиная с середины прошлого века этика добродетелей переживает новый расцвет. Здесь можно упомянуть таких мыслителей, как Г. Э. М. Энском («Моральная философия Нового времени», 1958); П. Гич («Добродетели», 1977); Ф. Фут («Добродетели и пороки и другие эссе по моральной философии», 1978) и, конечно, А. Макинтайр («После добродетели», 1981), упомянутая книга которого выдержала затем еще два издания и была переведена на русский язык в 2000 г.

Преимущества этики добродетелей видятся, во-первых, в том, что истинный моральный субъект противопоставляется неопределенной воле законодателя, которая всегда может быть подвергнута сомнению (вопрос о легитимности законодателя), так же как и апел-

ляция к природному закону. Во-вторых, этика добродетелей позволяет говорить о «тимосе», то есть стремлениях самого человека в высшем смысле слова. Как отмечает В. К. Шохин, «причина несостоятельности просветительской этики и состояла в утрате телеологизма: ее схему можно представить себе как сохранение наличного состояния человека и правил поведения за вычетом телоса, при котором и первые два оставшихся компонента лишаются понятности» [Шохин 2014: 26].

При рассмотрении проблемы добродетелей И. Кант ставит вопрос следующим образом: раз есть свободные поступки, должны быть также и цели, на которые они направлены. Но есть ли такие цели, которые одновременно являются долгом? Если нет, то этика делается бессмысленной, так как всякое учение о нравственности есть учение о должном (то есть прежде всего учение об обязанностях). Кант называет две таких цели: собственное совершенство и чужое счастье. Собственное счастье не может быть долгом, так как к нему каждый стремится по естеству, но чужое – может. Собственное совершенство также может быть долгом, потому что к нему по естеству никто не стремится. Совершенство, с точки зрения Канта, является культурой природных задатков, но в то же время и культурой воли, основанной на нравственном образе мыслей [Кант 2019: 40–41].

Согласно И. Канту, принцип этики добродетелей – синтетический. Этики долга – аналитический. В этике добродетелей всегда имеют место свободно выбираемые цели. Но это именно общественно значимые цели, реализация которых связана с вкладом человека в общественное благо, и именно это определяет, по Канту, его заслугу. В интеллигентном мире, где реализует себя высшая справедливость, счастье и заслуга совпадают. В реальном мире такого совпадения нет. Отсюда Кант приходит к необходимости сформулировать постулаты практического разума. Через них несовершенство мира явлений корректируется за счет преодоления пределов человеческого бытия (бессмертия) и воли Бога, направленной на утверждение высшей справедливости.

Но почему человек стремится связать счастье и заслугу, почему он стремится воспринимать мир именно как мир моральный? При ответе на данный вопрос Кант сталкивается со сложностью в связи с тем, что он хочет полностью исключить личный интерес из мотивов нравственного поведения.

Раскрывая понятие долга как рациональный моральный конструкт, И. Кант задается вопросом, почему человек стремится к тому, чтобы универсализовать свое поведение, то есть выполнить требование категорического императива. Но окончательного ответа на него так и не формулирует.

В «Основоположениях к метафизике нравов» Кант пишет, что «человек не может составить себе никакого определенного и достоверного понятия о сумме удовлетворения всех склонностей, под именем блаженства» [Кант 1997: 77]. Другое дело – поведение, которое целиком зависит от разума и вообще не ориентировано на удовлетворение страстей, а преследует лишь цель нравственного совершенства. Здесь возможен надежный, с точки зрения Канта, следующий из самого разума критерий. Он и предстает в виде категорического императива. И хотя конкретная страсть способна, согласно Канту, легко перетянуть неопределенное моральное понятие, желательно все же руководствоваться именно таким понятием.

И. Кант подкрепляет свою позицию показательным, но не выдерживающим критики положением. Он задается вопросом о том, зачем человеку дан разум. По мнению философа, к счастью человека гораздо надежнее привел бы инстинкт. Зачем же тогда человеку дан разум? Кант полагает: именно для того, чтобы породить моральную способность.

«...Так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы надежно руководствовать волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые отчасти он сам же и приумножает), а до этой цели гораздо вернее довел бы врожденный природный инстинкт, и все же мы наделены разумом как практической способностью, то есть такой, которая должна иметь влияние на волю, – то истинное назначение его должно состоять в произведении воли не как средства для какой-нибудь другой цели, а самой по себе доброй воли. Для этого непременно нужен был разум, если только природа поступала всегда целесообразно при распределении наших задатков» [Кант 1997: 67–69]. То есть речь идет о том, что разум дан человеку именно для того, чтобы он развивался как моральное существо.

Конечно, это положение не выдерживает критики. Разум расширяет возможности удовлетворения потребностей человека за счет новых форм опережающего отражения, связанного с сознанием. Но даже у животных далеко не все регулируется инстинктом. Животные, имеющие психику, ориентируются уже не только на осно-

ве инстинкта, но и на основании идеальных образов, в которых разыгрываются отнесенные к некоторому моменту в будущем состояния реальности.

Для Канта разум является единственно надежным критерием, из которого выводится не только необходимость морали, но и свобода нравственного выбора. Но в действительности свободно выбирать можно только то, что предполагает некоторые основания, и такие основания не могут быть поняты вне связи с личными целями бытия, а следовательно, и с личным интересом. С точки зрения личного интереса неизбежно должны быть проанализированы и способности, которые каждый человек, согласно Канту, должен у себя развить.

Кант также пытается что-то сказать о собственно моральных способностях. В «Метафизике нравов» он определяет эти способности как «предварительные эстетические понятия восприимчивости души к понятиям долга вообще». Есть такие «моральные свойства, при отсутствии которых не может быть и никакого долга приобрести их. Это: моральное чувство, совесть, любовь к ближнему и уважение к самому себе (самооценка); обязательства обладать ими не существует, так как они лежат в основе как субъективные условия восприимчивости к понятию долга, а не как объективные условия моральности» [Кант 2019: 65].

То, что И. Кант говорит об этих способностях как эстетических свойствах и рассматривает их как присущие каждому условия его сознательного стремления к исполнению нравственного долга, очевидно показывает связь его теории с идеями Э. Шефтсбери. Однако Кант не говорит явно о мировой гармонии ни как об основе морального, ни как об основе эстетического чувства. Для него само моральное чувство возникает на основе понимания долга. «Это – восприимчивость к удовольствию или неудовольствию от одного лишь сознания соответствия или противоречия нашего поступка закону долга» [Кант 2019: 65].

Для Э. Шефтсбери же одни существа должны отречься от себя ради других именно во имя поддержания мировой гармонии. Но если нет явного мотива, связанного с пониманием долга как стремления к достижению гармонии целого, если приоритет отдается каждому человеку как цели в самой себе, мотив действия во имя человека не до конца ясен. Получается, что человек здесь – некоторая базовая ценность и надо либо допустить особые моральные чувства, обеспечивающие поддержание реализации данной

ценности как таковой (по этому пути шли Ф. Хатчесон и Д. Юм), либо вообще отказаться от чувственного понимания морали и рассматривать моральную способность исключительно априорно – в абсолютистском смысле. Но сам абсолют тоже должен быть как-то воспринят. Если он не может быть понят рационально, а это часть определения абсолюта, то для его постижения остается либо откровение (что представлено в религиях), либо интуиция. По пути интуитивного постижения морального закона шел Р. Прайс, а позднее, в теории ценностей, – М. Шелер и Н. Гартман.

Складывается сложная ситуация. Если мораль не связана с удовольствием, надо либо исходить из априорных нравственных чувств, либо встать на позиции морального абсолютизма. Ни в том ни в другом случае объяснить позитивную моральную мотивацию рационально оказывается невозможно. Это можно сделать на основе понимания роли негативных эмоций в том случае, если мораль рассматривается исключительно в смысле ограничения. Но объяснить рационально моральную мотивацию программного характера на этом пути нельзя.

В то же время этика добродетелей как раз требует такого объяснения. Еще Аристотель говорил, что нельзя не радоваться добродетели. Более того, он определял радость добродетели как условие добродетельного образа жизни: «...не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам, ибо и правосудным никто не назвал бы человека, который не радуется правому, а щедрым – того, кто не радуется щедрым поступкам, подобным образом – и в других случаях. А если так, то поступки, сообразные добродетели... будут доставлять удовольствие сами по себе» [Аристотель 1984: 67]. Но что это за радость? Если априорные чувства, это необъяснимо. Если допустить, что это особые нравственные потребности человека, формируемые как привычка к определенному типу деятельности (подобный путь был реализован в советское время многими мыслителями), то такое невозможно, поскольку в морали исходным является долг, внешние обстоятельства, требования. Нельзя представить себе человека, который, «имея нравственную потребность», стал бы выходить на улицы и искать возможность совершения нравственных дел (если такое и возможно, то это уже патологическое поведение).

Каков же выход из обозначенного тупика к рациональному пониманию морали в ее позитивном содержании? Думается, что ответ на поставленный вопрос лежит в осознании комплексного характе-

ра человеческого действия, в котором одновременно происходит удовлетворение ряда различных потребностей и объединение мотивов разного порядка. Положительная мотивация более всего вносится в нравственно одобряемое действие со стороны процесса удовлетворения всех (внеморальных) высших социальных потребностей личности. При этом нравственные мотивы способны усилить эмоции внеморального характера. Это происходит потому, что человек видит в моральных критериях общества подтверждение действительной сложности, иногда даже уникальности решаемых им задач. Так, например, нравственный фактор труда, сознание общественной значимости совершаемого, усиливает творческие эмоции, в результате чего процесс творчества, ориентированного на общественные ценности, становится более притягательным для личности, чем игра или тем более антиобщественное поведение. Нравственные ценности, таким образом, и задают те разделенные с другими людьми внешние цели деятельности, достижение которых является условием подлинного счастья.

Эмоции, сопровождающие удовлетворение высших социальных потребностей в их связи с нравственной мотивацией, многообразны. Французский философ Ж. М. Гюйо объяснял высшие формы нравственного поведения на основе избытка энергии в чувствах, мысли и воле, стремления к напряжению эмоций, в том числе таких, которые возникают в ситуации риска. «Удовольствие от опасности происходит главным образом от предвкушения победы. Радостно побеждать кого бы то ни было. Человеку приятно доказать самому себе свое превосходство. Во всякой победе находишь такое внутреннее удовлетворение, что стоит подвергаться риску. Мало того, даже после того, как потеряна всякая надежда на победу, упорствуешь в борьбе» [Гюйо 1923: 91].

Такой тип поведения может быть реализован в ряде профессий (спасателя, космонавта, полярника). Но это не простое стремление к риску экстремала. Принципиальное значение здесь имеет то, что поведение в целом направлено на увеличение общественного блага, что риск усиливает эмоции, радости от достижения общественно значимых целей. С таким риском могут быть связаны высшие формы проявления человеческого достоинства.

Рассматривая данную модель, следует подчеркнуть, что человек представляет собой культурно-историческое существо. Он не имеет какой-то неизменной природы, заданной со стороны информационного носителя, заключенного в нем самом. В ходе индиви-

дуального развития генетические факторы, представленные биологической организацией индивида, кооперируются с культурной программой социального развития таким образом, что большинство функциональных проявлений личности просто не может реализоваться без воздействия данных культурных факторов.

Но сказанное не означает, что человек существует под постоянным прессингом социальных требований. Развивая новые виды социальной активности, он преодолевает препятствия, испытывает соответствующие эмоции радости, формирует у себя новые способности, реализация которых опять же приводит к новым позитивным эмоциональным состояниям. В результате то, что предъявлялось человеку как должное, в итоге оборачивается для него в виде его же собственного блага. Фактически общественные требования выражают объективное (подтвержденное в результате процессов духовно-практического отражения) добро, которое человек, в отличие от распространенного представления о свободе морального выбора, отнюдь не выбирает. Такого выбора у него просто нет. Программа социального развития индивида информационно задана ему как добро через требования общества. Поле морального выбора разворачивается в зоне поиска оптимального пути к добру. В христианстве это отражается в идее о том, что онтологической реальностью обладает только добро. Зло же представляет собой лишь отклонение от добра, которое тем масштабнее, чем больше отклонение. Подобное понимание принципиально совпадает со светской точкой зрения. Добро действительно более субстанционально, чем зло, так как в самом общем смысле добро – это созидание, создание новых материальных и духовных форм бытия, зло же представляет собой разрушение этих форм.

Любовь (пятая модель)

Любовь – сильное индивидуализированное избирательное чувство, определяющее отношение одного человека к другому.

Нравственное поведение на основе любви может быть сравнено с моделью программного характера с той разницей, что программы самореализации, собственных целей бытия оказываются наиболее тесно связаны с одним человеком или несколькими людьми. В более общем понимании – с группой людей, выделяемой, однако, среди других групп.

Что касается любви к человечеству в целом, то такая любовь возможна, но она неизбежно должна принять некоторый персона-

фицированный характер, быть связанной с людьми, сам факт существования которых наполняется высшим смыслом, приобретает абсолютный характер.

Дерзновенную попытку в этом отношении делает христианская этика, утверждая любовь к ближнему в качестве нового принципа социальной связи. И понимание такого принципа взаимоотношения людей нельзя свести к золотому правилу «Поступай по отношению к другому так же, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе» или к принципу «Возлюби ближнего как самого себя». У многих мыслителей, на которых оказала влияние христианская доктрина, например М. де Унамуно, звучит мысль о том, что еще надо научиться любить самого себя. «“Люби ближнего твоего, как самого себя”, сказано нам, и при этом предполагается, что каждый из нас себя любит; ведь нам не сказано: “Люби самого себя!” И тем не менее, любить себя мы не умеем» [Унамуно 1996: 63]. Это фактически открывает путь к абсолютистскому мышлению и одновременно задает критерии самосовершенствования. «Нет, не исчезнуть в каком-то великом Всеобщем – будь то бесконечная и вечная Материя, Энергия или Бог – есть то, чего я хочу; не принадлежать Богу, а обладать Им, самому сделаться Богом, не переставая быть тем самым я, которое сейчас говорит вам все это» [Там же: 64]. Любить самого себя и другого как самого себя надо потому, что в каждом представлена частица Бога, каждый человек как творение божие есть в определенной степени абсолютом.

Правда, сами характеристики абсолюта в традиционном христианстве оказываются зачастую слишком абстрактными. Они не связываются с практическими достижениями человека в жизни, а связываются только с самим фактом его веры и выполнением фундаментальных моральных заповедей. Отсюда возникает известная критика христианства, скажем, со стороны Ф. Ницше, который говорит о любви к дальнему и противопоставляет ее любви к ближнему, как любовь к высшему в человеке – любви к человеку как он есть (что, по его мнению, и выражает любовь к ближнему).

Ницше пишет: «Разве я советую вам любовь к ближнему? Скорее я советую вам бежать от ближнего и любить дальнего!

Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам.

Этот призрак, витающий перед тобою, брат мой, прекраснее тебя; почему же не отдаешь ты ему свою плоть и свои кости? Но ты страшишься и бежишь к своему ближнему» [Ницше 1990: 43].

Идея здесь понятна – надо любить в человеке то, чем он может стать. Но Ф. Ницше не понимает, что нельзя рассуждать о человеке в родовом смысле тогда, когда речь идет о конкретных межчеловеческих отношениях. Нельзя жестоко относиться к ближнему только потому, что он не дальний, то есть не абстрактный идеал, не «призрак», ведь ближний вполне может стать дальним, не переставая быть ближним, в том смысле, что он будет совершенствоваться. Поэтому любовь к ближнему не исключает представления о самом ближнем как дальнем, то есть о том, чем человек может стать. Это представлено в новых версиях христианства – неотомизме, персонализме, протестантском модернизме.

М. Шелер считал, что христианство не предполагает нивелирование личности. Он полагал, что все люди равны в своей любви к Богу, в желании служения ему. В своих же собственных взаимоотношениях они не равны, а наоборот, находятся в иерархических отношениях. В этом отношении Ф. Ницше был совершенно неправ, связывая христианский идеал с демократизмом уравнительного равенства, одинаковым для всех низших слоев общества чувством рессантимента [Шелер 1999: 77].

Многие мыслители считают, что человек без абсолютного существовать не может. Абсолют, по Шелеру, необходим и для процесса познания – как точка, которая позволяет взглянуть на мир со стороны, и в качестве высшего критерия отношения одного человека к другому. Вся философская этика, которая делает предметом рассмотрения отношение «я и другой», говорит об абсолютных началах бытия как основании признания другого в качестве равного тебе самому.

Ясно, что без абсолютизации и идеализации другого истинная любовь существовать не может. И все же то, нужен ли для этого абсолют в смысле христианского Бога, остается большим вопросом. Точкой отсчета, вынесенной за пределы мира, может быть и объективный масштаб, заданный культурой.

Что касается стремления к абсолюту в личностном плане, то в ряде публикаций мы показали, что абсолютистское мышление связано с работой интуиции, которая выводит логические операции за пределы ограничений со стороны сознания, так как в последнем всегда присутствует эгоистический интерес [Разин 1997; 2021].

З. Фрейд, развивая свои идеи о бессознательном, говорит, что эрос объединяет человеческие коллективы сильнее, чем совместная трудовая кооперация. «...Культура – процесс на службе у эроса, который хочет объединить отдельных человеческих индивидов, затем семьи, потом племена, народы, нации в одну крупную единицу – человечество. Почему так должно происходить, мы не знаем; в этом то и состоит труд эроса. Эти массы людей должны быть связаны друг с другом либидозно; одна только необходимость, только выгоды делового сотрудничества вместе их не удержат» [Фрейд 2008б: 249].

Это, конечно, можно обсуждать. На наш взгляд, здесь нельзя однозначно отдавать приоритет какому-то одному фактору. Скорее, речь идет о взаимодополнительности, о влиянии одного феномена на другой, что вообще характерно для предельных оснований человеческого бытия, рассмотренных в качестве метафизических вопросов (а труд тоже может быть таким метафизическим основанием в смысле телоса, стремления человека к утверждению своего достоинства). Но ясно, что любовь может придавать любой форме человеческого объединения и любым человеческим целям высший, неутилитарный смысл.

Сострадание (шестая модель)

Сострадание как основа нравственного поведения было решающим в концепциях Д. Юма, П. Кропоткина, А. Шопенгауэра. Последний видел в сострадании исходную клеточку, основу морали, из которой выводятся все другие нравственные отношения. Мы считаем, что эта модель действует наряду с другими как относительно самостоятельная основа определенного круга нравственных отношений. Многие мыслители обращают внимание на мысленное помещение себя в ситуацию другого как основу сострадания (Д. Юм, П. Кропоткин). Суть сострадания, таким образом, заключается в том, что, проявляя жалость к другому, человек фактически косвенно жалеет самого себя, предполагая для себя возможным, что он находится в такой же ситуации, как и человек, на которого реально распространяется отношение сострадания. К этому важно добавить то, что такое помещение осуществляется не только за счет возможностей сознания человека, но даже более за счет работы бессознательных слоев его психики. Это связано с особым способом ориентации существ, обладающих психикой, в пространстве, то есть с ориентацией на основе идеального образа.

В идеальных моделях, в сигналах мозга разыгрывается будущее состояние реальности и планируется действие, отнесенное к этому будущему состоянию. Предвидение будущего состояния реальности требует проигрывания разных ситуаций, в том числе и мысленное помещение себя в ситуацию другого. Таким образом, реакция сострадания неизбежна [Разин 1999; 2021].

В определенной степени к состраданию способны высшие животные. Реакция сострадания может проявляться у них тогда, когда она не вытесняется другой доминантой, например доминантой на успешную охоту. В современной литературе описаны многие примеры проявления эмоционального резонанса со стороны животных по отношению к человеку. Например, собака становится ближе к плачущему ребенку. Эмоциональная реакция жалости проявляется и между самими животными. Скажем, детеныши нерпы плачут, когда видят гибель их матери. Все это говорит о том, что по крайней мере высшие животные не могут быть исключены из наших взаимных нравственных отношений. Животные, не обладающие психикой, могут в одностороннем порядке становиться объектом наших нравственных отношений, так как в силу их сходной с нами организации нам все равно жалко убивать их и причинять им страдания, хотя сами они и не способны сопереживать другим.

Благодаря понятийному мышлению у человека имеются большие возможности для прояснения ситуации, в которой находится другой. Казалось бы, из этого должна автоматически следовать сильная реакция сострадания. Однако этого часто не происходит в силу той же самой способности мыслить в понятиях. Так как понятийное мышление предполагает разграничение анализа и действия, эмоции (они-то и толкают нас к действиям) по необходимости приглушаются в мыслительном процессе. Более того, они, особенно если речь идет о сострадании, могут сознательно вытесняться в силу того, что прагматические цели бытия зачастую требуют использования другого в качестве средства для собственного успешного существования. Это показывает исходную двойственность основания нравственного отношения человека к другому, которое одновременно и утверждается, и устраняется за счет развитых способностей мозговой деятельности. И только длительный исторический опыт саморефлексии в конце концов позволяет человеку прийти к выводу о том, что действие в противоположность естественной реакции сострадания предстает как насилие над соб-

ственной природой, как противоречие в работе сознания и подсознания.

Филантропия и благотворительность (седьмая модель)

В эмоциональном плане механизм реализации данной модели нравственного поведения связан с тем, что человек старается избежать негативных эмоций, которые порождаются в результате способности к состраданию. Отсюда он пытается улучшить ситуацию другого, что может выражаться в отдельном акте помощи или же принимать более общий характер тогда, когда подобная деятельность поощряется обществом, когда ради этого создаются специальные социальные институты. Работа в подобных институтах для некоторых людей может стать смыслом их жизни. В таком случае данная модель выступает в их поведении в смешанном с четвертой моделью, то есть мотивацией программного характера, виде.

В современных условиях благотворительность приобретает форму организованной через социальные институты упорядоченной деятельности. Держатели денежных средств, бизнес-организации и отдельные лица делают пожертвования на развитие здравоохранения, образования, искусства, научной деятельности. При этом между благотворителем и получающим пожертвования возникают формализованные отношения. Благотворитель желает знать, как потрачены его средства, поэтому получающий пожертвования не только благодарит того, кто их делает, но и уведомляет его о достижениях, связанных с внесенными средствами. Это, в свою очередь, упоминается жертвователем в своих рекламных целях и т. д.

Справедливость (восьмая модель)

В эмоциональном плане нравственное поведение, основанное на идее справедливости, связано прежде всего с негативными эмоциями, возникающими тогда, когда справедливость нарушается (возмущение несправедливыми действиями или общественными порядками). Но оно, уже в плане некоторой идеологии, может быть связано и с позитивными эмоциями, которые показывают, что общество устроено правильно, что от общественных институтов можно ждать защиты и поддержки.

Отношения людей друг к другу отражаются в понятии справедливости в связи с их принадлежностью к некоторому целому. Вне понимания значения сохранения этого целого в интересах всех

оценка отдельных нравственных действий как справедливых или несправедливых теряет смысл.

Аристотель различал общую и частную справедливость, а в частной – направительную и распределительную.

Направительное право фактически означает, что соблюдается эквивалентный обмен моральными качествами, что правила, одинаковые для всех, должны всеми обязательно выполняться. Это составляет содержание направительного права (утверждающего равное отношение к закону) и направительной справедливости, оценивающей такое состояние как позитивное, необходимое. «Ведь безразлично, кто у кого украл – добрый у дурного или дурной у доброго – и кто сотворил блуд – добрый или дурной; но если один поступает неправомерно, а другой терпит неправомерное, и один причинил вред, а другому он причинен, то закон учитывает разницу только с точки зрения вреда, с людьми же он обращается как с равными» [Аристотель 1984: 153].

Распределительная справедливость учитывает индивидуальные достоинства, предполагает большую награду за большее достоинство. «...Распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство» [Там же: 151]. Следовательно, в данном виде права учитывается то, какой индивидуальный вклад тот или иной человек вносит в развитие блага некоторого целого. Это является основанием для определения того, какой частью общественного богатства он может пользоваться в неравной с другими степени.

Что же касается общей справедливости, то в представлении о ней и в практике ее реализации отражается идея об обществе как некоторой гармонии, в которой интерес отдельного, то есть прежде всего распределение по заслугам, может корректироваться. Некоторые категории граждан могут пользоваться благами общества, не внося вклад в их увеличение наравне с другими людьми, если они попали в особые жизненные обстоятельства, получили увечья (не только при исполнении важных для общества видов деятельности, но и по случайности) или вообще не способны к трудовой деятельности в силу того, что являются инвалидами с рождения. Тем не менее общество заботится о них во имя сохранения своей целостности и снижения социальной напряженности.

Эффективность общества на данном этапе развития требует экономического неравенства, но неравенство и его степень необхо-

димо аргументировать (И. Берлин), так как равенство само по себе естественно, оно следует из равного отношения одного к другому.

Рассматривая эту проблему, Дж. Ролз отмечает, что есть множество справедливых структур. Например, эгалитарное равенство справедливо, но такое общество неэффективно в экономическом плане, поэтому следует допустить определенные условия неравенства, но такие, чтобы в нем оказались заинтересованы все люди. Это ясно сформулировано во втором ролзовском принципе справедливости: «...социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы: 1) от них можно было бы разумно ожидать преимущества для всех, и 2) доступ к положениям (positions) и должностям был бы открыт всем» [Ролз 1995: 66].

В данной статье нет возможности рассмотреть отдельные теории справедливости. Мы подчеркнем только, что общество оценивается как справедливое или несправедливое не только с точки зрения того, демократическое оно или нет, имеет ли в нем место произвол власти или она, наоборот, является подконтрольной волеизъявлению граждан и т. д. Важно также то, что в идеях справедливости отражаются условия личного бытия, необходимые для индивидуального самовыражения. Однако возможность самореализации каждого всегда соотносится в понятии справедливости и с интересами всех, с исходной идеей сохранения целостности и приумножения принадлежащего всем богатства. В силу этого категория «справедливость» показывает, до какой степени допустима индивидуализация. Превращение удовлетворения личного интереса в единственный критерий ориентации поведения всегда оценивается в нравственном сознании как несправедливое, как эгоизм. Такая оценка вызывает соответствующие отрицательные эмоции, которые составляют основу чувства справедливости. Что же касается положительных эмоций, то они, конечно, могут возникать по поводу восстановления нарушенной справедливости. Но, в отличие от удовлетворения обычных потребностей человека, эти эмоции не являются здесь исходными стимулами поведения. Исходным является внешняя ситуация, связанная с нарушением справедливости и негодованием по этому поводу.

Человек не может сознательно стремиться к восстановлению нарушенной справедливости как к постоянной нравственной цели (даже если это является его профессией, например у правозащитника, адвоката), поскольку такое стремление косвенно предполагает его заинтересованность в том, чтобы справедливость постоянно

нарушалась. Но это не может быть нравственной целью. Таким образом, и в случае модели нравственного поведения, связанного с чувством справедливости, мы имеем дело с самостоятельными мотивами, проявляющимися в связи с исполнением и нарушением нравственных требований, а не в связи с какими-то особыми потребностями человека.

Благоговение (девятая модель)

Отношение отдельного человека к целому, то есть к обществу, в котором он живет, к культурной среде своего обитания, может выражаться в особом возвышенном чувстве сопричастности высшему бытию. В религиозном сознании такое чувство обычно характеризуется как чувство благоговения.

Природа чувства благоговения, с одной стороны, представляет страх перед богами, превращенный в чувство успокоения, связанное с тем, что все полагаемые обязанности (послушания, жертвоприношения) выполняются нормально. С другой стороны, это высшее проявление чувства благодарности и желание приобщения к абсолюту. Таким образом, и в проявлении этого нравственного чувства мы сталкиваемся с действием эмоций позитивного и негативного характера.

В культуре, построенной на светских идеалах, добродетель благочестия теряет свою роль, но любая культура все равно развивает символику, заставляющую человека чувствовать сопричастность целому. Так, например, существуют воинские традиции подъема флага, почитания знамени части. В обычной жизни функции, развивающие чувства, сходные с чувством благоговения, выполняет также сохранение музейных ценностей.

Героизм (десятая модель)

Героизм всегда проявляется в чрезвычайных ситуациях. Он выходит за пределы требований долга, является добровольным актом, в котором проявляется высшее достоинство личности.

Оскорбление святыни может порождать стремление к ее защите и наказанию виновного, отсюда во многих случаях возникает героизм, связанный с самопожертвованием вплоть до жертвования собственной жизнью.

В отличие от героизма, который может проявляться на основе механизма, рассмотренного в жертвенной модели поведения (не выдавать тайны врагу), и представляет собой своего рода вынуж-

денный героизм, в поведении, ориентированном на сохранение святыни, проявляется позитивная мотивация. Но сама эта мотивация связана с длительным процессом формирования новых социальных чувств человека, в котором подчинение должному, преодоление себя, а следовательно – мотивация негативного характера, является первичной.

Героизм связан со многими эмоциями: ненависти к врагу, доблести как желания в высшей степени утвердить свое достоинство, продемонстрировать свои особые качества (умение воина, навыки спасателя). В этом плане он может быть связан с другими моделями поведения: состраданием, справедливостью, благоговением, мотивацией программного характера. Но следует помнить, что героизм проявляется в особых обстоятельствах (войны, катастрофы), которые могут и не наступить. Поэтому сознательная ориентация жизни на героизм вряд ли оправдана.

В истории этики были предложены разные объяснения героизма, в том числе крайне натуралистические, как это было в представлениях З. Фрейда. Оценивая влияние Первой мировой войны на сознание людей, Фрейд пишет: война «убивает более поздние культурные наслоения и позволяет вновь проявиться в нас первобытному человеку. Она заставляет нас опять быть героями, которые не могут поверить в собственную смерть; она представляет чужих нам людей врагами, чьей смерти надо добиваться или желать; она советует нам не принимать близко к сердцу смерть любимых людей» [Фрейд 2008а: 59].

Фрейд считает, что наблюдение массовой смерти людей формирует у человека равнодушие к другим и высвобождает древний инстинкт разрушения, присущий первобытным людям. При этом человек не верит в собственную смерть. Возможно, способы охоты в строе сплоченной толпы (до изобретения орудий дальнего боя) и отношение первобытных людей к чужим были основаны именно на таких инстинктах и представлениях. Но думаем, что искать в этом основание героизма в современных условиях совершенно неверно.

Героизм связан не с безразличием к смерти и неосознанным стремлением к разрушению, порожденным развенчанием ценностей. Он, наоборот, основан на стремлении личности к защите базовых ценностей, защите идеала, который рассматривается как базовое условие личностного бытия.

Заключение

Рассматривая разные модели поведения, мы стремились показать, что у человека нет какого-то универсального нравственного чувства. В каждом конкретном случае поведения на свой лад проявляются эмоции положительного и отрицательного знака. Доминирующую роль играют эмоции отрицательного знака, представляющие реакцию на возможное или реальное нарушение нравственных требований. Этим, кстати говоря, объясняется тот факт, что большинство кодифицированных нравственных норм имеют характер запрещения (не убивай, не прелюбодействуй, не используй другого как средство, не лги и т. д.). Что же касается позитивной мотивации, то она более всего вносится в процесс восприятия нравственных целей бытия со стороны усиления положительного эмоционального восприятия процесса удовлетворения всех высших социальных потребностей человека.

Литература

Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч.: в 4 т. Т. 4. М. : Мысль, 1984. С. 53–293.

Гусейнов А. А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность / отв. ред. Р. Г. Апресян. М. : ИФРАН, 1995. С. 58–62.

Гусейнов А. А. Негативная этика. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007.

Гюйо Ж. М. Нравственность без обязательства и без санкции. М. : Голос труда, 1923.

Додонов Б. И. Эмоция как ценность. М. : Политиздат, 1978.

Кант И. Соч. на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 3. Основоположения к метафизике нравов. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.

Кант И. Соч. на немецком и русском языках: в 5 т. Метафизика нравов: ч. 2. Т. 5. М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2019.

Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. 2-е изд. М. : Политиздат, 1977.

Мунье Э. Персонализм. М. : ИНИОН, 1993.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Соч.: в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 5–237.

Платон. Филеб / Платон // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1994. С. 7–78.

Разин А. В. Моральные абсолюты в историческом мышлении. Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1997. № 2. С. 90–105.

Разин А. В. Сознание и нравственность: антропологическое единство. Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1999. № 3. С. 91–103.

Разин А. В. Специфика процесса образования моральных понятий // Философия и общество. 2021. № 2. С. 57–80.

Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.

Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М. : Педагогика, 1973.

Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Киев : Символ, 1996.

Фрейд З. В духе времени о войне и смерти / З. Фрейд // Вопросы общества, происхождение религии. М. : Фирма СТД, 2008а. С. 33–60.

Фрейд З. Неудовлетворенность культурой / З. Фрейд // Вопросы общества, происхождение религии. М. : Фирма СТД, 2008б. С. 191–270.

Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб. : Наука, Университетская книга, 1999.

Шохин В. К. Агатология. М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014.