

ЭТИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА СМЫСЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

В статье исследуется проблема смысла жизни с точки зрения ее морально-этического содержания, предполагающего возможность не только теоретического сопоставления нравственного сущего и должного, но и практического совмещения поведенческих и смыслообразующих аспектов нравственности. Ее базисный механизм представлен как диалог человека с Абсолютом: Абсолютная весть (со-весть), а в отвечающей рефлексии должное и могущее оправдать для человека жизнь (ответ-ственность) порождают сущий нравственный смысл его жизни.

С раннего детства мы слышим от родителей и окружающих нас людей слова типа «Ты должен сделать то-то» или «Ты не должен так делать». Все побуждения, просьбы, приказы и советы коренятся, в конечном счете, в каком-то «ты должен». Подрастая, мы и сами начинаем просить, убеждать и приказывать, ссылаясь на *должное*.

История философии морали дала целый ряд толкований природы должного: его источник усматривали в заповедях Бога, в естественно-природных началах человеческой жизнедеятельности, в общественных установлениях группового, классового или общественного масштаба их значимости... Общей тенденцией в определении природы должного стала депрагматизация чисто нравственных требований, то есть их освобождение от роли только средства для достижения каких-то практических целей общества и индивида. Поиск «чистого» содержания морали и его концентрация в понятии «долг» привели великого немецкого философа Иммануила Канта к идее *безусловности* / *абсолютности* / нравственного закона, который имеет априорную, то есть доопытную природу и универсальное значение. Категорический императив Канта не содержит конкретного указания, как человеку следует себя вести, как поступать в том или ином случае: определиться в этом каждый должен сам. Человек обладает изначальной свободой и автономной волей, и, значит, обязательным признаком подлинно нравственного решения выступает его самостоятельность, необусловленность ничем, кроме добровольного уважения к Нравственному Закону как таковому. Никакие соображения вроде пользы, стремления к счастью и т. п. не являются руководителями человека как *морального* существа; прежде всего прочего он должен быть достойным своего счастья. Нравственное достоинство может и не сделать человека счастливым, от этого оно не теряет своего смысла и значения: «Ты должен, потому что должен». Всякого рода обоснования этого требования, как говорится, «из другой оперы», выходят за рамки собственно морали.

Одна из формулировок категорического императива Канта звучит: «Поступай только согласно

такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (1). Иначе говоря, хотел бы, мог бы ты «назначить» на роль «всеобщего закона» разрешение на убийство, грабеж, обман или хамское поведение? Вряд ли, так как даже хладнокровный убийца разрешает это деяние только самому себе или себе подобным. Таким образом, должное становится таковым в случае возможности его универсализовать, выявить его общезначимое содержание, признаваемое всеми. Модальность должного здесь стыкуется с модальностью возможного, понимаемого не только в универсальном, но и индивидуальном смысле. На это обратил внимание русский философ П.Д. Юркевич: «Всякое нравственное предписание разума, всякое наставление разума о том, что я ДОЛЖЕН делать, открывает мне перспективу дел только еще ожидаемых, пока еще не осуществленных; а могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел, – это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет» (2).

Исследование морально-нравственных реалий в контексте смысложизненных отношений человека с миром имеет давнюю историю, в которой даже античные мыслители (Сократ, Платон, Аристотель и др.) не являются первооткрывателями, хотя их представления заложили фундамент западно-европейской философии морали. Базовыми, с точки зрения нашей темы, явились идеи о целостности человеческого существования, о неразрывной связи в нем (и даже единства) этического и общемировоззренческого, когнитивного и ценностного содержания, предполагающего возможность не только теоретического сопоставления нравственного сущего и должного, но и практического, в рамках «совершенной деятельности» или мудрого образа жизни, совмещения поведенческих и смысложизненных сторон нравственности.

«Смысл жизни» как термин возник в истории философии и этики сравнительно поздно (от «sense of life» в английской философии 17 в.), однако имплицитно всегда присутствовал в моральных рас-

суждениях, начиная с античности: это «нравственно разумное» у Сократа, идея «высшего блага» у Платона или «безусловная цель целей совершенной деятельности» у Аристотеля.

«Вечные» нормы нравственности, например «золотое правило», были ответом на вопрос «Какая жизнь подлинно наилучшая?» – «Когда мы не делаем того, что осуждаем в других» (Фалес).

Долгое терминологическое оформление проблематики смысла жизни обусловлено ее идеальным, абсолютным и интегральным содержанием, а также тем, что смысл жизни рассматривался не столько в целевом плане (как абсолютно-универсальная цель, откуда мог бы начаться путь исследования сущности и форм ее индивидуального осмысления), сколько с точки зрения средств достижения целей, уже заданных той или иной светской парадигмой жизни (счастье, удовольствие, совершенство, жизненный успех, красота, здоровье и т. п.) или сакрально-религиозной парадигмой (приближение к Богу, растворение в Абсолюте и т. п.).

В Новое время смысл жизни трактовался как оптимальное согласие индивидуальной и общественной деятельности, то есть социум предстал в виде объективированной родовой сущности индивида и носителя смысла его существования. Рационалисты при этом предлагали исходить из самодостаточности разума и доверять его представлениям о смысле жизни, существуя так, как если бы жизнь действительно имела смысл.

По Т. Гоббсу, Дж. Локку и другим представителям эмпиризма, «конечная цель» и «высшее благо» – результат общественного согласия: «смысл жизни» сводится к балансу естественности и цивилизованности, иначе говоря, к технике быта, предотвращающей «войну всех против всех» и каждого индивида с суммой правил «джентльмена». Нарастающая приземленность трактовок «смысла жизни» ввела его в сферу «правильно понятого интереса».

Чистый принцип нравственности как фундамент смысложизненного отношения человека к миру выявил И. Кант. Его заинтересовало не столько понятие смысла жизни, сколько моральная авторитетность его «ноуменального» содержания, обусловленная человеческой свободой в ее сущности, а на уровне существования – универсальностью. Стремление Канта к концептуальной чистоте вывело за моральные скобки «материальные склонности» как состав жизни; Кант субстанциализирует не объект направленности «доброй воли», а само устремление, априорно содержащееся в разуме. На место «жизни» встает свобода как ниоткуда не вы-

водимый абсолюте, а «смысл жизни» оказывается понятием, не прошедшим горнила критической процедуры разума, но сохраняющим практическое регулятивное значение. «Быть достойным счастья» – квинтэссенция смысла жизни и результат безусловного уважения к нравственному закону. Смысл жизни связывается с сознательно родовым поведением, возможность которого, в свою очередь, обусловлена «трансцендентальным царством целей» по ту сторону эмпирического опыта.

Посюсторонность «смысла жизни» утверждал Гегель, для него это «субстанциальная цель разума», «требующая сращения особенной и всеобщей воли». В этом случае человек реально, до глубины души обновляет свою жизнь, соединяет цель и содержание жизни, обнаруживает свое метафизическое «единобытие» с другими людьми, «тождество субъективных душ». Смысл жизни и назначение человека, по Гегелю, состоит в том, чтобы свободно жить содержанием и целями Субстанции.

Для Л. Фейербаха такой «субстанцией» выступает деятельная родовая сущность человека, стремящегося к счастью и устанавливающего не абстрактную, а практически реальную межчеловеческую гармонию, основанием которой является «сердце», любовь, возвращающие человеку его собственную сущность.

Согласно марксистскому подходу к проблеме смысла жизни всякое жизненное проявление индивида – это, в конечном итоге, проявление его общественной природы, и ссыла на диалектику взаимоотношений индивидуального и социального не спасает от растворения смысла индивидуальной жизни как целого в жизни и смысле общества, всегда частичного, то есть находящегося на конкретно-исторической ступени своего развития.

Преодолеть это забвение индивидуального пытались все серьезные исследователи смысложизненной проблематики (Т.А. Алексина, В.И. Бакштановский, Л.П. Буева, Г.К. Гумницкий, А.П. Донченко, П.М. Егидес, В.Г. Иванов, Л.Н. Коган, В.К. Комаров, В.А. Малахов, Б.Н. Попов, В.А. Поссе, М.М. Рубинштейн, В.Ш. Сабилов, О.С. Соина, О.Я. Стечкин, И.Т. Фролов, В.Н. Шилов, В.Н. Шердаков и др.).

В рамках собственно этической проблематики движение к анализу целостного существования человека, не ограниченного его репрезентацией социальных связей и отношений, идет по пути исследования содержания морали как таковой, ее самодостаточной природы и специфических механизмов действия (С.Ф. Анисимов, Р.Г. Апресян, Л.М. Архангельский, Ю.М. Бородай, А.А. Гусейнов, О.Г.

Дробницкий, С.Ф. Кечекьян, Г.Г. Матюшин, Я.А. Мильнер-Иринин, А.П. Назаретян, А.П. Скрипник, А.И. Титаренко, И.В. Фотиева, В.Н. Шердаков, А.Ф. Шишкин, Ю.А. Шрейдер и др.).

Движение к проблеме смысла жизни человека «из сферы морали» представляется нам самым плодотворным, так как морально-нравственные реалии конкретно наполняют смысложизненные отношения человека, составляют непосредственное содержание его диалога с собственным бытием. К сожалению, эти проблематические линии (смысложизненная и общеморальная) разрабатывались в основном как параллельные, если не сказать как расходящиеся. Преодоление такой тенденции связано, на наш взгляд, с возвращением к сущности морали. Несмотря на то, что выделение «чистого» содержания морали, ее «уплотнение» в самой себе, как сказал бы Гегель, как будто приводит к отрыву сущности морали от ее существования, из постулата Канта о единстве теоретического и практического применения разума вытекает фундаментальная роль абсолютных и априорных принципов нравственности в осмыслении не только интеллигибельных сущностей, но и эмпирических реалий.

Обращение к эпистемическим модальностям (возможное, действительное, необходимое) позволило Канту обозначить причину несовпадения сущности и существования морали, однако «теоретик» в нем победил «практика» и акцент был сделан на должностовании как субстанциальной характеристике морали. При этом «могу ли я совершить то, что должен?» – этот вопрос П.Д. Юркевича остался лишенным внимания многих зарубежных и отечественных мыслителей.

Модальность должного определила этические пути исследования смысложизненной проблематики у русских философов кон. XIX – нач. XX в. (А.И. Введенский, Н.Я. Грот, Н.И. Кареев, В.В. Розанов, М.М. Тареев, Е.Н. Трубецкой и др.). Отождествление смысла жизни с ее целью как «должным жизни» привело к акцентированию действительного противостояния сущего и должного, в ущерб возможности их индивидуального совмещения в человеческой душе и судьбе. Попытка объединить поведенческую и смысложизненную сторону нравственности на базе очень смелой, надо признать, трактовки заповедей Христа была произведена Л.Н. Толстым. «Индивидуально-исторический пример» его жизни, аналогичный сократовскому, – свидетельство принципиальной возможности индивидуального преодоления разрыва между сущим и должным, однако его универсализация сталкивается с онтологическим несовпадением возможного и дей-

ствительного. И здесь на помощь приходит методология диалогового типа.

Диалоговые отношения рассматривались как системообразующие целостного существования человека в трудах С. Кьеркегора, М. Бубера, М. Хайдеггера, М.М. Бахтина, В.С. Библера и др.; это «системообразование» порождало «над-» и «под-конструкции» с внешним по отношению к морали содержанием, иначе говоря, ее природа оказывалась детерминированной либо общебытийными, либо гипостазированными сущностями (Дух, Культура, Эпоха, Мир, Человечество и т. п.). Бытийный диалог не был увиден в своих «простых» формах (в меньшей степени это относится к М. Буберу), которые не порождают новые сущности, а выявляют смысловое содержание тех, с которыми может быть установлен диалог на индивидуальном уровне.

В феноменальном плане данный диалог эксплицируется взаимоотношением совести и ответственности человека, наиболее четко, как нам кажется, вскрывающим механизм этого диалога.

У исследований феноменов совести и ответственности также большая история. Западноевропейские истоки данной проблематики находятся в позднеантичной классике (Л.А. Сенека), а затем она исследуется в трудах самых разных мыслителей (П. Абеляр, Августин Аврелий, Н.А. Бердяев, Г.В.Ф. Гегель, И.А. Ильин, И. Кант, Н.О. Лосский, Ж.-Ж. Руссо, Л.Н. Толстой, Л. Фейербах, С.Л. Франк, В. Франкл, З. Фрейд, Э. Фромм, А.Швейцер, А. Шопенгауэр и др.).

Для понимания феномена совести и ответственности не менее значимы и художественные творения, среди которых хотелось бы выделить такие, как «Царь Эдип» Софокла и «Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского, которые точно и выразительно эксплицируют их диалог в человеческой душе и поступках.

Первое, с чем сталкивается исследователь морали, – это парадоксальное соседство практической редкости (до невозможности) «чистой» морали и ее нелокализованной «вездесущности». Действительно, моральные основания или аспекты сознания и деятельности человека всегда, явно или неявно, содержатся в целях, которые он ставит перед собой и другими, в средствах, избираемых для их достижения, в ценностях, на которых он базируется при осмыслении своей жизни. Отсюда легко вытекает инструментальная трактовка морали, предполагающая, что ее сущность планомерно раскрывается в конкретно-историческом измерении человеческого бытия и что обратное – теоретическое – движение от существования к сущности по-

зволяет если и не найти подлинный нравственный смысл жизни, то хотя бы сформулировать его в этических понятиях.

В такой трактовке мораль выступает как социально-психологическое средство, выработанное в долгих «родовых муках истории» для очеловечивания живого существа, называемого «человеком», но вечно становящегося таковым. Взаимосвязь природного и социального существования людей обретает статус едва ли не главной проблемы науки о морали, исследующей, чем отличается поступок именно человека от действий, диктуемых ему его биологической природой. В тени остается духовная составляющая человека, требующая специфического освещения и принципиально новых моделей исследования.

Движение в этом направлении было сделано И. Кантом, утвердившим как сущностное не (анти-) прагматическое содержание морали, или то, что остается «за вычетом» из всех социальных связей и отношений, стремлений к удовольствию и счастью, соображений пользы и концепций человеческого совершенствования. Отказ от любых склонностей как «материи поступков», безусловное уважение к нравственному закону как таковому в работах Канта обуславливаются априорным статусом базовых принципов нравственности, точнее, подлинным принципом *автономии источника* морали, а не частичной «автономии», когда под ней понимается только собственная логика развития морали и ее невыводимость *напрямую* из социально-экономических факторов исторического развития общества.

Как же возможна, по Канту, мораль в ее настоящем, или сущностном, виде? Только как свободно избираемое (назначаемое) должное, имеющее тогда смысл и в том случае, если бы примеров его аутентичного воплощения в мире не было бы вовсе. (Уровень существования морали, как и человеческий опыт вообще, здесь ничего не доказывает и не опровергает, а уникальность возможных примеров лишает философию необходимого, по Канту, права называться наукой. Таким образом, практическая вездесущность морали в человеческих поступках оказалась недостойной научного анализа в силу неуниверсализуемости самих поступков.)

Но, к примеру, для христианской морали совпадение индивидуального и универсального в конкретном примере не только возможно, но и действительно: «Царство Мое не от мира сего», – сказал Христос, находясь в «сем» мире. Так постулируется наличие иерархии морально-нравственных реалий, позволяющей выделить метафизико-онто-

логическую структуру морали как источник всех (включая и внеморальные, по Канту) проявлений человеческой жизни. В данном понимании морали именно ее структурно-онтологические характеристики определяют динамику ее конкретно-исторических проявлений.

Такая трактовка онтологического статуса морали позволяет рассматривать ее не как одну из граней, форм человеческой жизни, а в качестве ее собственно человеческой сущности, репрезентирующей принципиальную обращенность к человеку абсолютного содержания его собственного бытия. Мораль, в своей сущности, – не средство облагораживания человеческой природы, не инструмент усовершенствования общественных отношений и не цель духовного совершенствования человека и человечества... Она представляет собой абсолютное начало его индивидуального целостного бытия, которое обнаруживается, на уровне существования, в виде и «средства», и «цели».

На уровне своей сущности мораль так же трансцендентна, как Бог или подлинный, последний смысл человеческой жизни: ничем из *понятого нами и понятного нам* она не детерминирована, абсолютна в этом смысле.

Утверждение безусловности нравственного ядра в сознании и действиях людей (без чего мораль неизбежно релятивируется и становится только интересным предметом этико-сциентистского анализа) сталкивается с кардинальной трудностью, также обозначенной Кантом: о трансценденции нельзя ничего сказать, кроме того, что она есть. Однако любой исследователь сущности морали пытается выявить настоящий источник ее вездесущей авторитетности, то есть оправдать (от «правды») ее существование. Столь же страстно и уже всякий человек, чем бы он ни занимался специально, хотел бы определиться в самом себе, выявить подлинный смысл своей жизни. Проблематика, обусловленная позицией уважения к абсолютному (как теоретического аналога культово-практического отношения к нему), и позволяет соотнести эти два ряда вопросов – о морали и смысле жизни, кажущихся разными или рядоположенными в силу того, что их содержательная экспликация на уровне сущности весьма затруднительна, а на уровне существования они как будто оправдывают или жизнь в целом (смыслоразнозначная проблематика), или только ее нравственное измерение (моральная проблематика).

Поскольку проповедовать от имени Абсолюта не дано никому, как выразился А.А. Гусейнов, единственным путем исследования взаимосвязи сущ-

ности и существования морали, а также методологическим основанием совмещения абсолютистского подхода в этике с ее практической трактовкой является, на наш взгляд, *принцип диалога человека с абсолютным*. Таким образом, из принятой онтологической посылки (метафизическая структура морали – сущностное основание ее конкретно-исторического существования) вытекает проводимый во всей работе диалоговый принцип исследования морали и смысла жизни человека, прием их соотношения друг с другом в контексте онтологического диалога человека с Абсолютом как базового, или сущностного.

Человек, вступающий в данный диалог, обретает свою целостность, не сводимую по отдельности к природному, социальному и духовному «составу» целого. Можно ли поэтому усматривать сущность человека только в его социальном бытии? И не в этом ли кроется причина принципиальной неразрешимости проблемы универсальности и партикулярности в морали?

В социально-психологическом подходе к решению этой проблемы часто забывается, что реальным субстратом всех общественных связей и социума как такового является индивид – конкретное природно-социально-духовное существо, главная задача жизни которого не сводится к тому, чтобы быть совокупностью (ансамблем) общественных отношений. Наоборот, общественные отношения и связи возможны при наличии индивидуальных центров интенции к их установлению. Единению, солидарности людей предшествует их обособленность, позволяющая самостоятельно осмыслить и оправдать основания, принципы такого единения. Более того, задачей человека и на уровне существования, не говоря о сущности, может быть демонстрация социуму, социальной группе их кардинальной, вплоть до максимума, этической несостоятельности и бесперспективности. Человек очень часто бросает вызов собственной духовной ипостаси, самому Богу. В своей сущности человек всегда больше себя существующего, поэтому целостность сущности человека требует аналогичной целостности на уровне его существования, и вступление в диалог с абсолютным, как нам представляется, – необходимое начало и условие обретения такой целостности. Сознание наличия абсолютного эксплицируется как должное; осмысление должного как возможного не вообще, а индивидуально порождает смысл морали. Таким образом, в возможности индивидуального смысла морали и жизни совпадают эти две фундаментальные проблема-

тические линии философии, ее теоретические и практические компоненты как жизнеучения.

Диалог человека с Абсолютом обуславливает возможность сообщения трансцендентного и имманентного мира в человеческой душе. «Живописание» первого или второго из миров – прерогатива теологической метафизики или психологии; философия сохраняет скромность в разговоре об Абсолюте, но не должна, как нам кажется, впадать в другую крайность, уже сциентистского толка, связанную с исследованием сущности морали так, как если бы наличие в мире абсолютного ничем не конституировалось, а наличие абсолютного в морали – не гарантировалось. Выход из трансцендентно-имманентной дилеммы видится нам не в низме гегелевского или естественнонаучного типа, а в принятии вышеназванной дилеммы за выражение онтологической реальности, наиболее адекватной методологической моделью которого (этого выражения) является принцип диалога. Вытекающая отсюда дуальная логика требует различать бытовую и бытийную мораль, или мораль в аспектах действительного и возможного; идеал согласия, единения людей и идеал реализации индивидом своего уникального, то есть особенного, предназначения; предопределение и свободу воли; защиту с оружием в руках родных, Родины и ненасилие как жизненный принцип...

Сверхзадачей диалога выступает при этом не некий всеуравливающий синтез и не объединение соотносимых реалий в некие «надстоящие» конструкции: первому препятствует наличие автономных, в сущности, индивидов, а второму – наличие Абсолюта. По-настоящему возможен только сам диалог, его наличие в человеческой душе, а результатом выступает осмысление человеком жизни в контексте морали и самой морали в контексте жизни. Если диалог состоялся, дуализм трансцендентного и имманентного воспринимается как индивидуально преодоленный: абсолютная весть и ответ на нее образует целостность человека как объекта и субъекта своей судьбы.

Абсолютная весть, а в отвечающей рефлексии – моральное *должное* и *могущее* оправдать для человека жизнь, порождает *сущий нравственный* смысл его жизни.

Таким образом, моральная специфика диалога человека с абсолютным содержанием собственного бытия задана соотношением трех основных, в смысложизненном контексте морали, модусов бытия: сущего, должного и возможного. Эти модусы образуют теоретическое основание онтологического структурирования морали

и выделения смысловых уровней человеческого существования.

Неучет *модальной* многомерности бытия, ограничение его исследования сферой *сущего* сводят этику к «моральной антропологии» (И. Кант); соотношение сущего и должного в аспекте исключительно моральной *действительности* приводит к их противопоставлению, к констатации факта вечной противоречивости и парадоксальности нравственного существования человека.

Акцентирование, далее, *необходимости* морально должного мы находим в моральных идеях, устанавливающих содержательное отношение между сущим и должным, а также императивно, невзирая на реальность и возможности людей, предлагающих пути сближения этого сущего и должного.

Перенос методологического акцента с необходимости на *возможность* осуществления должного в сущем дает, как мы полагаем, представление о *смысле морали*. Данное понятие означает конкретную возможность для человека вступить в диалог с собственным бытием на основе непосредственного «сознания жизни» как сущего, рефлексии ее должного качества и оценки возможности их совмещения в индивидуальной жизни. Отсюда можно сделать вывод, что проблема смысла жизни также структурируется в соответствии с выделенными модусами бытия.

Смысл жизни как высшая норма морально *сущего* (абсолютная точка опоры существования человека) обуславливает его интерес высшего вида – определить свою самость и назначение как данность.

Рассмотрение проблематики смысла жизни в модусе *должного* выдвигает на первый план представление о *цели* жизни: здесь смысл жизни соотносится с ее высшей, конечной целью (как аналогом «идеи» в общеморальной проблематике), и если в аспекте сущего представление о смысле жизни базируется на том, что его *составляет*, то цель в модусе должного – это то, что *придает* жизни смысл. Таким образом, моральная идея, указывающая на некую цель, приобретает в основном регулятивный, а не конституирующий смысл, то есть наполняется императивно-ригористическим содержанием, реакция на которое следует в виде имморализма и нигилизма.

Идея морали эксплицирует действительное противостояние в существовании морали ее сущего и должного; она концентрированно выражает необходимость морально должного в качестве универсального регулятора партикулярного отношения

человека к миру, является основанием императивности морали, ее регулирующей функции. Идея морали объясняет ее существование, но не обосновывает, высвечивая законодательную сторону нравственности, где должное постулируется без обращения к подлинной природе и, что важно отметить, оправданности самой императивности.

Идея морали, будучи индивидуально осмыслена, образует важное звено смысложизненного отношения человека к Абсолюту в его нравственном качестве (И. Кант) и в качестве «цели целей совершенной деятельности» (Аристотель).

Недостатком моральной идеи в контексте смысложизненной проблематики является то, что она акцентирует прежде всего поведенческие стороны жизни человека, стремящегося к ее высшей цели: целеполагание превалирует над смыслополаганием, и в онтологическом плане нравственности невыраженными оказываются *уровни* реализации абсолютного в относительном, должного в сущем (условно говоря, «этики Канта» в «этике Аристотеля»).

Экспликацией индивидуально являющейся сущности морали, на наш взгляд, является понятие «смысл морали», которое в своем содержании органически совмещает теоретическое и практическое применение разума, по выражению Канта, долженствование как задачу жизни и моральное существование как факт, когнитивные и ценностные компоненты этики, что и дает право на ее трактовку как жизнеучения.

Смысл морали раскрывается в модусе возможности ее действительного существования; это – возможность должного в самом сущем, или *возможность осуществления должного*.

Смысловой план морали, с точки зрения его индивидуальной, и более никакой, рефлексии, представляет собой и предпосылку, и результат экзистенциального понимания идеи морали, ее смысложизненного наполнения. Смысл морали, таким образом, – это детерминированная внутренней свободой человека возможность его индивидуации в качестве именно морального существа, посредством онтологического принятия идеи морали как собственной, или «выбор самого себя абсолютным образом» (С. Кьеркегор).

Смысл морали вскрывает не значение должного (это прерогатива идеи), а назначение долженствования для целостного человеческого существования в моральном качестве, и здесь главной является ориентирующая функция морали, то есть не форма обывания человека целью, содержательно определенной в идее, а ценностное наполнение и, самое глав-

ное, *оправдание* цели, которую человек ставит перед собой самостоятельно и оценивает с точки зрения возможности для себя ее осуществить.

Автономия морали в аспекте ее смысла обусловливается возможностью индивидуального диалога с абсолютным, ничем не детерминированным, кроме изначальной онтологической укорененности человека в бытии (М. Хайдеггер). Гетерономность в этот диалог вносится не «материей поступка», а его рефлексией, влекущей не к смыслу, а к цели человеческого существования. Напротив, смысл морали методологически требует учитывать наличие ее онтологических уровней, среди которых как основные могут быть выделены бытовой и бытийный.

Бытовая мораль составляет ее действительный модус (аспект ее существования), то есть конституируется противостоянием сущего и должно-го, обусловленного и безусловного, относительно и абсолютного в сфере человеческих ценностей. Она действует в области выбора между эмпирически значимыми, целесообразными ценностями, оценка которых с позиции должного имеет дополнительно-прикладной, инструментальный смысл. Отсюда вытекает императивность ее требований как необходимых, что выражается в той или иной моральной идее.

В бытовой морали имплицитно присутствует идея вечного несовершенства мира, которому противостоит некий должный нравственный миропорядок как земная задача человечества и его истории. Отсюда бытовая мораль призвана быть институцией этого порядка, очерчивающей саму сферу нравственности и выявляющей моральный статус тех или иных универсализированных мотивов и действий людей, в зависимости от степени их бескорыстия и свободы от прагматики.

От человека бытовая мораль требует действовать по максимуму *действительных* (на практике часто занижаемых) сил человека; она поэтому «снисходительнее» к людям и представляется более реалистичной в дифференциации отношения к ним. Следствием этого является то, что она неизбежно плюралистична и связана с необходимостью человеческого согласия и согласования различных моральных кодексов. Идеалом бытовой морали становится единение и солидарность человеческого рода на базе универсальных норм и принципов его нравственного существования.

Бытийная мораль – онтологическое обозначение сущностных характеристик морали, имеющих субстанциальный смысл и постигаемых в модальном контексте *возможности*; на этом уровне мораль способна преодолевать противостояние должного и сущего в широком перспективном контексте принципиальной возможности осуществления высших человеческих идеалов и ценностей.

Сферой компетенции бытийной морали являются смысложизненные, а не поведенческие стороны нравственности; бытийный план морали призван означать любое событие и придать смысл жизни в целом.

Бытийная мораль исходит из идеи о существовании единого мирового нравственного порядка, в котором человек изначально (как свободное существо) находит самого себя, ориентируясь на возможный, а не всегда проблематичный – действительный – максимум собственных сил. Таким образом, бытийная мораль конституирует всю полноту морального достоинства человека и его нравственного самосознания.

Идеалом бытийной морали является индивидуальное осуществление жизненного предназначения человека (возможного должного) путем его единения с самим собой как условия единения с другими людьми.

Таким образом, связь двух родов идеалов эксплицирует соотношение бытовой и бытийной морали: как онтологические уровни морали они выражают, соответственно, ее существование (действительность) и сущность (возможность), то есть различны, однако в смысложизненном контексте тесно переплетены и представляют собой единую сферу индивидуально-нравственного постижения человеком его бытийного предназначения и решимости на него ответить в бытовом плане существования.

Онтологическим основанием взаимосвязи действительного и возможного, ее бытового и бытийного уровней является абсолют, который рефлексивируется как морально безусловное. (В нашем применении понятия «абсолют» акцент делается не на «чистой» возможности, равной свободе, а на возможности стать действительностью). На этом – феноменальном – уровне диалог человека с абсолютным представлен нами в виде взаимосвязи совести и ответственности в структуре целостного нравственного существования человека.

Список использованной литературы:

1. Кант И. Основоположения метафизики нравов /1785/ // Кант И. Собр.соч. в 8 т. Т. 4 – М.: ЧОРО, 1994. С. 195.
2. Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда,1990. С. 100