***Реферат на тему:***

**Історичне виділення моралі у сфері вільного вибору особистості між добром і злом**

Основними поняттями в моралі є «добро» і «зло». В них найповніше виявляється специфіка моралі на відміну від мистецтва, науки, головними змістовими орієнтирами яких виступають поняття «прекрасне» та «істина». Поняття «благо» фіксує наявність родових ціннісних орієнтацій, однак воно не передбачає наявності особистісно значущої форми при самоствердженні, що не дає підстави вважати благо і добро тотожними поняттями. Разом із тим вільна самореа-лізація суб'єкта моральної культури зберігає своє генетичне первородство з об'єктивним ціннісним фундаментом людського життя, узагальненим категорією «благо». Особистість в умовах класичної давнини внутрішньо підпорядкована ідеалові колективного життя. Розвиток особистості в середні віки веде до орієнтації на безмежну свободу, та все ж вона ще не виділилася з типових поведінкових стереотипів. Особистість в умовах Відродження передбачає передусім усвідомлення своєї особливості, своєї окремої ролі в загальному культурному середовищі. Для такої особистості характерний цілий комплекс відмінностей і одиночних ознак, які виділилися з типу й називаються характером. Особистість немислима без боротьби й тривалого вироблення особистісних ціннісних орієнтацій свідомості. Тому всі вказані етапи становлять естафету дедалі зростаючої ролі добра в системі ціннісних орієнтацій.

Вільний вибір людини між добром і злом можливий тільки в межах культури, лише всередині її. Спілкування і роз'єднання, що не порушує природної моральності на рівні звичаю і загальних моральних цінностей та ідеалів, утримують людське життя, за всієї його драматичності й конфліктності, в межах культури. Моральне й неморальне є результатом вибору людиною між традиціями й новаторством, старим і новим. Крайні форми аморалізму (вбивство, зазіхання на життя, честь, гідність людини та її права і т. п.) є руйнуванням суспільної природи людини, культури, моральності й не мають ніяких виправдань, хоч би якими цілями вони прикривалися.

Суб'єктивна воля стає лише тоді розвинутою сповна, коли виступає сферою добра; добро ж, у свою чергу, стає дійсним лише в суб'єктивній волі, завдяки якій воно набуває реальності. Розвиток суб'єкта моральної культури на основі морального добра передбачає, що: 1) добро виступає для мене як особлива мета; 2) добро змістовно визначається та обґрунтовується (що є добро і чому це добро). З цього моменту в історичному русі почався період, коли про цінність учинку судили вже не лише за його наслідками, а й значною мірою за намірами, що виступали джерелом і передісторією вчинку. Причому весь період зростання та розвитку індивідуально-особистісних якостей водночас був процесом поглиблення моральної свідомості внутрішніх основ учинку, зростання цього фактора в культурі. Процесом внутрішнього визначення добра є совість.

Об'єктивна необхідність морального спілкування набуває законодавчого для волі характеру, коли стає внутрішньо осягнутим добром. Дана необхідність має стати істинною для людини як для суб'єкта пізнання й практики. Таким чином, право на пошук істини в моралі виступає найсуттєвішою характеристикою суб'єкта моральної культури. Й хоча повноцінна реалізація цього права вкрай необхідна, успіх чи неуспіх указаного процесу не можуть впливати на сутність об'єктивних основ добра.

Людина може не нести відповідальності за результати свого вчинку, якщо порушення добра сталося не з її волі, не входило в її намір, а є результатом зовнішніх обставин, котрі не могли бути сповна враховані з причини певності, кінечності, обмеженості реалізації мети в зовнішніх обставинах, умовах життя.

Добро як суттєвий зміст волі має щодо неї форму безумовного обов'язку. Стосовно ж добра як такого правомірне визначення: обов'язок заради обов'язку, оскільки добро не може бути засобом чогось і містить істину в собі самому. Виконуючи обов'язок стосовно добра, реалізуючи його з міркувань обов'язку, людина об'єктивно вільна настільки, наскільки в самому добрі виражена сутність її об'єктивного існування.

Водночас, дотримуючись даної точки зору, дуже важко визначити справді моральний зміст обов'язку людини як суб'єкта моральної культури. Вирішення моральної суперечливості світу полягає не у винесенні суперечності за межі історії, життя, існування й досягнення тим самим формальної тотожності. Лише у співвіднесенні з суттєвим змістом реального життя може бути виведений загальний принцип, на основі якого можливе здійснення оцінки вчинку.

Втілення добра у формулі обов'язку — свідчення ефективності обов'язку як інструменту перетворення добра на дійсність. У той же час труднощі людського існування можуть спонукати до необгрунтованого виправдання слабин і вад людини тільки на підставі того, що без них людей не буває.

Совість як вірогідність суб'єктивної самості не має ще об'єктивного змісту. Внутрішній характер механізму совісті, його самодостатність і самовірогідність не підлягають сумніву. Та от чи є зміст совісті певної особистості добрим? Відповідь на дане питання може бути одержана тільки шляхом аналізу змісту совісті. На думку Гегеля, посилання совісті «тільки на саму себе перебуває в безпосередній суперечності з тим, чим вона хоче бути, з правилом розумного в собі і для себе значущого загального способу дій» '.

По суті високий авторитет совісті в суспільній думці грунтується на принциповій збіжності суб'єктивного знання й волі з істинним добром. Утім цей вексель не завжди виявляється сплаченим, оскільки зміст совісті може й не відповідати об'єктивному, усвідомленому, значущому й розумному змістові. Совість характеризує певну стадію розвитку внутрішнього світу і вперше проявляється в ті історичні епохи, коли звичаї втрачали здатність задовольняти потреби соціального світу, що дедалі ускладнювався й розвивався, і це призводило до індивідуалізації пошуку основ учинків, що виражають необхідність, не санкціоновану суспільною думкою.

В процесі розвитку морально-творчого потенціалу внутрішнього світу совість виступає як його найбагатша форма, щоправда, за умови, що людина має здатність до постійної внутрішньої роботи й до відкриттів нового. Заглиблення в себе, внутрішня замкненість для зовнішнього світу досить часто трапляються в культурному розвитку. Самоізоляція совісті, що обмежує свободу людини внутрішнім світом і виключає претензії на вільне самоствердження у світі зовнішньому, може мати пояснення й виправдання на деяких стадіях суспільного розвитку або в культурах статичних, у яких виробниче життя переважно пов'язане з процесами відтворення стійких моделей буття, а не з виробленням нового. «Лише в часи, коли дійсність являє собою пусте, бездуховне й позбавлене устоїв існування, індивідові може бути дозволено втікати від дійсності й відступати в царину внутрішнього духовного життя» '.

На основі реального існування й розвитку суперечностей зовнішнього світу виникає суперечливість внутрішніх бажань. Така суперечливість у власній природі людини може мати як одну з форм її подолання — зло. йдеться про волю, орієнтовану не на необхідність загального, а на сваволю особливого буття, при цьому не тільки у вигляді випадковості — жадання, потягу, схильності, коли домінує емпірично-практично природа, а і як принципи вчинків.

Проте ні практична природа людини, ні пізнання не несуть зла самі по собі. Подолання такого зла не може йти через його зняття у вигляді знищення джерела суперечливості. Даний шлях означав би знищення людини як людини, оскільки підлягала б ліквідації й позитивна сторона. Таке зло, яке породжується у вигляді витрат процесу розгортання людських сил, виступає у формі випадковості, що взяла гору над необхідністю, означає зруйнування людиною самої себе. Перша історична форма культури, спрямована на подолання випадковості, що торжествує у формі особистого пороку, пов'язана з приписами розумного самообмеження. Кожній культурі притаманні свої специфічні способи подолання руйнівної сили ряду людських цілей, котрі природне прагнення людини до задовлення перетворюють на самознищення як фізичне, так і духовне.

Скажімо, ще сто років тому наркотики не входили в «європейський набір пороків», що зводився практично до алкоголізму, обжерливості, статевої розбещеності. В античній культурі розважливість, помірність підкріплювалися філософськими обгрунтуваннями, які дістали найповнішу розробку у Арістотеля. Надавши категорії міри загального змісту, він підніс її до ідеалу самореалізації себе людиною.

У східних культурах, особливо в індійській, свідомий аскетизм, перетворений на своєрідну філософію життя, стає альтернативою саморуйнівним пристрастям. У той же час у вигляді повної формальної протилежності гедонізмові він несе в собі небезпеку цілковитого згасання всіх життєвих проявів. Тому в своїх крайніх формах аскетизм антигуман-ний. Раціональне в аскетизмі як природній і необхідній стадії розвитку моральної культури дістало свою розробку в творчості російського філософа кінця XIX ст. В. С Соловйова. У своїй праці «Виправдання добра» він указував, що «істинний (моральний) аскет здобуває владу над плоттю не для зміцнення формальних сил духу, а для кращого сприяння добру» '.

Добро й зло нероздільні через те, що тільки сповна розвинуті суспільні відносини на базі предметної діяльності становлять діалектичну тотожність загального та особливого, зовнішнього та внутрішнього в суб'єкті як джерелі розвитку. Зруйнування цієї тотожності несе в собі негативність не у вигляді випадкового моменту, а як невід'ємну й необхідну сторону суспільного розвитку — історичного саморозвитку суб'єкта. Тим самим і вся міра позитивного ставлення може бути розглянута з урахуванням негативного в їхній діалектичній єдності та боротьбі.

У міфологічній свідомості походження зла не осягається. Тут існує тільки уявлення про зовнішньо формальну послідовність і співвіднесеність добра і зла. Пізнання сутності людських відносин досягає певного якісного рівня на стадії, коли одне пізнається в іншому, негативне розглядається як таке, що корениться в самому позитивному. Уже в індійській філософії робиться спроба обгрунтувати уявлення про добро і зло чимось істотнішим у порівнянні з безпосередньо даними фактами. Утворюється нерозривний зв'язок міркувань про добро і зло з пошуками першооснови буття та з'ясуванням місця людини у світі.

Складна природа поведінки людини виражена у «Джам-мападі» таким чином: «І не було, й не буде, й тепер немає людини, котра гідна тільки осуду чи тільки похвали» '. У Стародавньому Китаї діалектичний характер взаємозв'язку добра і зла найглибше був розкритий у даосизмі. Моральність розглядалася в єдності позитивного й негативного, причому негативні сторони визнавалися її необхідними моментами. Зло, за даосизмом, виникає разом із добром. «Коли всі дізнаються, що добре є добром, виникає й зло» 2.

Людська воля, яка природно складається під впливом суспільних умов життя, початково включає в себе зло у вигляді заперечення дійсної свободи, що проявляється в намаганні ухилитися від відповідальності за вибір між добром і злом. Здійснення найпростіших природних потреб через оформлену мету позбавляє ці потреби суто природної форми, тому й неможливо зняти з людини вину за вчинок, апелюючи лише до її біологічної природи.

Оскільки будь-яке рішення людини є виявом її свободи, то за кожний свій вчинок вона несе відповідальність. Зауважимо, що даний момент суспільної діяльної природи людини в релігійній свідомості обожнюється й виступає основою для надання виняткової важливості усвідомленому розрізненню добра і зла. Бажання зла не домінує над людиною як неминуча необхідність, але в принципі вон© може бути бажане. Особливу роль нескутої волі, спрямованої на добрі справи, зазначав Августин: «...кожний хай ставить собі (в провину.— Авт.), коли согрішає. Також і коли щось за Богом' творить він, хай не відлучає се від власної волі. Бо коли людина таке виконує не проти волі своєї, тоді по-добає іменувати се доброю справою, тоді подобає уповати на заслуги добрих справ...» 3

З часом у людини виробилася здатність виявляти в поставленій меті об'єктивно вміщувану в ній позитивну значущість конкретного дійсного вчинку. Посилаючись на цю його сторону, можна об'єктивно вміщуваний у вчинку негативний потенціал, котрий розвинутою свідомістю виділяється, розрізняється, зіставляється з позитивним, ігнорувати, вважаючи значущим тільки добру сторону вчинку. В цій ситуації криється одна з найскладніших форм перетворення добра у зло і зла в добро, що відбувається на основі найсуб'єктивнішого за своїм витоком викривлення об'єктивного стану справ.

Першим різновидом такого викривлення є не цілком чітке розрізнення доброго і злого начала й надання переваги злому, причому зло може бути цілком прийнятним для волі. Саме можливість ухилитися від розрізнення добра і зла або недостатнє прагнення до цього розрізнення вже самі по собі виступають проявом зла й підлягають осудові з позицій моральної свідомості, оскільки в перспективі це з неминучістю веде до проступку.

Періоди особливого гострого розчарування, в раціонально-пізнавальному інструментарії моралі пов'язані з кризовими суспільними ситуаціями. Коригування тієї частини поведінкової практики, котра зумовлена відсутністю осо-бистісних зусиль для вдосконалення здатності виділяти справжні цінності й пов'язана з низьким ступенем культури, відмовою від уже досягнутого людством, справедливо ставиться в провину особистості. Ця обставина частково пояснює те, чому моральна вимога має категоричну силувану, імперативну форму.

Уявлення про те, що оціночна здатність свідомості неминуче приходить у зіткнення з об'єктивним змістом учинку, вираженим в істині, не є правильним. Оціночну й пізнавальну діяльність не слід розуміти як окремі шляхи досягнення необхідності в поведінці людей, шляхи паралельні, котрі лише випадково збігаються.

Осмислення ступеня якості оціночної діяльності свідомості, розвинутої здатності суб'єктивно розрізняти добро і зло, розуміння того, якою мірою злу свідомо віддавалася перевага, було змістом совісті — все це дуже складні проблеми оціночної культури моральної свідомості особистості. Дані проблеми входять до компетенції конкретних суспільних наук, здатних фіксувати реальний стан, справжню культурну розвиненість свідомості.

Що ж до вдосконалення таких здатностей особистості, то це передусім питання створення всього комплексу культурних передумов у сфері суспільного буття, які особистість може використати тільки власними, цілеспрямованими зусиллями. Надихнути ж її на це може тільки живе, соціальне життя, що розвиваєтся. Разом із тим є особливо вишукана форма перелицювання зла на добро. За гегелівською термінологією, це таке ствердження для інших зла під виглядом добра, суб'єктом цілком усвідомлюване, при якому ця лицемірна операція є лише особливим прийомом обману інших.

Досить відомою є й форма самообману на основі вироблення особистістю обгрунтувань свого вчинку, які внутрішньо її задовольняють, але не завжди відповідають необхідним вимогам. Ще не остаточно знищена ймовірність істинних основ полягає в тому, що в даному разі передбачається зв'язок з усім величезним арсеналом обгрунтувань, вироблених культурою. Всяка спроба спинитися на тих підставах, котрі в результаті певних причин зручні людині, й заплющити очі на наявність інших, не таких зручних, призводить усе до того ж зла суб'єктивності, перевдягнутого в добро. З боку ж внутрішнього світу така позиція веде до лицемірства, нещирості.

Вищим ступенем суб'єктивістської примхи й сваволі є зосередження особистості на самому факті суб'єктивного бажання добра, поза зв'язком з основами, що виходять за межі наявності самого факту бажання добра. Виникає питання, яка історична необхідність у тому, щоб кожний суб'єкт безпосередньо був включений у процес визначення змісту добра і пошуку його основ? Можна заперечувати проти доведення таким способом тлумаченого процесу внутрішнього морального самовизначення людини до її повної замкненості й самодостатності, яка виключає об'єктивні критерії оцінки іззовні. Разом із тим не можна не бачити культурного прогресу, що виявляється в чимраз більш індивідуалізованій формі опанування змісту добра. Це опанування може відбуватися не через пусту, позбавлену конкретності внутрішню роботу, а через виявлення в певних і кінцевих цілях своєї діяльності загально-конкретного, загальнолюдського, загально-історичного змісту.

Дедалі вагомішою дана форма опанування змісту добра стає в міру зміни культури авторитарно-релігійного типу культурою з переважанням раціонально-доказових підстав добра. Та як і в усякому процесі, що природно розгортається, в цьому також проявляють себе стихійні тенденції, протилежні й навіть парадоксальні по відношенню до генеральної, провідної лінії розвитку. Якщо ж критерієм виявляється лише бажання чогось позитивного, якогось добра, то зникають усякі відмінності між добром і злом.

Відмова від абсолютних безумовних гуманістичних цінностей руйнівно проявляє себе в активності масових соціальних груп, котрі вийшли з-під впливу традиційних авторитетів. Нерідко люди, які не бажають визнавати ніяких авторитетів, у кінцевому підсумку скочуються до диктату сваволі. Прикладів такого перетворення, особливо в бунтарських, анархічного типу рухах XX ст., аж надто багато. Дедалі наростаюча загальність морального осмислення добра ніби компенсує й наростаючу особливість особистіс-ного світу, убезпечує від обособления, яке відриває його від людства як багатоманітного в своєму розвитку єдиного цілого.

Загальний зміст цінностей моральної культури цілком відбивається в такій вкрай антисуспільній формі маргінальної поведінки, як тероризм. Якщо його теоретики ще шукали йому моральне виправдання, то практики типу італійських «Червоних бригад» чи японської «Червоної армії» оголошують моральним усе, що слугує їхньому розумінню революції. Не можна цілком ототожнювати тероризм, обмежений моральними міркуваннями (наприклад, «Народна воля» в Росії), з ультралівими терористами другої половини XX ст., котрі не зв'язують себе ні з якими моральними нормами.

Небезпека тероризму для моральної культури полягає в його здатності викликати потаємне захоплення обивателя, виступати взірцем, псевдоідеалом абсолютної особистішої автономії, котра не має ніяких обмежень. Не можна уявити сучасне культурне життя без уточнення питання про наявність доброго наміру, справжнього добра в мотиві вчинку. Разом із тим здійснюваний як добро вчинок завжди несе в своєму результаті те, що може бути розглянуте як відносне зло. Отже, визначити вагомість вчинку можна на основі принципу «максималізації добра і мінімалізації зла».

Зауважимо, що всіма складностями здійснення справді доброго вчинку не можна пояснити ту особливо пильну увагу, яка приділяється в сучасній культурі проблемі істинності добрих намірів. Здатність робити правильний моральний вибір, розв'язувати моральні конфлікти стала умовою виживання людства. На жаль, зросла роль нетрадиційної масової думки в культурному житті поряд із позитивними моментами, притаманними цьому процесові, збільшила залежність оціночної здатності свідомості від сваволі нічим не обгрунтованих оцінок, що залучають у свідки абстрактне добро, оголошують конкретний зміст добра чимось несуттєвим. Як слушно зауважив Гегель, «таким чином, хто-не-будь міг вчинити злочин, бажаючи добра. Якщо, наприклад, убивають злу людину, то як позитивну сторону можна навести, що в основі вбивства лежало бажання протидіяти злу й не дати йому збільшитися» '. Спроби сховатися за хистку ширму добрих намірів є часом несвідомими або не-усвідомленими хитрощами суб'єктивізму в моральній позиції особистості.

Отже, мораль — це результат оціночної діяльності в логіці добра і зла. Вироблення справді ціннісного для людей змісту добра і зла здійснюється в усіх духовно-культурних процесах соціальної практики.

Природа тоді досягає свого найповнішого, завершеного в людині змісту, коли добро знане, бажане, здійснене. Таке існування морального в зовнішньому бутті людей у свою чергу становить основу для зміцнення усвідомленої внутрішньої орієнтованості на пошук основ істинного добра, прагнення до нього як до постійної мети.

Відмінність між внутрішнім світом людини, що тяжіє через добру волю до реалізації сутнісних можливостей людського життя, і внутрішнім змістом реальних людських відносин у їхній наповненості моральним потенціалом конкретної культури може досягати такого їх розобособлення, при якому кожний із цих компонентів оформляється в своїй замкненості, відособленості й еамодостатності.

Хоч би як ми ратували за возз'єднання й нерушиму єдність цих суттєвих компонентів морального процесу, така модель, сприймана як застигла рівновага, недосяжна, бо містить елементи утопічного ідеалу. Відносна автономність морального саморозвитку особистості й морального розвитку соціальних форм улаштування життя плідні в культурному відношенні тим, що створюють умови для розвитку незвичайних, видатних особистостей, здатних надавати суспільному рухові гуманістичної спрямованості зі значним випередженням і завбаченням.

##### Використана література

1. Курс лекція з етики. – М., 2000.
2. Етика і естетика. Підручник. – М., 1999.