

УДК 159.9; 17.01; 17.02

ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ СОВЕСТИ. ЧАСТЬ II. СОВЕСТЬ В МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

© 2019 г. Р. Г. Апресян

ФГБУН Институт философии РАН;

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Россия.

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник,
руководитель сектора этики.

E-mail: apressyan@iph.ras.ru

Поступила 05.03.2018

Аннотация. В статье, состоящей из двух частей, анализируются отдельные опыты отечественных психологических исследований совести последнего времени (часть I); они сопоставляются с отдельными опытами философского рассмотрения совести (часть II), а именно такими, которые репрезентируют совесть в ее функциональной и содержательно-нормативной динамике. Если исходить из того, что совесть — это специфический моральный феномен, то важно определить ее место в структуре морали (морального сознания) и ее роль в системе функционирования морали, чем она отличается от других моральных феноменов (долга, ответственности, чести, достоинства и т.д.), в частности тех, посредством которых личность осуществляет самоконтроль над своими решениями и действиями (что продемонстрировано в концепции совести О.Г. Дробницкого). Разные аспекты морального самосознания, которые проявляются в совести, а именно проспективный и ретроспективный, формируются у индивида неравномерно. Наряду с другими параметрами развитие морального самосознания характеризует уровень индивидуальной моральной зрелости. Градуированность в моральном развитии и, в частности, развитии совести характеризует не только этапы индивидуального развития, но и типы моральных характеров. Наилучшим образом они поддаются исследованию как этапы индивидуального развития. Известные концепции индивидуального морального развития дают богатый материал для выделения “чистых” типов моральных характеров, на основе чего можно моделировать “смешанные” типы и адаптировать их под разные задачи эмпирического изучения совести.

Ключевые слова: совесть, мораль, психология, моральная философия, функции морали, структура морального сознания, самосознание, самоконтроль, стадии морального развития, типы морального характера.

DOI: 10.31857/S020595920004520-8

Рассмотренные в первой части статьи работы достаточно репрезентативны для сложившегося в отечественной психологии дискурса совести. Общая особенность как эмпирических, так и общетеоретических исследований совести состоит в том, что в них не востребовано аналитическое понятие этого феномена: при обсуждении совести не принимается во внимание ее функциональное своеобразие (в сравнении с другими феноменами) в контексте морали и не учитывается неоднородность ее нормативного содержания на разных стадиях или в разных формах моральной зрелости личности.

В эмпирических психологических исследованиях респонденты, выполняя задание “привести ассоциации, возникающие к идее совести”, перечис-

ляют различные моральные концепты: долг, достоинство, честь, стыд, а также убеждение, вера, самоограничение, суждение и т.п., — проявляя при этом образованность и языковое чутье. Но эти концепты — слова живого языка, отражающие более или менее тонкие интуиции его носителей и чаще всего синкретичные как по своему ценностному, так и по когнитивному содержанию. Исследователю эти языковые ассоциации могут быть интересны в качестве показателя наличного языкового этоса. Но они мало могут дать для понимания природы ценностно-императивного, в частности морального, сознания. В ответах респондентов фиксировались и ассоциации совести с самосознанием и самоконтролем (отдельный во-

прос, на основе чего возникают такие ассоциации на обыденном уровне)¹. Но сами психологи не берутся исследовать совесть как форму самосознания и самоконтроля *наряду* с другими формами и *в отличие* от них. Для такого исследования необходима содержательная концепция совести как формы морального самосознания и самоконтроля; в наилучшем варианте такая, которая предоставляла бы возможность ее операционализации и перевода на язык, на котором возможно проведение эмпирического исследования.

В плане соотносительности совести и морали возможны разные подходы к трактовке совести: от утверждения ее специфичности как феномена морального сознания до утверждения ее генерализованности как обобщенного выражения (на языке морали) морального самосознания в целом. Между этими крайними позициями встречаются промежуточные, представляющие совесть в качестве особого феномена, соединяющего в себе отдельные другие моральные феномены. В соответствии с различиями в данных подходах должны строиться программы психологического изучения совести.

Прежде всего необходима спецификация совести как морального феномена, т.е. не только по “эту”, но и по “ту” сторону морали. Эта задача отнюдь не является очевидной. По “ту” сторону морали лежат неморальные формы самоконтроля и самоопределения, например *предосторожность* (контроль целесообразных действий, совершение которых может привести к неприемлемому ущербу) или *“практичность”*, *прагматичность* (контроль средств, отбираемых для достижения поставленной цели). Во всех видах деятельности, где имеются определенные стандарты совершенства, есть психологические механизмы, отвечающие за ориентацию агента на эти стандарты, а также обеспечивающие его способности оценивать на соответствие этим стандартам свои действия и их результаты и, соответственно, самого себя. Есть достаточно данных, указывающих на глубокое сходство психологических механизмов, лежащих в основе совестной активности, предосторожности и праг-

матичности. Особенность этих механизмов и способностей самоконтроля — предмет отдельного изучения, главным образом психологического.

Что касается спецификации совести по “эту” сторону морали, то в первую очередь стоит упомянуть нередко встречающиеся, в особенности в популярной литературе, попытки объяснения совести в соотношении со страхом и стыдом. Совесть при этом рассматривается как результат эволюции мотивационной сферы человека: от подчинения внешней силе, авторитету (страх) к признанию значимости мнения внешнего авторитета, зависимости самоуважения индивида от своей репутации в глазах других (стыд) и далее — к развитию в индивиде способности к самоопределению по критериям добра и зла, должного и совершенного в суждениях и действиях (совесть). Такие попытки объяснения совести не кажутся плодотворными. Дело не только в том, что стыд при этом разъясняется как страх (перед осуждением других), а совесть — как стыд (перед самим собой). Для спецификации совести необходима ее точная локализация в функционировании морали [1; 9].

Более строгими оказываются попытки контекстуализации совести посредством ее сопоставления с расширенным кругом феноменов морального сознания: честью, достоинством, долгом и т.д., хотя, надо признать, их релевантность функциям самосознания и самоконтроля неочевидна и требует концептуального разъяснения. Так, Н. Гартман представляет совесть как комплексный феномен, в состав которого входят “вменение, ответственность и сознание вины”, последнее продолжается в раскаянии [3, с. 188, 634]. При этом важно учитывать логику функционирования морального сознания и его адекватность моральным отношениям. Например, утверждение В.Д. Шадрикова о том, что покаяние является фактором формирования совести [10, с. 11], противоречит его признанию того, что совесть представляет собой способность самоконтроля, самоопределения и самооценки [10, с. 3–4]: покаяние в вине предполагает осознание вины, а прежде оценку совершенного как не соответствующего стандарту, а еще прежде — осуществление контроля своих действий и их мотивов. Более правдоподобной предстает картина совести в другой работе В.Д. Шадрикова, когда он утверждает, что совесть приводит человека к покаянию, что покаяние предполагает предание человеком себя совести, его подчинение действию совести [11, с. 7]. Хотя вопрос о подвластности совести воле человека остается открытым [3, с. 188–189], почему совесть традиционно и воображается в качестве проявления “высшей”, сверхъестественной силы,

¹ Также немного пользы исследователю дают лингвистические словари, от Ожегова до Даля (востребованность которых в научных работах, не касающихся лексикографических вопросов, может быть объяснена лишь каким-то методологическим недоразумением). Как ни была бы интересна славянская этимология русских слов, используемых в качестве научных терминов, их понятийное содержание с этимологией связано слабо, поскольку русский научно-терминологический аппарат складывался под влиянием западноевропейской науки и наибольшее влияние на выработку русской научной лексики оказали немецкий и французский языки.

во втором рассмотрении совести логика морального сознания предстает у В.Д. Шадрикова вполне реалистичной.

При обсуждении вопроса о месте совести в морали нельзя пройти мимо концепции структуры морального сознания О.Г. Дробницкого, представленной в статье, которая практически никогда не упоминается в связи с этим [6]. Картина морального сознания, предложенная в этой статье О.Г. Дробницким, сама по себе заслуживает отдельного обстоятельного разбора. Особенность этой концепции в том, что, во-первых, совесть прочно встроена в структуру морального сознания и, во-вторых, само моральное сознание рассматривается как функция от моральных отношений, т.е. отношений, возникающих в связи с нормативной регуляцией поведения. Соответственно различные концепты морального сознания рассматриваются О.Г. Дробницким как отражение моральных требований. Совесть наряду с долгом, ответственностью, честью и достоинством относится к “личностным (субъективным) формам моральных требований” [6, с. 59] (в отличие от “общеобязательных форм моральных требований” и “требований морали, обращенных к социальной действительности” [6, с. 45, 54]).

В обсуждавшихся выше работах психологов совесть также сопоставляется (в том или ином варианте) с другими моральными категориями, частично совпадающими с указываемыми О.Г. Дробницким. Особенность подхода О.Г. Дробницкого состоит в том, что долг, ответственность, честь, достоинство связаны у него с совестью не мыслительными ассоциациями, не частотой их упоминаний по поводу совести, а единством механизма функционирования морали, который отражается на уровне морального сознания в соответствующих понятиях.

В этико-психологических трудах, в особенности тех, авторы которых настойчивы в разведении “морали” и “нравственности”, разводятся и противопоставляются долг и совесть, что оказывается возможным на основе трактовки моральной регуляции как формы внешнего социального дисциплинирования. Строго говоря, психологи, настаивающие на разделении “морали” и “нравственности”, не принимают во внимание дифференцированность форм социальной регуляции и не придают значения различиям между ними по характеру требований, сфере их применения, социальному статусу, субъекту требований, способу обоснования и санкционирования, предполагаемым нормативным полномочиям личности и т.д. [7, с. 212–233; 2, с. 73–75]. Развивая ключевые идеи кантовской

моральной философии, Дробницкий утверждал, что особенность морального *долженствования* состоит в том, что внешняя норма переходит «в иную форму мышления и воления — собственную максимум, внутреннюю установку и позицию субъекта, — преобразующую “все должны...” в убеждение “я должен...”». Общеобязательная норма в этом случае становится личным долгом» [6, с. 60]. Смещение морального долга с обязанностью вообще, задаваемой по тем или иным основаниям, Дробницкий считал уделом обыденного сознания, а в научной литературе — результатом нестрогого употребления терминов, за которым, надо понимать, кроется недостаточно дифференцированное понимание нормативной практики. В моральном долге, тем более в случаях, когда он специфицируется посредством указания на особый объект обязанности, личность выступает “не только как исполнитель *долженствования*, но и как субъект целенаправленной деятельности”, “субъект требования” [6, с. 61]. Этот статус личности предполагает ее самоопределение и, стало быть, моральный выбор, оказывающийся действительным лишь при рациональной обоснованности принятия того или иного решения. Таким образом, О.Г. Дробницкий проводит четкое разграничение между моральным *долженствованием* как предъявлением извне требования, обязанности (не важно, кто выступает субъектом этого требования или проводником сообщения) и моральным долгом как выражением моральной субъективации, внутреннего принятия личностью внешнего *долженствования*.

Сопоставляя долг и совесть по другому поводу, О.Г. Дробницкий характеризует долг “как простое убеждение человека в правильности того или иного рода действий”² [8, с. 495]. Как сознание (чувство) долга надстраивается над сознанием внешнего *долженствования*, так совесть надстраивается над долгом. Совесть — это “последующее осуждение [человеком] своего поступка, даже если первоначально он считал его своим долгом. Со-

² Это определение долга (если это определение) не представляется вполне четким: не ясно, что такое “простое убеждение”, идет ли речь о “всего лишь убеждении”, “просто убеждении” или о “простом убеждении” в отличие от “сложного” и тогда — что понимается под простым и сложным в применении к моральным убеждениям? Более серьезный вопрос касается предмета “чувства долга”. Очевидно, что понимание того, что является правильным и неправильным, императивно, что без понимания этого невозможна моральная активность. Однако возникает сомнение, почему это понимание связывается с чувством долга, а не с общей морально-когнитивной задачей ориентации в мире. Стоит вспомнить, что у раннего представителя этики морального чувства Шадтсбери “чувство правильного и неправильного” было синонимом морального чувства вообще.

весть — это вторичная рефлексия по поводу своих поступков, побуждений и мотивов, возникающая, когда человек бывает способен судить себя с моральной точки зрения, которую он может отличить от своей собственной, частной и субъективной” [8, с. 496]. Продолжая традицию классической философии, О.Г. Дробницкий не ограничивается разделением “объективного”, “внешнего” и “субъективного”, “внутреннего” планов детерминации действий. Он демонстрирует двойственность (долженствование—долг) и даже тройственность (долженствование—долг—совесть) планов внутренней детерминации действия, выражающих разные уровни освоения и осмысления субъектом моральной мотивации³.

Указание О.Г. Дробницкого на то, что совесть представляет собой рефлексия “по поводу своих поступков, побуждений и мотивов”, подразумевает, что совесть в качестве инструмента самоконтроля индивида по отношению к долгу разнаправлена: в рефлексии поступков самоконтроль носит ретроспективный, заключающий характер, в рефлексии побуждений и мотивов — проспективный, предупреждающий. К этому следует добавить, что в рефлексии человек соотносит с долгом не себя как такового, а себя действующего, находящегося в отношениях с людьми, совершающего поступки, приводящие к тем или иным результатам. Проявляющиеся в активности совести разные аспекты морального самосознания (в частности, проспективного и ретроспективного) постепенно формируются у индивида и получают разное развитие, что характеризует разные степени индивидуальной моральной зрелости.

В концепции структуры морального сознания О.Г. Дробницкого отношение совести и долга “опосредовано” ответственностью, честью и достоинством: концептами, отражающими отдельные аспекты функционирования морали. Ответственность задает границы вменяемого и признаваемого в качестве личного морального долга, что, в свою очередь, зависит от способности индивида адекватно исполнить вмененное ему в обязанность и реализовать себя в качестве морального субъекта. Сверх этого ответственность вменяет индивиду контроль своих мотивов, действий и результатов. Честь рассматривается О.Г. Дробницким как феномен морального самосознания, благодаря которому требуемое действие отвечает собственным интересам деятеля и личность имеет возможность поддерживать в сообществе свою репутацию,

а стало быть, и самоуважение. Близкое чести, достоинство в субъективном плане представляет собой сознание индивидом своего соответствия предназначению личности, так или иначе задаваемому — окружением, культурными образцами или индивидуально, а в объективном — признание за каждым равных с другими прав и свобод.

Описывая ответственность, честь и достоинство, Дробницкий выделяет лишь “крупные” элементы структуры морального сознания. Однако в его дополнительных замечаниях прослеживается понимание того, что функционирование этих элементов морального сознания предполагает наличие и активность таких феноменов, которые отражаются в концептах стыда, гордости, вины, заслуги, раскаяния, удовлетворенности. Они, хотя и упоминаются мельком, существенным образом детализируют картину морали на индивидуальном уровне и механизмы актуализации индивида в качестве субъекта морали.

Как формы самоконтроля и самооценки, ответственность, честь и достоинство тесно переплетены с совестью, что ставит отдельную исследовательскую задачу определения специфики совести как формы самоконтроля и самооценки в сопоставлении с другими феноменами морали и установления спектра рефлексивных проявлений этой функции на уровне морального сознания вообще и на уровне совести в частности. Не выделяя отдельно эту задачу, Дробницкий делает шаги по направлению к ее решению. Первое, на что он обращает внимание, — это то, что в отличие от чести и достоинства совесть не направлена на обеспечение согласия индивида с самим собой и удовлетворенности собой. Наоборот, совесть обнажает неудовлетворенность собой и внутренний разлад. Она обостряет эти внутренние ощущения. Совесть актуализирует для индивида возвышенные идеи и устремляет его к целям, выходящим за пределы его возможностей, не реализуемым в наличных обстоятельствах. При таком видении совесть предстает как “запрограммированная” на нравственно сверхзначимые цели. У О.Г. Дробницкого, этическая теория которого была пропитана духом историцизма [2, с. 21–22, 82–83], эта запрограммированность совести объяснялась тем, что в целом мораль рассматривалась как обобщенное выражение вызовов эпохи и перспективы исторического развития человечества. В совестных суждениях личность говорит не от себя лично, а “от имени” человечества, “от лица” истории. Поэтому к совести в строгом смысле слова О.Г. Дробницкий готов относить явления, выходящие из “должного мотива, личной ответственности, чести и достоинства че-

³ По-своему эта схема коррелирует со схемами моральной мотивации, предложенными Дж. Ролзом и Л. Кольбергом (о которых подробнее будет сказано далее в статье).

ловека” как способов саморегуляции индивида [6, с. 68]. Указывая на то, что явления совести выходят за рамки других способов саморегуляции, О.Г. Дробницкий вместе с тем отмечает, что высшие формы саморегуляции включают в себя моменты других, образуя комплексные когнитивные и саморегулятивные структуры. Поскольку у него самого это положение не получает концептуального развития, оно требует проверки с целью установить феноменологию и функциональное своеобразие предполагаемых комплексных структур. Однако само по себе указание на сопряженность совести другим формам морального самоконтроля и самооценки эвристично как для понимания общей картины морали, так и для выстраивания программ эмпирического изучения морального сознания.

В обсуждении О.Г. Дробницким проблемы совести заслуживает внимания еще один момент, связанный с разбором некоторых мыслительных и нормативных оппозиций, возникающих при анализе этого феномена. Обобщая дискуссии вокруг проблемы совести середины XX в., О.Г. Дробницкий указывает на то, что совесть может трактоваться, с одной стороны, как высшая моральная инстанция, наилучший судья в вопросах морали, а с другой — как всего лишь субъективная точка зрения, самоуверенность индивида, нередко всего лишь иллюзорная. Или, с одной стороны, как выражение универсального закона (изнутри данного индивида), а с другой — как адаптированные к окружению и обстоятельствам личные взгляды морального агента. Соответственно, приоритет в морали отдается субъекту, выражающему подлинность бытия, или сообществу, и шире — выстраивается абсолютистская или релятивистская концепция морали.

В дискурсе совести есть еще один момент, который заслуживает пристального теоретического внимания. О.Г. Дробницкий при обсуждении теоретических дилемм, возникающих в интерпретации совести, как и при обсуждении разных форм морального самосознания выходит на обобщающие и целостные характеристики самой морали. В его рассмотрении структуры морального сознания совесть не просто “вбирает” в себя иные формы морального самосознания: долг, ответственность, честь и достоинство. Она принципиальным образом отличается от них тем (особенно четко это обнаруживается в сопоставлении совести с честью и достоинством), что репрезентирует фундаментальные векторы исторического развития. Но это черта, которую О.Г. Дробницкий выделяет при характеристике морали в целом в сопоставлении

с другими формами моральной регуляции [8]. Иными словами, совесть предстает как полноценный коррелят моральности индивида. Аналогичную соотношенность совести с моралью-внутри-человека демонстрирует в своих работах А.А. Гусейнов [5].

При такой постановке вопроса по-новому можно взглянуть на труд М.М. Громыко, попытавшейся реконструировать традиционный мир русской деревни [4]. Это этнографическое исследование довольно популярно среди психологов морали. В нем вторая глава под названием “Совесть” складывается из небольших очерков, посвященных взаимопомощи, милосердию, чести и достоинству, репутации, трудолюбию, вере, прощению, побратимству, отношению к старшим. В этом перечне не нашлось отдельного места для темы совести, что можно считать закономерным, если предположить, что словом “совесть” М.М. Громыко обозначает *весь* круг нравственной тематики, как она усматривается автором в традиционной русской деревне.

Этот момент в обсуждении совести ставит вопрос о целесообразности ее спецификации в качестве внутриморального феномена — феномена индивидуального морального сознания. В самом деле, не достаточно ли для философской этики (но не для обыденного сознания) понятий “моральное самосознание”, “самоконтроль”, “самооценка”, “ценностная ориентация”, “самодостоверность моральной личности”? Перспектива расширительной интерпретации совести как морального сознания в целом вполне реалистична, и она должна стать предметом специального философского анализа. В любом случае она должна учитываться как при планировании исследований (особенно эмпирических), так и при проверке их результатов.

Анализ феномена совести усложняется и обогащается в соотношении с различными типами индивидуальной морали. Для целей нашего анализа интерес представляет концепция Дж. Ролза. Будучи одним из наиболее известных моральных философов второй половины XX в. благодаря своей “Теории справедливости” (1971), Дж. Ролз почти не известен в качестве автора концепции морального развития индивида, изложенной в этой же книге. Согласно Ролзу, индивид проходит в моральном развитии три стадии: в своих решениях и действиях сначала он ориентируется на авторитет, затем на объединения и наконец приходит к пониманию значимости общих принципов, которые становятся определяющими в его жизни. Ролзовская концепция морального развития легко трансформируется в типологию моральных характеров. Три стадии в моральном развитии человека — это вместе с тем и три образа моральной личности и даже са-

мой морали: морали авторитета, морали объединения (или группы) и морали общих принципов [13, с. 405–419]. Рассмотрим их вкратце.

Мораль авторитета (которая характеризует начальную стадию в развитии индивида) заключается в том, что моральные предписания предъявляются индивиду извне. Субъект предписаний — значимая для индивида инстанция, уважаемый, чтимый и безусловный авторитет, и поведение индивида определяется заданными ему авторитетом стандартами. Залогом их действенности является не исполнительность и страх перед наказанием (что было бы неуместно по отношению к морали), а привязанность к авторитету и абсолютное доверие к нему. Доминанта авторитета в этой системе ценностей проявляется в том, что предписания и оценки принимаются независимо от того, согласен с ними индивид или нет — только на основании самого факта их заданности авторитетом. Основные добродетели морали авторитета — послушание, смирение, верность авторитетным личностям, а пороки — непослушание, самоволие и дерзость. Понимание индивидом своего соответствия или несоответствия им рождает в нем чувства и переживания, которые, в свою очередь, становятся важными факторами его поступков. Ролз говорит о чувстве вины перед авторитетом в случае нарушения предписаний, и это чувство отличается от страха, а также от понимания индивидом собственной ценности (достоинства) в случае успешного исполнения предписаний.

Основу *морали объединения* составляют нормы тех объединений, в которые входит индивид. При этом под объединениями понимаются самые разные естественные и искусственные образования — от семьи до нации. Объединения предполагают не только права и обязанности, но и стандарты, задающие идеальные образцы их членов и тех отношений, которые связывают людей. Включаясь в разные объединения, индивид воспринимает разные по содержанию идеалы, и благодаря этому опыту расширяется моральный кругозор человека. Растущее разнообразие встречаемых идеалов требует все большей интеллектуальной проницательности и моральной восприимчивости. Участие в жизни и деятельности объединений позволяет индивиду осваивать различные роли, понимать роли других и взаимодействовать с ними. Требуемый для кооперации набор способностей чрезвычайно сложен. Необходимо, помня о своих интересах, обязанностях, правах и ожиданиях, взаимодействовать с другими, контролируя свое поведение и воздействуя на поведение других с учетом конкретных ситуаций. Постоянные отношения коопе-

рации, считает Ролз, рожают особого рода привязанность между членами объединения, из которой рождаются дружба и взаимное доверие, благодаря чему они еще более привязываются к объединению. Основные добродетели морали объединения — справедливость, честность, верность, доверие, добросовестность и беспристрастность. Основные пороки — жадность, нечестность, жульничество, обман, предубежденность и пристрастность. Несоответствие ожиданиям объединения рождает у его члена чувство вины, из которого вытекает признание надлежащего наказания.

Мораль принципов характеризуется тем, что в своих суждениях и действиях индивид руководствуется моральными принципами как таковыми. Мораль принципов принимает две формы, одна из которых основана на чувстве правильного и не правильного, на *справедливости*, а другая — на *человеколюбии*. Принципы справедливости требуют от индивида определенного поведения, чего нельзя сказать о человеколюбии, которое не обладает непосредственной обязывающей силой и потому не рассматривается Ролзом как принцип. Принципы справедливости представляют собой обязанности, которые должны быть непременно исполнены. Они предполагают добродетели, уже известные по морали авторитета и морали объединения. Принципы человеколюбия выходят за пределы долга. Их исполнение приветствуется, потому что это приносит благо и практически воплощает доброту, но они не вменяются в обязанность человеку, их исполнение выходит за рамки естественных обязанностей. Мораль человеколюбия имеет свои добродетели — благожелательность, чуткость, кротость, самоотверженность. Понимание человеком собственного несоответствия принципам рождает в нем чувство вины. Это именно моральная вина, поскольку человек понимает свое несоответствие не просто ожиданиям и требованиям конкретных других людей или объединений и принятым в них нормам, но той идее должного, которую он разделяет независимо от каких-либо преходящих обстоятельств.

Более детально типология моральных характеров представлена в известной концепции стадий морального развития Л. Кольберга. В значительной мере она выросла из концепции этапов индивидуального морального развития Дж. Ролза, с которой Л. Кольберг был знаком. Результаты, полученные Л. Кольбергом в ходе эмпирических исследований, позволили не только проиллюстрировать положение Дж. Ролза, но и углубить их, значительно обогатив картину динамики морального мышления.

Л. Кольберг рассматривал моральное развитие под углом зрения характера оценочных суждений. Степень морального развития индивида выражается в присущем ему типе оценочных суждений. Моральное мышление развивается через шесть стадий, которые распределены по трем уровням: предконвенциональному, конвенциональному и постконвенциональному [12]. Первая стадия на предконвенциональном уровне — стадия простого повиновения. Существующие правила воспринимаются как данные неким внешним авторитетом, устанавливающим стандарт правильного и неправильного. Следующая стадия — стадия взаимодействия на основе частных интересов. Критерий правильного перемещается из области заданного авторитетом в область взаимодействия индивидов, их взаимной полезности. Индивиды мыслят в категориях индивидуальных интересов и целей, их сбалансированности, пока не предполагающих чувств общности, солидарности, разделенной ответственности. На третьей стадии, уже в рамках конвенционального уровня, индивид соотносит себя с окружением. На этой основе определяется хорошее поведение, которое ассоциируется с добрыми намерениями — любовью, доверием, заботой о других. На четвертой стадии, которая характеризуется признанием индивидом существующего общественного порядка, личные интересы соотносятся не только с чужими личными интересами, но и с общими. Конвенциональный характер морального мышления определяется тем, что индивид мыслит в категориях общности того или другого типа, личной включенности в нее, необходимости исполнения обязательств по отношению к ней, ответственности за нее. На пятой стадии, в рамках постконвенционального уровня, социальная ориентированность индивида проявляется в том, что сообщество оказывается предметом оценки с позиций более общих моральных ценностей и принципов. Появляется убежденность в том, что существуют какие-то общие представления, которые должны быть защищены. Индивид мыслит так сам по себе, независимо от того, какие взгляды высказываются общественными авторитетами или в его окружении. На шестой стадии индивид в своих суждениях ориентируется на универсальные принципы, потенциально актуальные для всех людей. Законы и принципы конкретного сообщества обретают смысл лишь в той мере, в какой опираются на универсальные принципы справедливости, обеспечивающие равенство прав и уважение достоинства каждого человека. На уровне индивидуальных суждений и решений индивид стремится встать на точку зрения другого, оценить ситуацию

с позиций другого. Этим задается беспристрастность и универсальность его суждений.

Сам Л. Кольберг связывал совесть с высшей, шестой стадией морального развития. Но если рассматривать совесть в широком диапазоне различных форм морального сознания, ее элементы прослеживаются и на менее высоких стадиях морального развития. Дж. Ролз также не говорил специально о совести в связи со стадиями морального развития, но описывал вину — один из важных элементов морального самосознания, а также добродетели и пороки как основополагающие составляющие морального сознания и морального характера. Нет оснований сомневаться в том, что наряду с различиями ценностных контекстов и механизмов актуализации вины у разных типов моральной личности различными будут и проявления совести — по механизмам и по характеру ценностной корреляции. Признание дифференцированности типов моральной личности задает предпосылки для динамического рассмотрения совести как на функциональном, так и на ценностно-содержательном уровне и реконструкции в рамках одной концепции возможных разных образов совести.

На разных стадиях морального развития совесть проявляется по-разному. Это же касается совести у личности в качестве агента морали авторитета или морали ассоциации, или морали принципов. Принимая во внимание, что на каждой высшей стадии сохраняются элементы низшей или в рамках высшего типа моральной личности — элементы низшего, следует признать, что перед эмпирическим исследованием встает задача дифференцированного и комплексного изучения совести: в ее функционировании и динамике, при отсутствии в реальности строгих границ между разными типами моральных характеров. Эта задача одинаково актуальна и для психологии морали, и для моральной философии. Перед последней, стало быть, стоит важная задача разработки концепции совести, максимально учитывающей моральную практику в ее рефлексивных, коммуникативных и коммуни-тарно-социальных проявлениях.

И сказанного с очевидностью вытекает, что “чистого”, абстрактного понятия совести, тем более исчерпывающегося одной только идеей, недостаточно. Отражение в понятии совести ее функциональных и динамических характеристик многократно усложняет задачу ее эмпирического изучения, зато приближает это понятие к практике и делает возможным его достоверную операционализацию, без чего изучение морали в действии не даст научно значимых результатов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Апресян Р.Г. Совесть // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 449–451.
2. Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен моральной императивности: Критический очерк. М.: Институт философии РАН, 2018.
3. Гартман Н. Этика / Пер. А.Б. Глаголева. СПб.: Владимир Даль, 2002.
4. Громыко М.М. Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991.
5. Гусейнов А.А. О совести; Совесть и нравственность // Философия — мысль и поступок: Статьи, доклады, лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012. С. 768–778; 779–791.
6. Дробницкий О.Г. Структура морального сознания [1972] // Проблемы нравственности / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. М.: Наука, 1977. С. 39–70.
7. Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк // Моральная философия: Избранные труды. М.: Гардарики, 2002. С. 11–344.
8. Дробницкий О.Г. Проблема совести в моральной философии // Моральная философия: Избранные труды. М.: Гардарики, 2002. С. 485–500.
9. Прокофьев А.В. О моральном значении стыда // Этическая мысль. 2016. Т. 16. № 2. С. 106–122.
10. Шадриков В.Д. Покаяние как фактор формирования совести // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2006. Т. 3. № 4. С. 3–13.
11. Шадриков В.Д. Совесть: психолого-философский анализ // Психологический журнал. 2018. № 1. С. 5–14.
12. Kohlberg L. Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization // Handbook of Socialization Theory and Research / Ed. by D.A. Goslin. Chicago: Rand McNally, 1969. P. 347–480.
13. Rawls J. A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

MORAL-PHILOSOPHICAL BASIS FOR PSYCHOLOGICAL STUDIES OF CONSCIENCE. PART II. CONSCIENCE IN MORAL PHILOSOPHY

R. G. Апресян

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences;
109240, Moscow, Goncharnaya, 12/1, Russia.
Sc.D. (Philosophy), Professor, Chief Research Fellow, Head, Department of Ethics.
E-mail: apressyan@iph.ras.ru*

Received 05.03.2018

Abstract. The paper consists of two parts and analyses some cases in recent Russian psychological studies of conscience (part I) comparatively with some cases of philosophical approaches to conscience (part II), explicitly those, which represent conscience in functional and normative dynamics. On the assumption that conscience is a moral phenomenon, it is important to specify its place and role in the structure of morality (moral consciousness), how it differs from other moral phenomena (duty, responsibility, honor, dignity, etc.), particularly those, which contribute into the person's self-control over her decisions and actions (what has been demonstrated in Oleg Drobnitskii's conception of conscience). Different aspects of self-consciousness, namely prospective and retrospective, which are evident in conscience evolve at individual level in an uneven manner and characterize together with other features different stages of individual moral maturity. Gradation in moral development, specifically as it is manifested in the development of consciences is indicative both for the stages of moral development and the types of moral character; however, they are detected best of all in the form of stages of individual moral development. Some broadly known conceptions of individual moral development (John Rawls, Lawrence Kohlberg) have provided for defining "pure" types of moral characters, following which "intermixed" types could be modelled to be implemented to diverse tasks of empirical research on conscience.

Keywords: conscience, morality, psychology, moral philosophy, moral functions, structure of moral consciousness, self-consciousness, self-control, stages of moral development, types of moral characters.

REFERENCES

1. *Apressyan R.G.* Sovest' // *Etika: Enciklopedicheskij slovar'* / Eds. R.G. Apressyan, A.A. Guseinov. Moscow: Gardariki, 2001. P. 449–451. (in Russian)
2. *Apressyan R.G., Artemyeva O.V., Prokofiev A.V.* Fenomen moral'noj imperativnosti: Kriticheskij ocherk. Moscow: Institut filosofii RAN, 2018. (in Russian)
3. *Gartman N.* Etika / Transl. To Russian A.B. Glagoleva. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2002. (in Russian)
4. *Gromyko M.M.* Mir russoj derevni. Moscow: Molodaja gvardija, 1991. (in Russian)
5. *Guseinov A.A.* O sovesti; Sovest' inravstvennost' // *Filosofija — mysl' ipostupok: Stat'i, doklady, lekcii, interv'ju.* Saint-Petersburg: SPbGUP, 2012. P. 768–778; 779–791. (in Russian)
6. *Drobnitskii O.G.* Struktura moral'nogo soznaniya [1972] // *Problemy npravstvennosti* / Ed. T.A. Kuz'mina. Moscow: Nauka, 1977. P. 39–70. (in Russian)
7. *Drobnitskii O.G.* Ponjatiemoral: Istoriko-kriticheskij ocherk // *Moral'naja filosofija: Izbrannye trudy.* Moscow: Gardariki, 2002. P. 11–344. (in Russian)
8. *Drobnitskii O.G.* Problema sovesti v moral'noj filosofii // *Moral'naja filosofija: Izbrannye trudy.* Moscow: Gardariki, 2002. P. 485–500.
9. *Prokofiev A.V.* O moral'nom znachenii styda // *Eticheskaja mysl'.* 2016. V. 16. № 2. P. 106–122. (in Russian)
10. *Shadrikov V.D.* Pokajanie kak factor formirovanija sovesti // *Psihologija. Zhurnal Vysshej shkoly jekonomiki.* 2006. T. 3. № 4. C. 3–13. (in Russian)
11. *Shadrikov V.D.* Sovest': psihologo-filosofskij analiz // *Psikhologicheskii zhurnal.* 2018. № 1. P. 5–14. (in Russian)
12. *Kohlberg L.* Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization // *Handbook of Socialization Theory and Research* / Ed. by D.A. Goslin. Chicago: Rand McNally, 1969. P. 347–480.
13. *Rawls J.* A Theory of Justice / Revised Edition. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.