
СОЦИАЛЬНАЯ РЕГУЛЯЦИЯ И МОРАЛЬ (к вопросу об источниках нравственной нормативности)*

А.В. Прокофьев

Сектор этики
Институт философии Российской академии наук
ул. Волхонка, 14-5, Москва, Россия, 119991

В статье проанализировано то понимание источников нравственной нормативности, которое использует в качестве отправной посылки комплексную потребность обществ во внутренней упорядоченности, сплоченности и внешней конкурентоспособности. В числе его основных недостатков — необоснованная претензия на исключительный статус среди прочих этических теорий, неспособность объяснить некоторые из свойств морали и, наконец, неспособность совместить адекватное объяснение морали с ее адекватным обоснованием.

Ключевые слова: мораль, источники нормативности, социальная регуляция, обоснование морали, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс.

Содержание и исторические прецеденты социально-регулятивного понимания истоков нравственной нормативности

Одним из центральных вопросов этической теории является вопрос об источниках морали — не в смысле истории ее формирования, а в смысле постоянно действующих факторов, воспроизводящих мораль в качестве специфического явления культуры и индивидуального духовного опыта, а также заставляющих людей считаться с ее нормативным содержанием. Первым шагом в ходе исследования этой проблемы, на мой взгляд, должно быть выявление особенностей того феномена, который обозначается с помощью понятия «мораль».

Мне представляется, что базовыми, фундаментальными свойствами морали, фиксируемыми вне и до любых ее теоретических образов (концепций), являются следующие.

Во-первых, объективно предписательный характер суждений, который порожден объективным характером обосновывающих эти суждения ценностей, принципов и норм.

Во-вторых, универализуемый характер суждений, который порожден тем, что обосновывающие эти суждения ценности, принципы и нормы универсальны (то есть требуют действовать одним и тем же образом во всех ситуациях определенного типа). Следует при этом иметь в виду, что наряду с универсальностью требований в морали присутствует тенденция к сохранению высокой степени их «обобщенности». Наибольшее доверие у обладателей морального сознания вызывают те требования, которые не предполагают оговорок о том, в рамках какой

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, исследовательский проект № 14-03-00429, тема «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации».

ролевой позиции и в каком ограниченном ряде типичных ситуаций их следует исполнять, то есть те требования, которые должны исполняться всегда и просто в качестве человека.

В-третьих, приоритетный характер суждений, а также обосновывающих их ценностей, принципов и норм по отношению к тем суждениям, ценностям, принципам и нормам, которые выражают другие типы долженствования (эстетическое, религиозное, познавательное, обычное, правовое и т.д.).

В-четвертых, обязательное сочетание и взаимная поддержка двух типов нормативного содержания: требований, предписывающих совершение определенных действий или воздержание от них, и требований, относящихся к формированию определенных черт характера, переживаний, мотивов.

В-пятых, неинституциональный характер регулирования поведения, выражающийся: а) в опоре на идеальные (нефизические) и преимущественно внутренние санкции, б) в исключительно горизонтальной направленности оценок, то есть в отсутствии инстанций, которые специально уполномочены интерпретировать ценности, принципы и нормы или выносить на их основе оценочные суждения.

В-шестых, убеждение в равной, внутренней, неинструментальной и неустранимой ценности каждого человека, которое находит свое выражение в конкретизированных принципах и нормах, требующих не причинять, предотвращать и смягчать вред, а также осуществлять заботу.

В данной статье я хотел бы проанализировать то понимание источников морали, которое использует в качестве отправной посылки потребности организованных социальных коллективов, если точнее — их базовую комплексную потребность во внутренней упорядоченности, сплоченности и внешней конкурентоспособности. Общая логика этого похода такова.

Для того, чтобы эффективно поддерживать внутренний порядок, проходить через изменения без угрозы распада и сохранять себя в противостоянии с другими сообществами, каждый такой коллектив нуждается в обеспечении двух типов социальной дисциплины. Первый из них является специализированным, то есть предполагает дифференциацию требований в соответствии с многообразием общественных практик и институтов, задающих множество социальных статусов и ролей. Участвующие в этих практиках и институтах индивиды выполняют функции, необходимые для сохранения сообщества и стабилизации его несущих структур.

Кроме специализированного характера, этот тип дисциплины отличается тем, что является вертикальным и иерархизированным. Многие специализированные социальные роли вписаны в порядок соподчинения, существующий внутри институтов, они предполагают асимметричные возможности взаимного воздействия индивидов. Наряду со специализированным и вертикальным типом дисциплины сообщества нуждаются в обеспечении и другого ее типа — общего и горизонтального. Любые социальные институты и практики могут быть эффективны только в том случае, если участвующие в их функционировании индивиды контролируют свою агрессивность и иные психологические импульсы, которые имеют результатом причинение вреда другим людям, если они соблюдают обещания

и готовы оказывать друг другу помощь (хотя бы в тех случаях, когда она не сопряжена со значительными жертвами). Именно таким образом сохраняется и преумножается потенциал общественной полезности исполнения частных социальных ролей.

Условно говоря, наряду с такими ролями, как «хороший солдат», «хороший военный командир», «хороший судья», «хороший учитель», «хороший инженер» и т.д., необходимо исполнение такой роли, как «хороший человек», то есть способный сдерживать себя и вызывающий доверие член определенного сообщества.

Потребность сообществ во втором типе социальной дисциплины позволяет довольно логично объяснить основные свойства морали. Объективный характер ее предписаний может быть возведен к потребности сообщества сформировать у своих членов убеждение в том, что такую роль, как «хороший человек», они должны исполнять вне зависимости от своих субъективных особенностей. Их универсальный характер — к потребности сообщества блокировать стремление индивида к поиску исключений из правил для себя в качестве действующего лица или для каких-то других людей в качестве объектов воздействия.

Обобщенность предписаний выражает ту же необходимость, но в акцентированной форме, подчеркивая, что невреждение и взаимопомощь должны поддерживаться в отношениях между людьми безотносительно к их статусам и выполняемым ролям. Приоритетность моральных предписаний может получить объяснение в свете потребности сообщества обеспечить исполнение тех требований, которые выступают в качестве основы горизонтальной и неспециализированной дисциплины, в случае конфликта с теми или иными представлениями о прекрасном, священном, истинном и т.д.

Наличие предписаний, которые обращены к одним только мотивам или к поступкам и мотивам одновременно, может быть объяснено в качестве попытки регулировать поведение членов сообщества на самом глубоком уровне, недоступном для тех систем дисциплинирования, которые опираются на внешние награды и наказания. Отсюда же следует и особый характер нравственных санкций — глубочайшая интериоризация ценностей, принципов и норм, характерная для морали, требует такой системы поддержки их исполнения, которая является исключительно внутренней, то есть построенной на само-стимулировании и само-наказании. Наконец, содержание нравственных требований напрямую определяется задачами горизонтальной и неспециализированной дисциплины.

Российский этик Р.Г. Апресян, обозначающий этот подход как «социально-имманентный», дал ему следующую характеристику: «Мораль рассматривается как сущностно социальный феномен, производный от социальности, социальный по своему происхождению. Она представляется существующей лишь в социуме и обслуживающей его потребности. Нравственная нормативная программа мыслится заданной социумом и исчерпываемой социумом. Основные функции нравственности сводятся к социальной организации (нередко понимаемой как репрессия)» [1. С. 20].

Данное объяснение источников нормативного содержания морали и его обязывающей силы неоднократно воспроизводилось в истории этической мысли. Предельно упрощенную, но очень ясную его модель можно обнаружить у Б. Ман-

девиля, описывающего обработку естественного человека политиками и моралистами, ту обработку, которая сделала из него общественное, цивилизованное, или, что тоже самое, — моральное существо.

Для того, чтобы управлять значительным количеством людей, политики и моралисты (в собственных интересах и в интересах самих управляемых) вынуждены были, используя различного рода манипулятивные методики, внедрить в качестве всеобщего образца человеческого совершенства фигуру индивида, который «ведет постоянную войну с самими собой, чтобы способствовать спокойствию других», который «ставит своей целью содействие общественному благу и обуздание... собственных страстей» [4. С. 67].

Более современные прецеденты такого понимания морали встречаются в социологически ориентированных ее концепциях. К примеру, Э. Дюркгейм видел в моральных правилах средство, с помощью которого общество сохраняет солидарность своих членов. «Нравственная или юридическая регламентация выражает главным образом социальные потребности», среди которых основная — потребность «в согласии и урегулированности», в преодолении главной социальной болезни — «аномии» [3. С. 9].

Общий вывод Дюркгейма звучал следующим образом: «Право и нравственность — это совокупность уз, привязывающих нас друг к другу и к обществу, создающих из массы индивидов единый связный агрегат. Морально, можно сказать, все то, что служит источником солидарности, все, что заставляет человека считаться с другими, регулировать свои движения не только эгоистическими побуждениями» [3. С. 369]. Нравственность (или совокупность «чисто моральных правил») при этом отличается от права большей ролью «диффузной» регламентации и «диффузных санкций», а также меньшей определенностью своих предписаний.

Т. Парсонс, идущий вслед за Дюркгеймом, связывал существование морального регулирования с потребностями социальной системы такого типа, которая «удовлетворяет все существенные функциональные требования за счет собственных ресурсов». Именно ее он называл «обществом» [6. С. 81]. Эта система должна обладать устойчивостью — то есть формировать порядок или поддерживать упорядоченный характер своих изменений. Выполнение этой задачи требует: а) достаточного количества членов общества, которые готовы действовать в соответствии с его ролевой структурой, б) «культурных эталонов», которые направлены на сохранение порядка и оказываются выполнимыми для всей этой массы людей.

Ключевой проблемой, с которой сталкивается общество, является обеспечение контроля «за потенциально разрушительным поведением». «Здесь имеется в виду действие, которое мешает другим людям выполнять их роли внутри социальной системы. Сюда может включаться либо агрессивное действие против других, либо действие, которое совершено без каких-либо агрессивных намерений, но имеет вредные последствия как для других, так и для какого-то аспекта системы» [6. С. 101]. Отдельные проявления такой тенденции снижают эффективность социальной системы, а их массовые и организованные формы — угрожают ее стабильности. Предотвращение «разрушительного поведения» в значительной мере обеспечивается именно за счет морального самоограничения.

Критические соображения

С какими проблемами сталкивается подобное понимание морали? Во-первых, возникает вопрос о том, не могут ли и иные факторы способствовать возникновению нравственных ценностей, принципов и норм, а также и сохранению их обязывающей силы?

В отношении простейшего рассуждения, развернутого Мандевилем, этот вопрос поставил Д. Юм. Действия политиков и моралистов, по его мнению, не могли стать «единственной причиной различия, проводимого нами между пороком и добродетелью». «Самое большее, что могут сделать политики, — это распространить естественные чувства за их первичные границы; но все-таки природа должна доставить нам материал и дать некоторое понятие о моральных различиях» [7. С. 540].

По отношению к более сложным социологическим теориям то же самое возражение может быть артикулировано на основе данных специализированных эмпирических дисциплин. В качестве удобной основы для его артикуляции может стать обобщение этих данных, проделанное американскими психологами Л. Скитка, К. Бауманом, Э. Муллен. Они попытались проследить, как в культурной антропологии, разных отраслях психологии, а также исследованиях поведения животных формулируется и подтверждается тезис о том, что «люди имеют врожденную способность к озабоченности вопросами морали, что они предрасположены поддерживать кооперативные системы, вознаграждая тех, кто ведет себя морально, и наказывая тех, кто не делает этого» [9. Р. 2]. Из фрагментов эмпирических исследований, по их мнению, складывается единая «интегральная теория моральных убеждений», позволяющая показать, что нравственное поведение не может быть объяснено на основе теоретических моделей *homo economicus* и *homo socialis*.

Ключевым основанием для возникновения этой теории являются экспериментальные данные психологии развития, показывающие, что уже на ранних стадиях своего становления дети демонстрируют понимание разницы между реализацией предпочтений и исполнением норм, а также между конвенциональными и моральными нормами. Последние рассматриваются как имеющие большую обязывающую силу, распространяющиеся на всех, и опознаются в том же порядке, как опознаются эмпирические факты или самоочевидные математические положения. Непонимание этого различия характеризует лишь психопатических личностей. «Моральная мотивация, — подытоживают американские исследователи, — приходит в большей мере изнутри, чем извне личности, например, из общества или от инстанций, обладающих властью и авторитетом» [9. Р. 5].

Отсюда следует, как минимум, ограничение роли социально-регулятивных источников морали по отношению к тем, которые имеют а) генетическую основу, б) универсальную коммуникативную основу, проявляющуюся в межличностных отношениях на социальном микроуровне.

Во-вторых, социально-регулятивное объяснение не охватывает всей полноты моральных феноменов, ее сторонникам приходится игнорировать некоторые характеристики или компоненты морали либо вводить довольно слабые, поверх-

ностные их объяснения. Это касается, например, тех проявлений моральной озабоченности положением другого человека, которые выходят за пределы ограничения неспровоцированной агрессивности и минимальной взаимопомощи. Они часто не способствуют, а препятствуют гладкому и слаженному функционированию общества, расшатывают горизонтальную и вертикальную дисциплину. Они являются избыточными в смысле общественно полезного эффекта согласованных действий членов общества.

Так, в свете социально-регулятивного объяснения оказывается проблематичной забота о тех людях, которые не могут выполнять общественно полезные функции. Такая забота, без сомнения, ведет к потерям общества в целом и конкретным людям, осуществляющим свои социальные функции полноценно. Дюркгейм проявлял отчетливое понимание этой проблемы и, обсуждая ее, противопоставлял свое представление о социальных источниках морали тому, которое укореняет последнюю в простой и прямолинейной общественной полезности (например, теории Г. Спенсера).

В расширенном введении к первому изданию «О разделении общественного труда», не вошедшем в последующие издания работы и, соответственно, в ее русский перевод, он вел речь о том, что подобная «щедрость», или «благотворительность», является крайне «неэкономичной добродетелью» [8. Р. 416].

Однако эта ее характеристика, по мнению Дюркгейма, не противоречит социальной природе морали. Общественная полезность, выявляющаяся в результате эволюционного отбора институтов, решает судьбу лишь тех практик, которые прямо препятствуют функционированию общества, угрожая ему исчезновением или полной потерей конкурентоспособности. Для остальных случаев действует то правило, которое артикулировано в заключительной части «О разделении общественного труда»: «в сети уз, составляющих нравственность, есть такие, которые бесполезны или имеют силу, непропорциональную степени их полезности», однако они сохраняются, поскольку обеспечивают единство социального целого и солидарность его частей» [3. С. 370].

В отношении других проявлений моральной жертвенности, не имеющей простого и очевидного социального смысла, Дюркгейм предпочитает не апеллировать к солидарности, а попросту пересмотреть общераспространенное употребление понятия «мораль», несмотря на многочисленные предварительные заявления о том, что он не создает какого-то догматического определения морали. К примеру, он пишет: «отец семейства рискует своей жизнью ради совершенно чужого человека; кто решится сказать, что это было полезно? То, что нам нравится в этом — свободное использование моральной силы, независимо от реальных последствий» [8. Р. 431].

В качестве «свободного использования моральной силы» это действие оказывается трудно объяснимо через призму потребностей общества. Поэтому Дюркгейм утверждает, что, хотя оно и опирается на «обычай и тенденции», приобретаемые в «моральной жизни», его нельзя признать частью морали. Для Дюркгейма это особая часть эстетического опыта (1).

Не меньшие проблемы для социально-регулятивного понимания морали создает необходимость объяснять универсальность последней и особенно — ее тенденцию к выдвиганию предельно обобщенных требований. Если моральные ценности, принципы и нормы являются частью регулятивного механизма относительно самодостаточной общественной системы, а таких систем много и они противостоят друг другу, то распространение защиты со стороны нравственных требований на всех людей, чьи интересы могут быть затронуты действиями морального субъекта, не увеличивает, а уменьшает конкурентоспособность каждого конкретного организованного коллектива. Оно преодолевает разделение на «своих» и «чужих», заставляя каждого из нас с одинаковой силой стремиться к предотвращению потерь членов собственного сообщества и конкурирующих с ним групп. Дюркгейм пытался дать объяснение появлению идеала «общечеловеческого братства», сохраняя социально-регулятивную теоретическую перспективу. «Великий переворот», в результате которого в праве и нравственности понятие «человек» заменяет собой понятие «представитель общины», с его точки зрения является результатом «возрастания объема обществ и их плотности». «Единственная сила, способная умерять индивидуальный эгоизм, — это сила группы; единственная сила, способная умерять эгоизм групп, — это сила другой, охватывающей их группы». Соответственно, «если мы связаны с человечеством и *должны быть* с ним связаны, то потому, что оно — общество, которое находится в процессе самореализации и с которым мы солидарны» (*курсив мой — А.П.*). Однако в силу того, что это «неосуществленное» общество и у нас нет гарантий его осуществления, «наши обязанности относительно него не имеют преимущества над теми, которые связывают нас с нашим отечеством» [3. С. 376].

Подобное объяснение оказывается проблематичным, ведь мораль формулирует свои требования, прежде всего, по отношению к людям и в отношении их действий, затрагивающих интересы людей. Специальные обязанности, связывающие нас с членами отдельных сообществ, для того чтобы получить статус моральных, нуждаются в обосновании в свете универсальных и предельно общих обязанностей. Институциональное воплощение «общечеловеческого братства», скорее всего, в действительности зависит от степени «осуществления» человечества как единого сообщества.

Однако возникновение представлений о моральной значимости каждого человека от этого явно не зависит. Во всяком случае, оно имело место задолго до того, как такое общество начало осуществляться. В этом смысле гораздо больше доверия вызывает мнение А. Бергсона, утверждавшего, что «любовь к человеческому роду» или соблюдение «права всех на уважение» представляют собой такую обязанность, которая «надстраивается над социальным давлением» [2. С. 32]. Что также заставляет вести речь о многообразии источников морали (2).

Наконец, последняя проблема — насколько социально-регулятивное понимание морали соответствует естественной самоидентификации обладателей морального сознания и поддерживает возможности сохранения последнего. В случае

с теоретическими объяснениями ценностных феноменов это очень существенное обстоятельство. Оно связано с тем, что обсуждение источников этих феноменов не может быть нейтральным по отношению к их устойчивости. Оно или поддерживает определенные ценности в смысле подтверждения их значимости для людей, либо, напротив, подрывает их. Вторую роль выполняет любое объяснение, которое не претендует на роль обоснования, то есть не имеет сцепления с мотивационной сферой принимающих решения и выносящих оценочные суждения людей, не убеждает их в оправданности ориентации именно на эти ценности и на вытекающие из них принципы и нормы.

Автор подобного объяснения как будто бы говорит своей аудитории: «В том, что вы рассматриваете как непреложное основание своих оценок и поступков, на самом деле нет ничего такого, что могло бы вас принудительно мотивировать». Если он при этом не делает скептических выводов по поводу морали, то есть не утверждает отсутствие значимости тех ценностей, которые объясняет, и продолжает считать их обязательным основанием собственных оценок и поступков, то он занимает противоречивую позицию. Одновременно можно утверждать, что он не дает полного объяснения ценностного феномена. Ведь, отвечая на вопрос, почему другие люди руководствуются определенной ценностью, не зная, что стоит за ней на уровне источников, он игнорирует вопрос о том, почему он сам продолжает руководствоваться ею, имея вполне отчетливое представление об этих источниках.

Американский этик К. Корсгаард выразила эту мысль при помощи тезиса о том, что задача этики не только в том, чтобы найти разумное объяснение моральным практикам, а в том, чтобы найти такое разумное объяснение, уверенность в правильности которого позволила бы сохраниться нашей верности этим практикам. Именно в этом состоит суть «нормативного вопроса» в этической теории. Его решение позволяет отклонить моральный скептицизм, неизбежно возникающий на основе тех объяснений морали, которые не выявляют причин глубочайшей заинтересованности каждого человека в постоянном исполнении нравственной нормы, несмотря на возможность масштабных и безвозвратных потерь, связанных с ним.

Если теория полноценно отвечает на «нормативный вопрос», она имеет одновременно «объяснительную» и «обосновательную» адекватность. В противном случае признающий ее человек будет либо уклоняться от исполнения нравственных норм, либо исполнять их в силу укоренившихся привычек, но без признания объективной правильности или высокого нравственного качества своих поступков. Среди теорий, которым не удастся совместить «объяснительную» и «обосновательную» адекватность, Корсгаард указывает на концепции эволюционно-генетической и социально-регулятивной обусловленности морали [10. Р. 9, 14—16]. И в этом смысле она, безусловно, права. Если общественная полезность нравственных норм убеждает меня в необходимости им следовать, то это значит, что у меня есть какое-то отдельное, не сводящееся к самой по себе общественной

полезности, «объяснение-обоснование» индивидуальной значимости такого блага, как польза общества.

Социально-регулятивные концепции морали обычно нечувствительны к подобной аргументации, они не видят возникающего противоречия. К примеру, Дюркгейм рассуждает о поверхностном характере тех этических теорий, которые связывают источники морали не с социальной зависимостью, а с индивидуальной свободой. Он утверждает, что «сознание — плохой судья того, что происходит в глубине бытия» [3. С. 369].

Невозможно не заметить, что это утверждение относится не только к теориям особого рода, но и к живому моральному сознанию, для которого нравственный поступок оказывается хорош в силу того, что он выражает независимое от социального запроса совершенство личности. В этой связи моральное сознание оказывается уязвимым по отношению к любым «глубинным» объяснениям морали. Однако Дюркгейм не видит этой уязвимости или считает ее несущественной.

Если же сторонник социально-регулятивного понимания морали все же обращает внимание на то, что оно не решает «нормативного вопроса», то он, как правило, выступает в качестве критика и ниспровергателя нравственных ценностей. К примеру, у Ф. Ницше раскрытие «внеморального происхождения» моральной интерпретации мира выступает важным средством дестабилизации и разрушения последней.

В этом смысле показателен рукописный фрагмент 1884 г. «Мораль правдивости в стаде». В нем Ницше демонстрирует социально-регулятивные истоки заповеди «не лги»: «Ты должен быть познаваем, должен выражать свое внутреннее четкими и постоянными знаками — иначе ты опасен; а если ты зол, то способность твоя к притворству — самое вредное для стада» [5. С. 557]. Воспитание в социуме, по Ницше, формирует у людей убеждение, что правдивость есть выражение «человеческой сущности» или безусловного человеческого совершенства. Однако в действительности за ней стоит лишь потребность общества в сохранении внутреннего порядка и безопасности. Знание действительного положения дел не поддерживает, а подрывает добродетель правдивости. Представим себе человека, который обосновывает свой отказ от лжи тем, что, повинаясь диктату общества, он стремится быть «как все» — таким же прозрачным и безопасным для окружающих. Подобное обоснование выглядит крайне сомнительным, почти смехотворным.

Неспособность соединить «объяснительную» и «обосновательную» адекватность — это существенный недостаток социально-регулятивного понимания источников нравственной нормативности и ее обязывающей силы. Он отчасти преодолевается в тех превращенных вариантах этой концепции, в которых социально-регулятивный эффект морали принимается за точку отсчета не сам по себе, а в договорной перспективе. Однако выявление их теоретического потенциала — тема отдельного исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

- [1] Парсонс тоже чувствует определенное неудобство, обсуждая те нравственные требования, которые он называет «утопическими моральными стандартами». Они выбиваются из общей нормативной системы общества, создают у его членов дополнительную напряженность в силу своей неисполнимости и т.д. и т.п. Однако Парсонс не выводит эти стандарты за пределы морали, а всего лишь ведет речь о невозможности их институционализации [6. С. 130].
- [2] Парсонс дает очень прозрачное описание универсальных и партикулярных составляющих нравственной нормативности [6. С. 138—140], однако не предьявляет какого-то объяснения их сосуществованию, которое соответствовало бы социально-регулятивному пониманию морали.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Апресян Р.Г. Понятие общественной морали / Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. Р.Г. Апресяна. — М.: Альфа-М, 2009. — С. 15—35.
- [2] Бергсон А. Два источника морали и религии. — М.: Канон, 1994.
- [3] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1991.
- [4] Мандевиль Б. Басня о пчелах. — М.: Мысль, 1974.
- [5] Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. — Т. 10. — М.: Культурная революция, 2010.
- [6] Парсонс Т. О социальных системах. — М.: Академический проект, 2002.
- [7] Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. — Т. 1. — М., 1996. — С. 53—656.
- [8] Durkheim E. The Division of Labor in Society. — Glencoe: Free Press, 1947.
- [9] Skitka L.J., Bauman C.W., Mullen E. Morality and Justice: An Expanded Theoretical Perspective and Review // Advances in Group Processes / Ed. by K.A. Hedgvedt, J. Clay-Warner. Vol. 25. Bingley, UK: Emerald Group, 2008. — P. 1—27.
- [10] Korsgaard Ch.M. Sources of Normativity. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SOCIAL REGULATION AND MORALITY (on the issue of sources of moral normativity)

A.V. Prokofyev

Department of Ethics
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Vokhonka str., 14/5, Moscow, Russia, 119991

The paper analyzes the interpretation of sources of moral normativity that is based on the combined need of human societies to maintain their order, unity and competitive strength. The main flaws of this interpretation are the ungrounded pretension to the exclusive position in ethical theory, the lack of ability to explain some features of morality, and the incapacity to combine its adequate explanation with adequate justification.

Key words: Morality, sources of moral normativity, social regulation, E. Durkheim, T. Parsons.

REFERENCE

- [1] Apresjan R.G. Ponjatie obshhestvennoj morali / Obshhestvennaja moral': filosofskie, normativno-jeticheskie i prikladnye problemy / pod. red. R.G. Apresjana. M.: Al'fa-M, 2009. S. 15—35.
- [2] Bergson A. Dva istochnika morali i religii. M.: Kanon, 1994.
- [3] Djurkgejm Je. O razdelenii obshhestvennogo truda. Metod sociologii. M.: Nauka, 1991.
- [4] Mandevil' B. Basnja o pchelah. M.: Mysl', 1974.
- [5] Nicshe F. Polnoe sobranie sochinenij: V 13 tomah. T. 10. M.: Kul'turnaja revoljucija, 2010.
- [6] Parsons T. O social'nyh sistemah. M.: Akademicheskij proekt, 2002.
- [7] Jum D. Traktat o chelovecheskoj prirode // Jum D. Sochinenija v 2 t. T. 1. M., 1996. S. 53—656.
- [8] *Durkheim E.* The Division of Labor in Society. Glencoe: Free Press, 1947.
- [9] *Skitka L.J., Bauman, C.W., Mullen E.* Morality and Justice: An Expanded Theoretical Perspective and Review // *Advances in Group Processes* / Ed. by K. A. Hedgvedt, J. Clay-Warner. Vol. 25. Bingley, UK: Emerald Group, 2008. P. 1—27.
- [10] *Korsgaard Ch.M.* Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.