

Р. Г. АПРЕСЯН

Комментарии к дискуссии

Наша дискуссия развивалась по нескольким тематическим линиям, перемежающимся и взаимоопосредованным. Так или иначе в ней обсуждались сама ситуация, кантовский анализ ситуации, принцип «Не лги» и его кантовские интерпретации в разных работах и, наконец, природа феномена морали, различные понимания которой участниками дискуссии вели к тому или другому толкованию лжи и запрета на ложь.

Ситуация

Я предложил это обсуждение, заинтересовавшись самой ситуацией и озадаченный решением, который дал для нее Кант. Однако критически взглянуть на это решение меня подтолкнуло, скорее, их реминисценции в современной литературе, в особенности у авторов, которые при иных мировоззренческих позициях, чем у Канта, солидаризировались с ним в понимании статуса принципа «Не лги» и в интерпретации данной ситуации. Для понимания действительного этического содержания этой ситуации, необходимо усилие, выводящее ее за рамки кантовской теории.

Поэтому я специально оговаривался, что изначально это не кантовская ситуация. Она даже не констановская. Констан ссылается на «немецкого философа», и это был Михаэлис. Но аналогичную ситуацию затрагивал еще за десять лет до Михаэлиса Сэмюель Джонсон (Samuel Johnson, 1709–1784)¹, английский не-философ, лексограф, литературный критик, публицист, автор афоризмов, создатель знаменитого и непреходящего «A Dictionary of the English Language» (1755). Так, Джон-

¹ На это обращает внимание А. Макинтайр в Тэннеровской лекции: *MacIntyre A. Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant? // The Tanner Lectures on Human Values. Vol. 15, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994. P. 310.* С этой лекцией Макинтайра я познакомился, к сожалению, уже после того, как мой доклад был сделан.

сон в одной из своих бесед, состоявшейся в 1784 г., с определенностью заметил Джеймсу Босуэллу: «Если, к примеру, убийца спросил бы вас, в каком направлении ушел человек, вы можете сказать ему неправду, поскольку на вас лежит прежде наложенная на вас обязанность не выдавать человека убийце»². Джонсон ничего не говорит об основаниях обязанностей или порядке их соподчинения, однако он воспринимает эту ситуацию как ситуацию с актуально тремя участниками и дает ее разъяснение в терминах обязанностей и их соподчинения. Уже хотя бы этот факт из истории мысли подсказывает возможность кросс-кантианского анализа ситуации. Очевидно, что обсуждавшийся Кантом сюжет был распространенным, и его фактически более широкий дискурсивный контекст позволяет отказаться от однозначной привязки анализа этой ситуации к кантовской версии. Отказавшись от апологетически кантианского рассмотрения (собственно, тогда для меня не было бы и повода затевать это обсуждение) и от кантоведческого рассмотрения, я, наоборот, именно кантовскую интерпретацию и поставил для себя под вопрос. В ряде выступлений в нашей дискуссии прозвучали доводы в духе известного «назад к Канту». Они, несомненно, интересны в дискурсивно-верификационном плане. Но я не думаю, что они нам что-то дают для понимания собственно ситуации.

Мы имеем дело именно с ситуацией для анализа, а не с иллюстрацией, не с примером, не со «схематическим изображением идеи долга». В пользу такого отношения к ситуации говорят приведенные факты из истории мысли. Но даже если у Канта это иллюстративная схема, а не ситуация для анализа, нет никаких методологических ограничений (разве что этикетные) на использование этого сюжета в качестве предмета для ситуативного анализа.

Как к ситуации я и подошел к этому сюжету, выведя его из кантовского теоретического контекста, отказавшись от его кантовской интерпретации, предложив иное восприятие и иные акценты, а затем и сюжетные вариации для лучшего, как мне казалось, понимания сути этой ситуации. Сюжетное варьирование ситуации несколько не переводит обсуждение в «социологию морали». Я не обращаюсь к статистике, анализу нравов, материалам опросов общественного мнения. Это не уровень метафизики морали, но это уровень принципиального нормативно-этического обсуждения. Возможность сюжетного варьирования, конечно, указывает на более широкие полномочия этики, чем просто рецитация не тему абсолютности морали. Философское по-

² Dr. Johnson's Table Talk: Containing Athorisms on Literature, Life, and Manners... Selected from Mr. Boswell's Life of Johnson. Vol. I. London: Printed for J. Mawman a.o., 1807. P. 118, <http://books.google.com/books?id=5gQIAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=Dr.+Johnson%27s+Table+Talk&lr=&hl=ru>. См. MacIntyre A. Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant? // The Tanner Lectures on Human Values. Vol. 15, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994. P. 310 (А.Макинтайр цитирует С.Джонсона по другому изданию).

нятие морали не ограничивается раскрытием природы и смысла должностования, оно предполагает и анализ того, как мораль действует, как она функционирует, как она обнаруживается в смежном пространстве столкновения и взаимопроникновения сущего и должного, добра и зла, правильного и неправильного. Моральный выбор не исчерпывается выбором морали, это выбор между добром и злом, причем ничтожно редко это выбор абсолютного добра при отвержении абсолютного зла и очень часто — большего добра против меньшего добра и меньшего зла против большего зла. Это выбор универсализуемый (что и делает его — по понятию морали — моральным), ситуационно и персонально определенный. Этика не решает конкретные жизненные ситуации и этик не подменяет собой морального субъекта. Но этика анализирует мораль с учетом разнообразия жизненных условий, в которых личность обречена на то, чтобы своими решениями подтвердить свой моральный статус.

Стоит отметить, что при всей отвлеченности кантовской моральной философии и в ней можно обнаружить поворот к собственно практическим вопросам, который наиболее отчетливо проявился в «Метафизике нравов», и не случайно, что именно в этом произведении в качестве примера Кант приводит случай лжи (с неплатежеспособным должником), который был подвергнут наиболее убедительному разбору.

Обсуждение случая с домохозяином как Кантом, так и нами показывает, что абсолютистская позиция в этике сопряжена со стремлением не только замкнуть нравственность на фундаментальные основоположения, но и «выпрямить» ее, исчерпать ее содержание основоположениями. Без основоположений не обойтись ни в этике, ни в самой нравственности. Задача философского анализа состоит в том, чтобы исследовать, как основоположения работают в различных ситуациях. Кстати, в том числе и из осознания этой задачи и ее развития рождается, как я думаю, прикладная этика. Как видно из интерпретации Кантом различных ситуаций лжи, для него различие ситуаций значения не имеет. При такой позиции теоретику морали, конечно, проще. Но мораль от этого яснее не становится. Для меня различие ситуаций значимо. Это я и хотел показать допущением качественных вариаций по разным элементам обсуждавшейся Кантом ситуации, задав четкие и, несомненно, ясные критерии, по которым предлагаемые вариации оказываются возможными. Они отнюдь не произвольны; и я четко обозначил основания, по каким выделены именно эти 16 вариантов: 4 варианта беглеца (друг, деликатный посторонний, наглый посторонний и недруг), 2 варианта преследователей (злоумышленники или полиция), 2 варианта морального статуса беглеца (виновный или невиновный). Возможно, я перебрал не все возможные варианты сюжета, и степень вариативности ситуации может быть расширена. Однако упрек в произвольности обнаруженных мной вариантов принять не могу; и мне никак не хватает ни фантазии, ни остроумия представить 160 вариантов. Произволь-

ной такая дифференциация сюжета может показаться при условии рассмотрения самой ситуации как иллюстрации, призванной продемонстрировать теоретическую схему исполнения абсолютного требования. Поскольку я предлагаю анализ ситуации с учетом позиций, интересов, прав и обязанностей всех включенных в нее лиц, постольку мне интересно проследить, как меняются эти компоненты в зависимости от характера этих лиц, когда преследователь — уже не злоумышленник, а исполнитель закона, впрочем, возможно, идущий по ложному следу; а беглец, наоборот, злоумышленник, причем, может быть, не посторонний, а близкий, даже все еще друг? Я не могу отвлечься от возможности такого анализа, коль скоро я обратился к рассмотрению обязанностей, — в уверенности, что именно морально-содержательная (а не морально-формальная) составляющая ситуации и дают ключ к ее разрешению.

При анализе данного сюжета надо принимать во внимание и тот угол зрения, который предполагается базовым нарративом. Фактически, по условиям задачи, мы имеем здесь трех персонажей, но одного морального субъекта, а именно домохозяина. Не в том смысле, что злоумышленник и беглец — «по ту сторону» морали, а в том, что представленная ситуация как ситуация выбора и принятия решения это моральная ситуация домохозяина, его ответственности и его моральной компетенции³. Об этом приходится говорить, поскольку нередко при обсуждении кантовского эссе разговор смещается с домохозяина как морального субъекта на друга. Это смещение угла зрения не один раз проявилось и в нашей дискуссии. Мне кажется, оно настолько же некорректно, насколько подмена тезиса некорректна в логике.

Морально значимые ситуации имеют разные проекции, и для точности морального анализа мы должны это учитывать. В свое время на это со всей определенностью указал Адам Смит. Большинство моральных ситуаций мы можем рассматривать, по меньшей мере, с точки зрения *агента* (действующего субъекта), *реципиента* (того, по отношению к кому действие совершается), иногда еще *заинтересованной стороны* (кого это действие так или иначе может касаться) и *беспристрастного наблюдателя*. Кант и мы вслед за ним рассматриваем ситуацию только с позиций домохозяина. Однако когда разговор переходит на то, что хочет или не хочет друг, как должен поступить друг и т.д., то содержание обсуждения меняется. Мы можем изменить точку отсчета и начать рассуждать с позиций друга. Но эту смену позиций надо осознавать и оговаривать, а не делать вид, что мы развиваем то же обсуждение, в котором

³ Не согласен с мнением, высказанным Б. Г. Капустиным, что домохозяин в сюжете не деятелен, что он представляет собой персонификацию кантовского морального философа. Данный сюжет дан нам как бы методом «остановленного кадра»: вот хозяин дома, только что предоставивший убежище другу, вышел на крыльцо на требовательный стук в дверь злоумышленника. Стоп. Какое решение домохозяина будет правильным?

точкой отсчета был домохозяин. Дело не в том, чтобы непременно придерживаться рамок кантовского примера; мы можем и сменить угол зрения и начать обсуждать ситуацию со стороны друга, его обязанностей и прав. Но нерелексивное смешение разных позиций (в данном случае, хозяина дома и друга), их обязанностей и ожиданий методологически неправильно, тем более что это ведет и к этической путанице. Домохозяин может понимать, что предоставлением убежища другу он рискует, он может даже при этом думать, что друг превышает меру предполагаемого их дружбой благоволения и дружелюбия. Но это *его* решение, предоставлять ли другу убежище или нет, т.е. быть ли самому другом или нет. И не в том ли дружба, что другу позволено больше, чем просто знакомцу или прохожему?

Мораль и право

Зовущие «назад к Канту» апеллируют к некоему «долгу перед человечеством», о котором говорит Кант. Если это не красное словцо, то необходимо разъяснение природы и оснований такого долга, а вместе с тем и описание той нормативной системы (правовой или моральной, не имеет значения, как мы ее назовем), в рамках которой долг перед человечеством вообще оказывается приоритетным по отношению к долгу конкретному другому. Если уж указывать на точные контексты, то надо принимать во внимание и определенные кантовские подтексты употребляемых понятий. *Публичное право*, по Канту, — это не государственное право; оно не имеет никакого отношения к позитивному праву. Это философское, метафизически-правовое понятие, обозначающее «совокупность *внешних законов*, которые делают возможным» право как таковое, т.е. «ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону»⁴. Публичное право задает обязанность перед человечеством и перед другим как другим вообще, т.е. неконкретным другим. В противоположность этому Кант раскрывает этический ракурс рассмотрения, при котором предметом внимания становятся обязанности человека по отношению к самому себе. Получается, что в данном эссе Кант задает этическому совершенно особые рамки. В «*Метафизике нравов*», в части, посвященной добродетели, сфера этического определяется Кантом существенно шире: это не только обязанности по отношению к самому себе, но и обязанности по отношению к другим. Если же обратиться к учению о категорическом императиве, то можно увидеть, что им (в частности, в его втором практическом принципе) в качестве специального предмета компетенции указывается отношение к человечеству. Можно сказать, что категорический императив — это общенормативный принцип, лежащий в основании как нравственности, так

⁴ Кант И. *Метафизика нравов* // Указ. изд. С. 78.

и права; но из этого отнюдь не вытекает, что обязанность по отношению к человечеству не входит в круг нравственности, а принадлежит исключительно праву.

Разделение этического и юридического подходов не кажется мне сколь-нибудь продуктивным в анализе данной ситуации. Я исхожу — во вне-кантовском контексте — из того, что различие моральных и правовых предписаний заключается не в содержании предписываемого (по этому показателю моральные и правовые предписания могут и не отличаться) и не в степени их обязательности (вопрос о силе императивности еще должен быть прояснен как на концептуальном уровне, так и с учетом практического опыта, на основе анализа различных нормативных ситуаций), — а в разности их целей. Право сориентировано на сохранение (со)общества в его формальных и институционально определенных границах и обеспечение блага индивидов как членов этих сообществ. Мораль сориентирована на соблюдение достоинства и сохранение блага индивидов как таковых, в их соотносительности друг с другом, а также (со)обществ — как условий и среды достойного благополучия индивидов. С этой точки зрения меня и волнует ситуация, оказавшаяся благодаря Констану предметом анализа Канта. Указание А. К. Судакова на необходимость восприятия кантовского анализа данной ситуации в духе кантовского же подхода, а именно не морально-философского, не этического, а правового (точнее сказать, граждански-правового, или публично-правового), может быть важно для понимания кантовской моральной философии, однако это несущественно для понимания собственно ситуации.

Некоторые участники дискуссии почему-то меня поняли так, что, поставив под вопрос кантовскую интерпретацию данной ситуации, я попытался на принцип «Не лги». Вынужден повторить, что я определенно считаю ложь злом, а лживость пороком, и не думаю, что ради некоего общего или отвлеченного блага допустимо прибегать ко лжи. Тем более недопустима ложь из корысти, включая лжесвидетельствование.

Впрочем, о лжесвидетельствовании в связи с обсуждаемым сюжетом вообще говорить не приходится, поскольку место свидетельствования — суд. А ситуация домохозяйина и злоумышленника — это не ситуация суда и не условие для свидетельских показаний. К тому же на суде у свидетеля есть право отказа от свидетельствования или ответить молчанием. В экстремальной же ситуации представленного Кантом сюжета домохозяйин лишен возможности как умолчания, так и отказа от коммуникации; он понуждается злоумышленником к ответу угрозой применения силы. Внимательные читатели кантовского эссе обращают внимание на то, что Кант рассматривает всю ситуацию в правовом контексте и до десяти раз произносит слово «показание», указывающее на то, что он воспринимает крыльцо дома, в котором скрылся беглец, в качестве палаты правосудия. Однако если это поле права, то при чем здесь «злоумышленник» и даже «убийца», как говорит о преследователях Кант?

В суде не злоумышленник требует показаний, а от злоумышленника требуют показания, с него спрос и ему полагается держать ответ.

По Канту же и тем, кто ему предан, получается, что злоумышленник вправе запрашивать показания, а домохозяин обязан отвечать на такие запросы. Не ясным остается вопрос, на каком основании злоумышленнику отдается на откуп такая прерогатива, а домохозяину вменяется такая обязанность? Ладно бы Кант и его приверженцы полагали, что лгать и вводить в заблуждение нельзя никогда. В «Лекциях по этике» Кант совершенно убедительно описывает разные ситуации, когда по человечески понятным мотивам необходимо и приврать, и напустить дыму. Правда, Кант это делает в «Лекциях по этике», в обсуждаемом эссе об этих своих допущениях он не вспоминает. А. А. Гусейнов же в едином рассуждении и требует абсолютного (т.е. безусловного, т.е. не предполагающего никаких исключений) запрета на ложь и одновременно выделяет обширные области человеческих взаимоотношений и общественной практики, в которых ложь допустима. И в светской беседе, и в быту, и в семейном воспитании, и даже в коммерции, оказывается, возможны всяческие уловки. Это, говорит А. А. Гусейнов, не пространство свободы, это пространство «социо-природной необходимости». Кант ведь тоже замечает, что раннему гостю всякими эквивоками могут препятствовать пройти в спальню, поскольку там еще не убрана ночная ваза. Особенность человеческого организма, вследствие которой необходимо держать в спальне ночную вазу, является выражением «социо-природной необходимости», однако инструментальный ответ на эту необходимость в виде ночной вазы, в отличие от «выглядывания в окно», является уже культурным действием, проявлением свободы человека, пусть и в таком брэнном деле. А. А. Гусейнов к «социо-природной необходимости» относит и действия дорожных полицейских, прибегающих к уловкам для уловления нарушителей дорожного движения, и даже военной разведки, которая стремится ввести в заблуждение противника. Необходимы дополнительные аргументы, показывающие, почему разведке можно вводить противника в заблуждение, а домохозяин должен быть чист со злоумышленником, словно тот добропорядочный гражданин и благодетель, даже тогда, когда тот представляет его *другу* неминуемую опасность?

Допустимость обоснованных исключений

А. А. Гусейнов уличает меня в релятивизме и разве что не называет «этическим троцкистом». Что такое троцкизм сам по себе я знаю не очень хорошо, однако обвинение в этическом троцкизме отклоняю. Ведь «этика» Троцкого — это не только упомянутая его статья, но и его революционная практика, с десятками тысяч взятых в заложники, интернированных, загнанных в концентрационные лагеря и уничтоженных «классовых врагов» и членов их семей. В отличие от релятивизма троц-

кистского типа я не говорю: «Не лги, когда тебе выгодно не лгать, и лги, когда тебе выгодно лгать», и мне не понятно, как можно вычитать из моей статьи обратное. Я давно пришел к пониманию того, что недопустимо насилие в настоящем ради ненасилия в будущем, насилие против конкретных ныне живущих людей — ради счастья будущих поколений⁵. Я и говорю о том, что долг перед человечеством не стоит того, чтобы ради него предавать на верную смерть друга. Герой может принять решение себя отдать на плаху из чувства долга перед человечеством. Но благо другого — непомерная цена будущего счастья человечества, пусть даже к расплате принимается лишь «слезинка ребенка».

Если из требования «Не лги» вытекает допущение предательства друга, значит что-то *не так*. Скорее всего, не так не с требованием «Не лги», а с анализом ситуации с пониманием лжи, с пониманием морали.

Необходимо прояснение того, что такое ложь не как характеристика *высказываний* относительно фактов, а как характеристика человеческих *отношений*. С этой точки зрения выдача друга злоумышленнику есть самая настоящая ложь, в смысле обмана — друга в его ожиданиях и надеждах, самого себя как друга своему другу, да и человечества, если говорить на выпретенном языке Канта и его последователей, потому что нельзя быть другом всему человечеству, предавая своего конкретного друга, к тому же предавая злоумышленнику, т.е. отдавая на зло.

Если говорить о философско-теоретическом смысле предложенного рассуждения, могу сказать, что меня не удовлетворяет абсолютистский императивизм (принципализм, деонтологизм) своим крайним и *деструктивным для самой морали* ригоризмом — сведением содержания морали к неким «высшим принципам», а ответственности человека — к ответственности перед принципами. Человек ответствен перед другим человеком. Таким я вижу содержание морали. Именно об этом — *золотое правило* нравственности, которое и названо «золотым» в силу его фундаментальности и которое многими теоретиками морали, в том числе участвующими в данном обсуждении (но не Кантом и его последователями), признается основополагающим для морали. В отличие от Троцкого с его морализирующей демагогией, я в данном случае ничего не говорю о благе общества, ради которого оправдано применение частного зла. Наоборот, я говорю о том, что ради некоего общего блага (исполнения принципов) частному лицу недопустимо жертвовать благом конкретного человека, тем более близкого человека. Я не говорю, что ложь достойна. Ложь всегда недостойна. Но обсуждаемая нами ситуация показывает, что ложь может быть допустимой и оправданной в качестве крайнего средства для противостояния злоумышленникам.

Допустимой именно в качестве крайнего средства. А «первым» средством может быть умолчание, о чем говорит Э. Ю. Соловьев. Я вполне

⁵ Этот тезис подробно разбирался в книге: *Титаренко А. И.* Антиидеи (опыт социально-этического анализа). М.: Политиздат, 1984.

согласен с тем, что прежде, чем лгать, нужно принять во внимание возможность умолчания. Однако в ситуации, обсуждаемой Кантом, у нас такой возможности нет по им же заданным условиям. По Канту, это ситуация, в которой домохозяин поставлен перед необходимостью сказать либо «да», либо «нет». Именно поэтому во время дискуссии на прямой вопрос Э.Ю. Соловьева, как бы я сам поступил на месте домохозяина, мной был дан ответ: я сделал бы все возможное, чтобы спасти друга, в том числе постарался бы ввести злоумышленника в заблуждение, а то и прямо бы солгал ему. Добавлю, что в случае дилеммы: сдать друга или спасти его с помощью силы, я применил бы силу, насколько был бы на это физически или технически способен.

На допустимость лжи в адрес злоумышленника на основе принятого прежде (наложенного моралью) обязательства не потворствовать злу указывает в полемике с Кантом и А.Макинтайр⁶, отталкивавшийся в этом вопросе от упоминавшегося выше Джонсона, — о чем нам напоминают в своих статьях О.В. Артемьева и А.В. Прокофьев. Необходимо поддерживать режим взаимного доверия между единомышленниками, близкими, друзьями, законопослушными и добродетельными людьми, в том числе противостоя злоумышленникам и тем более злодеям.

Задолго до Макинтайра, но в русле той же традиции об этом говорил Дж.С. Милль. Он признавал, что «любовь к правдивости есть одно из самых полезных по своим последствиям чувств», что вера в человеческое слово «составляет главную основу общественного благосостояния»⁷. Более того, почти в духе Канта он указывал, что корыстная ложь, допускаемая как ради самого себя, так и ради другого есть зло, подрывающее веру в человеческое слово и лишаящее человечество одного из величайших его благ. И вместе с тем это «святое правило», повелевающее говорить правду, допускает некоторые исключения, и Милль полагал, что этот тезис разделяют все моралисты. «Главнейшее из этих исключений составляет то обстоятельство, когда для избавления кого-либо (и в особенности когда этот кто-либо не вы сами) от большего и незаслуженного зла делается необходимым утаить какой-нибудь факт., а утаить его иначе нельзя, как солгать»⁸. Другое дело, что наряду с этими исключениями необходимо установить самые строгие границы допустимого. Знаю, что сторонники морального абсолютизма встречают такие предложения с усмешкой, усматривая в них то ли наивность, то ли лукавство: раз моральные принципы по определению не допускают никаких исключений, то и любые попытки их введения рассматриваются как попытки покусения на саму мораль. Поэтому им кажутся лег-

⁶ MacIntyre A. Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant? // *Ethics and Politics: Selected Essays*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. P. 139.

⁷ Милль Дж.С. Утилитарианизм // Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе / 3-е изд. СПб.: Изд. книгопродавца И. П. Перевозникова, 1900. С. 123.

⁸ Там же. С. 124.

ковесным И.А.Ильин с его попыткой теоретического обоснования разделения правомочного и противоправного применения силы, а также сомнительными аргументы теории справедливой войны, — хотя и Ильин, и теоретики справедливой войны в действительности обеспокоены не оправданием силы, а нравственными ограничениями на ее применение.

В связи с этим должен отметить, что корректность и точность этического рассуждения требуют четкого различия между *инициативными* и *реактивными* действиями. Обычно в этическом рассуждении по умолчанию имеются в виду действия инициативные: как человек должен поступать, исходя из моральных принципов и согласно критерию универсализуемости. Этика, чуждая жизни, абстрагирующаяся от факта коммуникативной и коммунитарной контекстуализированности моральных поступков, не придает значения тому, что человек обречен и на реактивные действия. Так на совершенное благо (заботу, помощь, поддержку) следует отвечать благодарностью. Но благодарность абсурдна в ответ на причиненное зло, в ответ на действия, которые посягают на честь, достоинство, благополучие и жизнь человека или тех, за кого он несет ответственность. На зло следует отвечать достойно, со всей справедливостью, чему, как известно, учил еще Конфуций. Именно мои настояния на том, что попустительство злу недопустимо, что на зло следует отвечать пропорционально и при этом, разумеется, *морально ответственно*, А.А.Гусейнов расценивает как усомнение в значимости требования «Не убивай» и его релятивизацию. В нашей дискуссии не могу не отметить статью А.В.Прокофьева, который не только попытался со свойственной ему скрупулезностью и последовательностью проверить кантовские аргументы против «благой лжи» по меркам самого Канта, в частности, по теории категорического императива (и эту проверку кантовские аргументы не прошли), но и уточняюще трансформировал саму проблему: предметом нашего обсуждения должна быть не ложь из человеколюбия, а *оборонительная ложь*, т.е. ложь в ответ на неправомерные притязания злоумышленника, агрессора, потенциального злодея. Так же и Б.Г.Капустин, обращаясь к кантовским же мыслительным ходам, находит возможным с кантовских позиций оправдать возможную ложь в ситуации домохозяина перед лицом злоумышленника как разновидность «ситуации исключений» или ситуации, в которой действует «право крайней необходимости».

В этом вопросе гораздо более вдумчивым и лучше чувствующим неоднозначность морального опыта оказывается, например, Августин, указывавший, что определяющим предметом в оценке поступка является совершенное благодеяние; допущенная же при этом ложь может быть признана извинительной⁹. При этом, конечно, надо помнить, что Авгу-

⁹ Августин. Энцикликон [Лаврентию], или О Вере, надежде и любви. Киев: УЦИММ-Пресс, 1996. С. 303.

стин говорит об извинительности лжи в отдельных случаях, при общем и принципиальном отвержении лжи и лжесвидетельствования. Как показывает история мысли, подход, продемонстрированный Августином, весьма распространен. Близкие взгляды мы находим в талмудическом иудаизме и исламе¹⁰. Скорее, именно кантовский ригоризм в этом вопросе исключителен.

О способности знать

В качестве одного из аргументов против права (не говоря о долге) человека помогать другому, а косвенно и против требования «Не вреди», А. А. Гусейнов вслед за Кантом указывает на то, что человек не может знать, в чем заключается благо другого и потому не может «решать за другого вопрос о его благе». Здесь вновь мы выходим на проблему природы морали. Мораль обращена к человеку и обществу, но она одновременно и идет от человека и общества. Она как раз отвечает на потребности не обладающих достаточным знанием, несовершенных и погруженных в реальность людей — погруженных настолько, что она в значительной степени определяет их идентичность, в противном случае мораль не была бы нужна совсем. Из того, что говорит о морали А. А. Гусейнов, выходит, что смысл морали в том, чтобы избавить человека от реальности и тем самым от самого себя, чтобы отлучить его от реальности, коль скоро он обречен на неспособность знать ее знанием Бога. Об этом же, но в более сильной форме, говорит О. П. Зубец: человеческое знание ограничено, человек вообще ограничен, он не только не знает, в чем благо другого, он не знает и в чем его собственное благо, более того, «человек не знает, где ложь, где правда», а также «не знает последствий своих действий, не может различить добро и зло», и потому «достаточно беспомощен и в сфере реальных событий».

Мне не понятны возможные истоки (практические, философско-этические, гносеологические) такого тотального морального агностицизма. Саму постановку вопроса надо уточнить. Речь не идет о богоподобном, т.е. абсолютном и совершенном знании, как и о принятии на себя ответственности за благо другого человека во *всей* его полноте. Речь идет о помощи, о взаимоподдержке, солидарности, заботе, т.е. простых и универсальных человеческих отношениях, которыми в значительной степени и исчерпывается содержание нравственности. Человек многого не знает, но что-то знает. Сегодня не знает, а завтра знает; да и сегодня знает больше, чем вчера. Потому что человек — существо социальное, обучаемое и научающееся, пробуемое, контролирующее и корректиру-

¹⁰ См., например, Сады праведных (Составитель: Имам Мухйи-Д-Дин Абу Закарийя Бин Шариф Ан-Навави), где гл. 260 трактует о запрещении лжи, а гл. 261 — о том, какая ложь разрешена (http://ikhlass.by.ru/sad_prav257-267.htm). — *Просмотр*. 07.11.2007).

ющее себя. А еще общающееся. По близкому поводу Дж.С.Милль предостерегал от допущения в человечестве «всеобщего идиотизма». В морали, как и вообще в жизни, человек опирается, порой неосознаваемо, на практический опыт и духовные традиции культуры, на первый взгляд всего лишь локальной, однако через локальную и мировой культуры. «Отстранив гипотезу идиотизма, —подчеркивал Милль, — нельзя же не признать, что человечество имело довольно времени, чтоб путем опыта приобрести, наконец, положительные убеждения касательно отношения, какое имеют хоть некоторые его поступки к его счастью»¹¹.

Тезис об устранении *другого*, произвольно постулируемый как бы в интеллектуальной игре, на мой взгляд, нуждается в отдельном объяснении и обосновании, тем более когда он вносится в рассуждение о морали и представляется в качестве отражения сокровенного ее содержания. Вся история и морали, и этики говорит об обратном. *Другой* как раз фундаментально и *не* устраним, а если устраним, то лишь феноменально — в равнодушии или эскапизме *я* (даже в высокомерии *другой* не устраняется, а всего лишь принижается). Одна из серьезнейших озабоченностей мудрецов, пророков, моралистов и философов всех времен — незаботливость, разъединенность, разобщенность, отчужденность людей, их взаимная зависть и ревность, доходящие до раздора. Если проявление морали усматривается в устранении *другого*, то что остается от морали и каков ее смысл в жизни человека и социума, и не оборачиваются ли такие важные для морали формулы, как *золотое правило* и *заповедь любви*, в которых позитивное отношение к *другому*, его принципиальное признание и принятие составляют ключевое содержание, фальшивками морализаторства?

Домохозяин знает, кто перед ним, по условию кантовского сюжета. Кант не говорит, что *некто* стучится в дверь, он определенно говорит, что в дверь стучится злоумышленник. Н.М.Сидорова упрекает меня в том, что я, усугубляя ситуацию и ценностно перегружая ее, перелицовываю злоумышленника в якобинца. Но пусть не якобинец (хотя якобинец какой-никакой — представитель власти, правда, революционной власти); в некоторых пересказах Канта злоумышленник предстает разбойником. Можно ради воздержания от ценностной перегрузки ситуации считать злоумышленника человеком «подозрительного вида», т.е. не соответствующим обычным, привычным, основанным на жизненном опыте, представлениям о человеке, достойном доверия. Но хозяин дома знает, что его друг спасается от преследования, и что он должен думать, когда видит преследователя и слышит обращенный к нему вопрос о том, не в его ли доме скрывается преследуемый им человек? Разумный домохозяин в любом случае должен вести себя осторожно. В частности не доверяться злоумышленнику; не доверяться злоумышленнику больше, чем другу (ведь уже в этом будет предательство). А если, отвечая

¹¹ Милль Дж.С. Указ. соч. С. 125.

требованию нравственности, и проявлять к злоумышленнику уважение, то лишь в строго определенном смысле, единственно уместном в подобной ситуации, а именно: не попустительствовать ему во зле, удерживать его от зла.

Мораль и выбор

Кантовское видение ситуации, при котором между злоумышленником и другом в формально-правовом смысле (а других смыслов в кантовском анализе, как мы выяснили, нет) нет разницы, А. А. Гусейнов обосновывает ссылкой на то, что они оба, и злоумышленник, и друг являются «разумными существами». Правда, мне не ясно, каким образом может быть, по Канту, разумным существо, охваченное злым умыслом, но дело сейчас не в этом. При такой интерпретации получается, что обязанность перед злоумышленником как разумным существом приоритетнее обязанности перед другим разумным существом, а именно другом, — что возможно лишь при условии непринципиалистской, неабсолютистской позиции морального наблюдателя или теоретика, при которой отвлеченный моральный принцип не мыслится как практическая инструкция и руководство к действию, к тому же безотносительно к тем людям, на которых это действие направлено, последовательного признания коммуникативного и консеквенциалистского аспектов морального действия, так чтобы морально мотивированный человек не отрывался от его отношения к другому, а конкретные поступки оценивались безотносительно к их следствиям.

Ратуя за реинтерпретацию ситуации, мне, видимо, следует еще раз уточнить свое восприятие ее. По Канту и тем, кто ему предан, домохозяйину предстоит выбор между двумя принципами: человеколюбием и правдивостью. Эту ситуацию можно увидеть и другими глазами: домохозяйин стоит перед выбором между правдивостью в отношении злоумышленника и преданностью прежде взятым на себя обязательствам перед другом и гостем. В своем докладе, и это отчетливо отражено в статье, я говорил, что для правильного понимания ситуации нам необходимо увидеть ее как ситуацию конфликта обязанностей по отношению к разным людям. А. А. Гусейнов в ответ на это говорит, что «прежде, чем возникнет вопрос о конфликте обязанностей, для того чтобы был возможен сам этот конфликт, у нас должна быть обязанность в отношении самих обязанностей — мы обязанности должны иметь» и далее: «чтобы выполнять обещания, мы должны прежде дать обещание выполнять обещание. Чтобы соблюдать конкретные договоры, мы должны иметь договор относительно договоров». Очевидно, что конфликта обязанностей не может быть в условиях отсутствия обязанностей, что принятие обязанностей и их осознание предшествует их конфликту. А. А. Гусейнов, насколько я понимаю, имеет в виду другое, и это обнаруживается в следующей его фразе: «Ведь это — и обязанности в отношении

обязанностей, и обещания в отношении обещаний, и договор в отношении договоров — задаются какими-то начальными моральными основоположениями, которые должны быть неизблемыми, не могут не быть таковыми». Иными словами, условием возможности нашей речи об обязанностях, нашего принятия обязанности, переживания их обязующей силы является признание нами чего-то иного, более фундаментального. А. А. Гусейнов говорит об «основоположениях» (конечно, это не кантовские *основположения* метафизики нравов), но полагаю, он имеет в виду то, что конфликт обязанностей возможен в пространстве морали, т.е. в пространстве долженствования; а моральное долженствование абсолютно по своему характеру; и эта абсолютность наиболее непосредственным и адекватным образом выражается в принципах «Не лги» и «Не убий»; так что для сохранения себя в пространстве морали, в пространстве обязанностей, надо свято соблюдать эти принципы.

Думаю, что в этом рассуждении смешиваются два уровня анализа морали — анализ условий возможности морали и анализ того, как мораль актуализируется в отношениях, нормах и обязанностях, как мораль действует. Вопрос о том, как возможна мораль (моральное долженствование), несомненно, важен, но он не исчерпывающ для понимания морали, поскольку в своей полноте она раскрывается в анализе ее функционирования, ее практических проявлений. Условия возможности морали нормативно не фиксируются, они не выражаются в каких-либо принципах, пусть даже самых общих. Нормативный состав морали отвечает не на условия ее возможности, а на потребности человека и социума. Для того чтобы исполнять обязанности, человеку не обязательно быть моральным философом и думать об условиях возможности своего бытия в качестве морального субъекта. В частных ситуациях непосредственным условием возможности конфликта обязанностей является не мораль как таковая и не моральное долженствование как таковое, а моральная субъектность человека, а именно то, что он осознает себя морально обязанным. И это условие в обсуждаемом сюжете исполнено. Так, согласно кантовской диспозиции, моральная субъектность домохозяина задана тем, что он предоставил убежище другу. Ведь в качестве сюжета для анализа можно было взять ситуацию, предшествующую данной. В дом стучится друг и просит хозяина дома об убежище от преследующего его злоумышленника. Хозяин дома — перед выбором: предоставить убежище и тут же оказаться в противоречивой (по Канту) ситуации, либо отказать другу в убежище, чтобы быть свободным от мнимой необходимости лгать. Однако домохозяин эту часть морального «испытания» успешно прошел — он предоставил убежище другу. И в этом смысле он, конечно, не «персонификация кантовского моралиста». Теперь он перед следующим выбором, который обусловлен не его сомнениями в том, можно ли иногда лгать из человеколюбия, а его пониманием того, что, исполняя долг правдивости, он может нарушить «долг человеколюбия», точнее обязанности дружбы и гостеприимства.

Обращение к условиям возможности морали или к природе морального долженствования не может способствовать рассуждению по этому вопросу, потому что и долг человеколюбия, и долг правдивости суть проявления морального долженствования. Понятие морального долженствования как таковое неадекватно задачам рассмотрения соотношения различных моральных обязанностей, каждой из которых, с абстрактно-философской точки зрения, присущи черты, свойственные моральному долженствованию вообще, но которые необходимо понять в их императивной, в смысле, содержательной определенности.

О сущности морали и моральных абсолютах

Обращение ряда участников дискуссии к общим философским вопросам, касающимся сущности морали, конечно, не случаен. Я согласен с А. П. Скрипником, что адекватно ответить на вопрос о допустимости лжи из человеколюбия можно лишь с учетом понимания того, какова миссия морали в жизни человека и общества. «На что была направлена нравственность первоначально, — совершенно резонно задает вопрос А. П. Скрипник — на блокирование обмана в словесной или любой другой его форме либо же на какую-нибудь иную цель, типа сближения людей, обеспечения позитивной, ограничения негативной кооперации и т.п.?» Ставя вопрос таким образом, он приходит к однозначному ответу: «*Блокирование обмана выступает в нравственности средством, а не целью*».

Вопрос, более общий, который требует разрешения, касается моральных абсолютов, того, что они выражают, что в реальности морали с их помощью обозначается? Понятно, что Кант положил принцип «Не лги», наравне с принципом «Не убивай», в качестве абсолютно приоритетного для морали, исходя из своей моральной системы. Но какой живой моральной традиции отвечала его моральная система? Трудно сказать, на основании чего (каких данных или каких умозаключений), помимо безапелляционной ссылки на Канта, то же утверждает А. А. Гусейнов. Эти принципы, действительно, имеются во всех моральных традициях человечества, и всегда — среди основных принципов (правда, как правило, речь идет о запрете на убийство не по праву, в гневе и о запрете на лжесвидетельствование). Но никогда в качестве верховных, абсолютно приоритетных. В христианской этике высший моральный принцип выражен в заповеди любви. Любовь *рекомендована*, между тем как справедливость, выраженная в требованиях Декалога, в особенности тех, которые даны в форме запретов, *вменена*. Самой простой и обобщенной формулой справедливости является требование «Не вреди» как *минимальное требование* морали. Порой можно услышать и от моральных философов, что требования «Не вреди» и «Возлюби» формальны, абстрактны, бессодержательны; из них не вытекает с определенностью, что делать, и они только дезори-

ентируют людей. Но для того и дано золотое правило, чтобы в ситуациях, когда не знаешь, в чем конкретно заключались бы невреждение и забота в отношении другого, были ориентиры для правильного поведения, да и любовь сама подскажет. А моральные философы не могут не знать, что золотое правило, как и заповедь любви, высказывались в русле той или иной культурной традиции, в содержательно определенном нормативном контексте, внятно раскрывающем, в чем, в каких решениях и поступках выражается невреждение, справедливость, уважение и любовь, и история мысли (за исключением европейского нигилизма, выполнявшего свою очистительную миссию) это с очевидностью подтверждает.

Кант был вполне органичен, адекватен самому себе, говоря об абсолютной морали: у него мораль была продуктом человеческого *разума* — разума человека как принадлежащего ноуменальному миру. Как указывает в своей статье Б. Г. Капустин, в качестве абсолютов могут признаваться представления, соразмерные *вечности*, данной в восприятии некоему «идеальному наблюдателю». При иных подходах, инвариантных названным, абсолюты могут замыкаться на Бога, историю, социум (как трансцендентное личности начало).

Возможность столь разнообразных референций абсолютного в морали¹² требует прояснения в каждом случае указания на них, если конечно, само рассуждение об абсолютных не проводится в предположении его (рассуждения) абсолютности (но может ли быть такое предположение чем-то иным, как не выражением интеллектуального авторитаризма или догматизма?). Например, католический профессор У. Мэй, понимая под абсолютными моральные нормы, которые устанавливают запрет на определенного рода поступки, относит к такого рода поступкам «убийство невинного, внебрачные связи, зачатие *in vitro* или посредством искусственного оплодотворения, использование контрацептивов»¹³. Очевидно, что выбор в качестве абсолютных норм, запрещающих такого рода действия как проявления «внутреннего зла» может казаться произвольным стороннему наблюдателю. Однако в рамках сообщества, для которого Мэй выступает интеллектуальным и духовным авторитетом, эти нормы, действительно являются абсолютными, т.е. безусловными, всеобщими, приоритетными. В другой культурной группе в качестве безусловных, всеобщих и приоритетных могут быть отобраны нормы иного содержания, например, в ней будут признаны нравственно нейтральными и использование контрацептивов, и искусственное оплодотворение, но абсолютный запрет будет наложен не только на убийство невинного, а на любое убийство, не только на супружескую невер-

¹² Критический обзор представлений об абсолютном в морали см. Максимов Л. В. Природа моральных абсолютных. М.: Наследие, 1996.

¹³ May W. E. Moral Absolutes: Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth. Milwaukee: Marquette University Press, 1989. P. II.

ность, но и на любую ложь. Чем «абсолюты» одного сообщества хуже «абсолютов» другого сообщества?

Характерно, что Б. Г. Капустин, выразивший в начале своей статьи глубокий скепсис в отношении морального абсолютизма и в отношении текущих попыток его оправдания, показав несостоятельность некоторых известных из истории мысли опытов обоснования моральных абсолютов, не довел до конца решение задачи им же поставленной — «не “деконструировал” (или релятивизировал) абсолютность моральных требований». Ведь последняя «как таковая» предстает не только в «чистом практическом разуме». Ссылка на то, что решение проблемы абсолютов возможно посредством «включения общей теории морали в более объемлющую теорию, которую можно назвать исторической социологией морали», конечно, интригует, однако самого по себе этой констатации недостаточно.

Полагаю, что проблема абсолютности морали решается посредством перемещения предиката «абсолютность» из области нормативно-содержательного описания морали в область функционального ее описания. «Абсолютность» — это не характеристика определенных по содержанию моральных норм. В вышеназванных значениях — в первую очередь, *безусловности*, а также *универсальности* и *приоритетности* — абсолютность характеризует то, как эти нормы функционируют, каково, шире, моральное долженствование, конкретное содержательное наполнение которого *может быть* социокультурно относительным. Иными словами, абсолютное в морали — это не нормы прямого действия, но некоторые общие рамки принятия решения, действия, оценки.

Переключаясь с тем, что предложил А. П. Скрипник в своем понимании назначения морали, уточню, что я рассматриваю мораль как культурный механизм, обеспечивающий *соединение* людей (от преодоления разобщенности до духовно возвышенного единства), что практически выражается в требованиях «Не вреди» в качестве *minima moralia* и «Люби ближнего своего» в качестве *maxima moralia*. В чем конкретно выражаются невредение и любовь, каждый человек решает исходя из своего опыта, такта и чувства (интуиции) и в соответствии с ситуацией. О. В. Артемьева, отрицая нормативный ригоризм, отмечает в своей статье: «Мораль и не требует от нас совершения идеальных поступков, они попросту невозможны. Мораль требует от нас совершать поступки наилучшие из возможных в данной ситуации». В этом заключена другая важная функция морали: она направляет человека к *совершенству*. Единение и совершенствование — это универсалии морали, которые задают ее содержательную рамку. Можно сказать, что мораль появляется в истории человечества, когда возникает необходимость обеспечения этих культурных задач. Единение людей и совершенствование человека обеспечиваются и другими формами социальной и духовной дисциплины. Например, на поддержание единства между людьми направлены право, обычай, политика, на стимулирование совершенствования

человека — религия и искусство. Однако, во-первых, мораль решает эти задачи с помощью специфических для нее методов, и, во-вторых, именно в морали эти функции соединены. На нормативном уровне эта соединенность задач в христианстве выражена в сдвоенности заповеди любви, которая одновременно указывает на единство с ближним и на устремленность к высшему.

В связи с этой особенностью морали хотел бы напомнить, в заключение, рассказ Ж.-П.Сартра «Стена», лишь потому что его сюжет в чем-то перекликается с констановско-кантовским сюжетом.

Действие рассказа происходит на завершающей стадии гражданской войны в Испании, когда уже произошел поворот в противостоянии сил и исход войны был ясен. Герой рассказа, республиканец Пабло Иббиета оказывается схваченным фалангистами и наряду с десятками других людей приговоренным к расстрелу по произволу якобы «полевого суда». Расстрелы проводятся ранним утром, и Иббиете переживает жуткую ночь перед расстрелом в сыром холодном подвале в компании двух других несчастных. Безучастно наблюдая за собой и своими товарищами по несчастью, он видит, какие изменения с человеком производит само по себе лишь ожидание смерти. Рассвет он встречает духовно опустошенным и безучастным ко всему. В отличие от его товарищей, его отводят не на расстрел, а на допрос, на котором от него требуют сообщить местоположение Рамона Гриса, его друга и соратника по борьбе. Иббиета совершенно точно не знает этого. Но из злости к допрашиваемому его офицеришке-фалангисту и в насмешку над ним он говорит первое, что ему приходит в голову, мол, Грис скрывается на кладбище. Через какое-то время каратели возвращаются и вместо того, чтобы отправить Иббиету на расстрел, неминуемость которого он уже для себя принял, его отправляют в концентрационный лагерь, где он случайно узнает страшную новость — о трагической гибели Рамона Гриса. Оказывается, тот, понимая, что всех его товарищей схватили и ему некуда идти, скрылся в сторожке на кладбище. Там-то его и обнаружили каратели.

Этот рассказ заслуживает отдельного анализа в свете кантовского эссе. Очевидно, что мы имеем здесь лишь схожие сюжеты. Перекличка сюжетов иногда необоснованно воспринимается как указание на то, что Сартр и Кант обсуждают одну и ту же проблему. Мне, к сожалению, не известно, как воспринимал в проекции к Канту сюжет своего рассказа сам Сартр; не исключая, что он отталкивался от кантовского сюжета, но лишь затем, чтобы показать возможность его иной проблематизации. Существенная разница между двумя произведениями заключается в том, что сартровский случай не подходит под рубрику заданную Кантом: здесь нет лжи из человеколюбия и здесь нет конфликта обязанностей. Иббиета после ночи проведенной в ожидании расстрела, находится в совершенно бесчувственном состоянии, буквально по ту сторону добра и зла; ему уже дела нет ни до кого из тех, кто еще вчера был ему близок и дорог, включая любимую и близкого друга — товарища по

борьбе. Направляя карателей на кладбище, он думает не о Гресе, но о том, как бы позднее посмеяться над фалангистами. Сартр, проигрывая Кантову ситуацию, говорит не о лжи, — он показывает, что злоба, даже против презираемого врага, чревата возможным злом и по отношению к тем, кому ты желаешь только добра. Грис оказался в западне, потому что Иббиета в глубине своего сердца предал забвению любовь и дружбу, и был охвачен единственно злобой. В условиях внутренней устранимости значимого другого (других) человек легко становится источником реального зла.

Устранение Кантом *друга* при признании исключительной моральной актуальности злоумышленника и делает его анализ ситуации домохозяйина этически и морально тупиковым.

* * *

То, что попытка обсуждения эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия», написанного более двухсот лет назад, вызвало дискуссию, вышедшую и за рамки состава участников теоретического семинара, где это обсуждение было предложено, и за тематические рамки самого эссе, лишний раз говорит о сохраняющейся дискурсивной энергии немецкого философа, и это, несомненно, повод с благодарностью воздать должное ему и этому, может быть, самому краткому его произведению. Кажется, данная дискуссия — первая у нас такого масштаба за многие годы. Отрадно, что эта дискуссия состоялась, и я предполагаю, что ее продолжение не заставит себя долго ждать.