

### Нельзя, потому что нельзя...

// «О праве лгать», М., РОССПЭН, 2011, стр. 365-381

На примере кантовской этики рассматривается вопрос непререкаемости моральной нормы, которую нельзя ни обосновать, ни отрицать, исходя из любых утилитарных соображений. Мораль функционирует по принципу «должен, потому что должен» и, соответственно, моральную норму нарушать «нельзя, потому что нельзя».

Ключевые слова: моральная норма, моральный долг, этика.

#### **One Must Not Just Because...**

Taking Kantian ethics as a framework, the author considers the problem of the indisputable moral norm which one cannot neither justify nor deny by any utilitarian reason. Morality works only as a “shall” law, so one must not violate it — “one must not just because...”

Key words: moral norm, moral duty, ethics.

Едва ли кто будет оспаривать тот факт, что в наше время потеряно былое доверие к слову. Мы не верим правителям, политикам, СМИ, соседям. Мы уверены, что все лгут, и лжем сами. Но нам очень не нравится, когда лгут нам. Почему? Ответ на этот вопрос совсем не так прост, как может показаться на первый взгляд. Типичные и наиболее распространенные толкования данного обстоятельства, указывающие на то, что, если бы все лгали, то невозможно было бы установление каких бы то ни было социальных отношений (а в качестве наиболее зримого и понятного, как кажется сторонникам такого объяснения, примера приводится невозможность заключения каких бы то ни было экономических сделок), поверхностны и наивны. Когда люди лгут, они совсем не думают об обществе или человечестве, их волнует сиюминутная ситуация, в которой они оказались. Как сказал бы в этом случае Кант, человек поступает тут по определенным мотивам, т.е. руководствуется вполне житейскими прагматическими соображениями. Эти же прагматические интересы могут мотивировать его поступать и правдиво (что важно для заключения упоминавшихся экономических сделок), что вовсе не означает озабоченности судьбою всего общества.

Но человек, по Канту, может (да и должен) действовать не только по мотиву. Он может поступать, не руководствуясь никаким интересом, и именно в этом случае мы имеем дело с моралью, суть которой состоит в том, чтобы исходить исключительно из велений нравственного закона. Такие поступки, следовательно, абсолютно *неутилитарны*, их нечем обосновать, т.е. у них нет мотива (по Канту, феноменальной причины), они совершаются по принципу «должно, потому что должно». Соответственно и нарушение нормы не может быть *ничем* обосновано. Норму нарушать нельзя, а нельзя потому, потому что...нельзя. Другими словами, это также невозможно обосновать. Как невозможно обосновать и мораль в целом. Можно только сказать, что такова природа морали<sup>1</sup>. И признать, что абсолютная неутилитарность моральной нормы (впервые так ясно обозначенная Кантом) есть по сути антипрагматика или такая квази- или, скорее, сверх-прагматика, которая руководствуется не какой-либо эмпирической (социальной,

<sup>1</sup> То же самое можно сказать и о человеческой природе, поскольку человек и мораль неразделимы. Мы не можем обосновать (объяснить) человеческую природу (об этом еще будет сказано ниже), мы можем лишь с большим или меньшим успехом прояснить для себя, что она такое.

культурной, политической или какой иной) нуждой, а исходит единственно из соображения сохранения человеческого способа быть.

Вполне закономерно поэтому, что состоявшаяся дискуссия по поводу одной небольшой статьи И.Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» не могла не затронуть вопрос о природе моральных норм, а в итоге – о сути морали как таковой. Речь идет также и о характере аргументации, адекватной природе морали. Что мораль может принять в качестве аргумента в пользу возможности или допустимости того или иного поступка, а что она отвергает как его оправдание, и, наконец, как вообще этическая теория соотносится с моральной практикой?

Все эти вопросы так или иначе затрагивались участниками дискуссии. Мне хотелось бы начать с рассмотрения вопроса о природе моральных норм. «Сформулированы» ли они (ниже будет понятно, почему это слово берется в кавычки) для всех случаев жизни или же допустимы исключения, и тогда можно, например, в определенных случаях соврать, украсть, убить и т.п.. Кант определил этот вопрос так: есть ли у нас *право* нарушать норму (в разбираемой статье – есть ли у нас право на ложь)? И ответил прямо и недвусмысленно: нет, такого права у нас нет. Почему?

Тут-то и начинаются трудности. Сразу же вспоминаются ситуации, в которых, как нам кажется абсолютно очевидным, не только допустимо, но необходимо солгать. Собственно сам Кант и разбирает один из таких случаев. Хотя, отметим сразу же, сама конкретика описываемой ситуации, на что делают упор его критики, желающие именно из нее извлечь аргументы в пользу допустимости лжи и рассматривающие в итоге этическую теорию в качестве своеобразного «центра обслуживания», такого «сервиса» моральной практики, ему не столь и важна. Почему? Только потому, что никогда никакая ситуация, согласно Канту, такого права нам не дает и дать не может<sup>1</sup>. Это означает лишь, что аргументация относительно допустимости или недопустимости того или иного поступка должна идти не от самой ситуации (реального стечения обстоятельств, личности того, кого и от кого мы защищаем и т.п.), она (аргументация) – из другого источника. Из того же, что и мораль в целом. Из умопостигаемого мира. И потому никакая феноменологическая ситуация не может изменить или отменить умопостигаемых законов. Не эмпирические ситуации влияют на нормативы умопостигаемого мира, а законы последнего задают нормы первым. Образно выражаясь, не земля определяет небо, а небо – землю. Этот образ присутствует и у Канта. Для него мораль – ответ на «небесный голос». А раз так, то нам следует распознавать его ноты, выстраивая по ним мелодию своей жизни, а не приспособливать их к нашей жизни.

В своей категоричности Кант весьма последователен. Так норму надо исполнять не только *всегда и везде*, но и невзирая на физические и психологические *возможности* человека. Если должен, значит можешь – таково убеждение Канта. И еще одно, столь же категоричное требование: выполнять норму следует независимо от того, к каким *результатам* это может привести. Как по известному афоризму: *делай, что должен, и будь, что будет*. Кант абсолютист. И в этом я вижу одно из важнейших теоретических достоинств его этики. Но, как это ни прискорбно, именно абсолютизм и подвергается

- ---

<sup>1</sup> Почему мы нарушаем моральный закон, вопрос другой, и обсуждать его здесь подробно не место. Укажем только на один момент (также, кстати, особо отмеченный Кантом), а именно – лишь *свободное* исполнение нравственных требований морали придает поступку качество моральности. Но раз признана свобода как необходимое условие и одновременно свойство морали, то допущена и возможность нарушения нормы. Человек должен выполнять моральный закон, но, обязательно прибавит Кант, свободно. Отсюда ключевое значение в его этике имеет категория долга. На долге держится вся моральная вселенная, ибо он есть отрицание «автоматизма» действия морального закона и знак его свободного исполнения человеком (который только так и становится нравственным субъектом).

наибольшим атакам критиков ввиду, как им кажется, неисполнимости такого рода требований. В чем же смысл кантовского абсолютизма, твердо и последовательно им отстаиваемого?

Величайшая заслуга Канта как теоретика этики состоит в том, что он представил мораль в качестве специфически человеческого способа регуляции, такого, который задается особыми законами. Законами «не от мира сего». Только человек может и должен жить по таким законам. На сугубо теоретическом философском языке это выражается в требовании освободить этику от натурализма, т.е. от *всех* попыток привнести в мораль соображения, заимствованные из «натуральной», причинно-следственной сферы, где царствуют мотивы, соображения целесообразности, пригодности, результативности и т.д., словом, из феноменального мира. Мораль, таким образом, становится свидетельством мета-физической природы человека (Кант прямо говорит: мораль – это «умопостигаемый мир *in concreto*»). А мета-физика не есть ни обобщение случающегося в феноменальном мире, ни его порождение (т.е. не продукт ни общества, ни культуры, ни чего-то в этом роде), а особая онтология. Человек всегда остается человеком, в какую бы эпоху он ни жил. Мораль – это онтологическое определение человека, знак его особой природы, хотя и «неестественной». Так человек устроен, и надо не подправлять моральные нормы, ставить их на службу человеческим («слишком человеческим», в данном случае «феноменальным») потребностям, пусть даже и самым высоким (в кантовском примере – ради дружбы), а исполнять, причем неукоснительно, не взирая на обстоятельства, лица, возможные последствия и т.п. Это и есть абсолютизм, т.е. утверждение незыблемости онтологических оснований. Они ведь не наше изобретение, мы можем их понять или не понять, но никогда не сможем изобрести, придумать, сформулировать, как мы это делаем, например, в случае юридических установлений. И моральные нормы мы также не можем придумать, изобрести, сотворить и т.п.<sup>1</sup> И их неисполнение совсем иного рода, нежели нарушение статей уголовного кодекса: оно чревато не какой-то определенной неудачей (часто бывает даже наоборот – очень видимым и значимым успехом, когда удачно провернуто какое-нибудь дельце), а разрушением самого остова морали, а в итоге всего строя человеческой жизни.

А теперь посмотрим, что мы делаем, когда пытаемся теоретически разрушить эту кантовскую позицию?

- <sup>1</sup> На возникающий тут же вопрос «откуда мораль» Кант ответил по сути так: «не от мира сего», т.е. не из природы в обычном понимании этого слова, а из «другого» мира. В этом смысле вопрос о происхождении морали сродни вопросу «как возникла человеческая реальность». Мораль нам дана вместе с нашей человеческой природой (моральный закон *всегда* «во мне»). Вот все, что можно по этому поводу сказать. А вопросы, кем даны (или чем, если можно вопрошать «что»), зачем даны и т.п., того же свойства, что и вопросы кем (или чем) нам даны законы природы. Что касается последних, то чаще всего таким вопросом вообще не задаются, законы природы «просто» принимаются (что не мешает их исследовать). Если же ответы все же даются, то они всегда – результат интерпретации уже завоеванной позиции. У Канта она очень выверенная, последовательная, из нее практически нельзя изъять ни одного элемента, чтобы не разрушить ее всю целиком. Так нельзя сохранить антинатуралистическую направленность кантовской этики, «смягчив» ее абсолютизм; нельзя сохранить антипрагматический, антиутилитаристский характер морали, сделав ее продуктом культуры, общества или политической конъюнктуры (это принципиально однотипные попытки). Это не значит, что Кант сказал о морали все. Но все, что он сказал, он сказал с основанием, с пониманием (которое, как мне представляется, не есть только результат некоего интеллектуально-познавательного процесса, а определенного жизненного, экзистенциального опыта) предмета, о котором он говорит. Иначе зачем ему было специально указывать на различие теоретического и практического разума и выводить решение задач последнего за пределы трансцендентальной философии?

Мы по сути возвращаемся к натурализации морали, ибо ставим ее нормы в зависимость от преходящих обстоятельств (места, времени, личности действующего субъекта, характера ситуации и т.п.). Это напоминает законотворческую практику недавних советских времен, когда вроде бы неплохие законы фактически обесценивались массой секретных подзаконных актов (фиксирующих именно «особенность» того или иного случая). Подобную ситуацию хорошо иллюстрирует и некогда происшедший у меня разговор с одним моим давним и хорошим знакомым. Речь тоже тогда шла об одной из норм Декалога: «почитай отца и мать». «Даже такого, как мой отец?», – спросил он меня. Надо сказать, что отношения с отцом были довольно тяжелые, виной чему был как раз отец. В данном конкретном случае для «разрешения» проблемы (конечно же мысленного, а не реального, ибо для последнего нужно было бы не просто подумать, но и поступить) было довольно моего встречного вопроса: «Разве там сказано – почитай *хорошего* отца?». Но, к сожалению, ссылки на обстоятельства как на основание релятивизации нормы очень часты. Чего стоит, например, глубоко укоренившееся в нашей культуре представление, что гению прощительно то, что не дозволено простому смертному, что преступание общепринятых норм (не т.н. светских условностей, некоторых обычаев, а именно моральных норм, изложенных в том же Декалоге) заложено в самой природе его дарования.

Попытки подправить теорию, смягчить ее категоричность и абсолютизм, приблизить ее к повседневной практике, сделать ее более прагматичной, работающей на реальные задачи (а зачем тогда нужна теория, вопрошают сторонники такой точки зрения? Не знаю, как насчет научной теории, но такой «прагматизм» в отношении философии и этики решительно отвергаю) вызваны отнюдь не этими теоретическими соображениями. Тут уже речь идет о воле, хотя и рационально-теоретический элемент здесь, конечно же, не устраняется полностью: надо знать и понимать, с чем имеет дело воля. Каков же смысл «прагматизации» в данном случае?

Требуя смягчения непререкаемости нормы, мы по сути хотим снять с себя ответственность за поступок, прикрывшись «разрешением» (как кажется, оправданным и обстоятельствами и, как в данном случае, теорией) нарушить закон, а фактически отменить его, а «нет закона – нет греха».

Но действительно ли само это нарушение оправдано? И, следовательно, может ли оно претендовать на то, чтобы стать новой нормой? Если мы поступаем особым образом, т.е. в сущности не по известному уже закону, то хотим тем самым создать новый закон. А всякий поступок, по Канту, определяемый как моральный или претендующий на статус морального, должен пройти проверку на общезначимость (об общезначимости речь еще будет идти позже). Если не проходит, то он не может быть положен в основу нового закона. И тогда он целиком и полностью на нашей совести. Виноват не закон, не позволяющий в определенных обстоятельствах поступать так, как он не велит, а мы, разрешившие себе поступить так, как не позволяет закон. И надо не подправлять закон (ибо, повторяем, любые такие попытки есть не что иное, как его отмена), а оценивать себя. Кант, таким образом, последовательно отстаивает святость, неизменность и неотменяемость нормы.

Отметим еще один момент в кантовских рассуждениях о морали, на который не обращали должного внимания. Речь идет о субъективном самочувствии человека, преступившего норму. Никакие оправдания не отменяют того факта, что нарушивший закон *знает*, что он нарушил закон. Это, казалось бы такое незначительное, обстоятельство, не останавливающее, как правило, человека при совершении проступка, все же важно для этики. Потому что это знание не нейтрально и не бесплодно. Даже самые закоренелые злодеи, уверен Кант, знают, что нарушили закон, и это не приносит им удовлетворения. Странно слышать это именно от Канта, решительно выводившего

склонности и чувства за пределы морали (что и вызвало известную эпиграмму Шиллера, вошедшую даже во многие историко-философские исследования). Но одно чувство в морали он все же допускал, чувство долга и чувство удовлетворения от исполненного долга. Чувство это особое, отличное от всех остальных. Оно, если можно так выразиться, не сенсуалистского, натурально-психологического свойства. Сейчас его определили бы как экзистенциальное. Потому что оно – знак выполнения глубинного онтологического акта, акта попадания в моральное (умопостигаемое) пространство, в результате чего только индивидуальная максима и может получить статус закона, т.е. в сущности признана в качестве моральной. Речь, как понятно, идет о совести, т.е. таком состоянии, когда *знаешь* (ведаешь), что делаешь и соответственно испытываешь или нет удовлетворение от содеянного.

Из этого следует еще один важный вывод. Моральное чувство нам прирождено<sup>1</sup>. Нет сначала «просто» человека, который потом со временем становится моральным. Мы, другими словами, не приходим в мир как «нравственный нуль», по выражению А.Шопенгауэра. Знание добра и зла дано человеку изначально. Человеческое и моральное нераздельно. Как нераздельно человеческое и сознательное, человеческое и свободное. Все это, как верно отмечает Сартр, дано «разом». Потому что речь идет об онтологических основаниях человека. А они не зависят ни от каких исторических, социальных, культурных и иных условий<sup>2</sup>. Это первичные, базовые определения человека.

- <sup>1</sup> В «Отрывках морального катехизиса» Кант, следуя методу сократовских бесед, показывает, что знание морального закона известно человеку до опыта (подобно тому, как древнегреческие философы выявляли априорное знание человеком, что такое треугольник). Много позднее Э.Гуссерль прямо заявит, что с безусловностью в морали решают только чувства (также не сенсуалистски-психологически толкуемые), а следующие за ним этики-феноменологи введут даже понятие *эмоционального априори* и даже *материального априори*, подчеркивая тем самым, что человек *всегда знает*, как поступить. Жаль только, что это понятие полемически противопоставлялось априори формальному у Канта (которое вводилось для обоснования научного знания, а не морали). Здесь не место подробно рассматривать эту проблему. Скажу лишь, что в кантовской этике есть положения (некоторые указания на это мною приведены и здесь), которые не противоречат феноменологическим новациям в интерпретации морали, например, у Шелера, более того, они вполне могут быть истолкованы даже в экзистенциальном плане.
- <sup>2</sup> Отсюда, на мой взгляд, вся искусственность, чтобы не сказать больше, проблемы происхождения человека. Так наука не может своими средствами уловить именно то, что делает человека человеком, т.е. коренное отличие его жизнедеятельности от поведения животных (то, что обусловлено, по Канту, его умопостигаемым гражданством). Другими словами, происхождение человека – не научная проблема. Философия же, видящая в этом отличии базовое онтологическое достоинство человека, не может не признать, что отрыв от природного мира никак не обусловлен самим этим природным миром. На кантовском языке это означает, что умопостигаемое не обусловлено феноменальным, или, что то же самое, феноменальное не предшествует умопостигаемому. Оно не имеет эмпирико-феноменологического генезиса. Иначе говоря, собственно человеческое (т.е. онтологическое, моральное, сознательное и т.п.) ни из чего невыводимо и потому должно рассматриваться как *начало* в двояком смысле. С одной стороны, это нечто, с чего можно отсчитывать возникновение человеческой истории и что будет в дальнейшем задавать «человечность» всем видам человеческой деятельности и определять их, но само останется необусловленным и потому необъяснимым. Но как раз именно по этой причине «это нечто» (заметим, *уже* человеческое) есть, с другой стороны, начало нашего любого рассуждения о человеке, мы начинаем с него, идем «от» него, и никакое «до» тут невозможно (и в таком случае всякое попользование дать какие бы то ни было генетические и исторические, причинно-следственные и т.п. объяснения тщетно и не нужно). Понять человеческое можно, только находясь на почве человеческого. С до-человеческой или не-человеческой точки зрения (и возможна ли такая?) человеческое не понять.

Моральный закон во мне, говорит Кант, выражая тем самым не только его независимость от всего, что человеку внешне, т.е. вторично, но и его несозданность никакими феноменальными обстоятельствами.

Все вышесказанное есть по сути возражение тем, кто полагает, что норму можно так или иначе подправить, исходя из той или иной ситуации. Однако, солидаризируясь с теми, кто считает это невозможным, я все же не могу не признать, что в апелляции к ситуации содержится нечто, что, на первый взгляд, неизбежно снижает степень категоричности нормы. Я сама, например, не могу представить себе ситуации, когда я, следуя заповеди «не лги», могла бы выдать своих близких врагам или по крайней мере оправдать свой поступок. И уж конечно тут не может быть и речи о чувстве удовлетворения от исполненного долга, о котором говорит Кант. Никакие ссылки на то, что в бедствиях моих близких буду виновата не я, а те недруги, которым я не солгала, выполняя заповедь, меня не убеждают. Зло совершено, в том числе и по причине моей сомнительной, в данном случае, моральной чистоты. Здесь многие сразу же уличили бы меня в противоречии. Однако тут нет противоречия, ибо речь тут идет не о *конкретной* ситуации, которая принуждает нас в той или иной степени релятивизировать норму, а о *человеческой ситуации* как таковой, т.е. по сути об особой онтологии человеческого существования. И тогда мы можем и должны говорить не о противоречии, а о *парадоксе* (либо, как Кант, об антиномиях), отражающим специфику именно человеческого существования.

Парадокс – понятие, с которым наша современная отечественная философия практически не работает. Между тем оно фиксирует весьма важные, для этики в том числе, аспекты человеческого бытия. Если опять-таки воспользоваться языком Канта, человек – подданный и гражданин двух миров, умопостигаемого и феноменального, и он не может не чувствовать разнопорядковых, а зачастую и противоречивых, велений, исходящих от этих миров. Как моральное существо человек должен поступать абсолютно неутилитарно, «не для чего», а «просто» потому, что так «волит добрая воля», т.е. фактически беспричинно с феноменальной точки зрения. Как эмпирическое существо человек, напротив, есть совокупный результат действия различных причин, он может быть ими полностью объяснен. В последнем случае он целиком детерминирован, в первом – свободен. Эти всем теперь известные кантовские положения стали для нас лишь сюжетами историко-философских штудий, и, к сожалению, мы уже и не видим в них той глубины и серьезности, которой они по праву заслуживают. А между тем именно «открытие» (сам Кант по праву оценивал его как «превосходное») двумерности человека (т.е. принадлежности его и к феноменальному и к умопостигаемому миру, его бытия одновременно как бы в двух различных режимах «причинности») дало ему возможность понять суть морали, а Бердяеву развить на этой основе концепцию парадоксальной этики (недаром Бердяев считал, что самое гениальное в кантовской философии – это учение об антиномиях).

Наличие парадоксов (а можно говорить и об антиномиях) в морали означает прежде всего соединение в совокупном моральном «кодексе» противоречащих, как кажется, требований. Так, нельзя лгать, но нельзя сказать правду врагам, чтобы не выдать друга, как в кантовском примере; нельзя убивать, но нет ничего выше, как положить за друзей живот свой (понятно, что в борьбе и даже на войне); не следует осуждать человека, но надобно изобличать зло и пороки; надо любить человека, но ненавидеть его грех и т.д. Или вот пример Бердяева: человек должен заботиться о душе своей, о развитии своих способностей и личности и в то же время жертвовать собой ради ближних (даже жертвовать своим творчеством). Таких парадоксов и антиномий много. Можно сказать, что мораль в целом есть свидетельство парадоксальности человеческого бытия. Она задает человеку такую высокую планку, которую ему, оставаясь эмпирическим существом, никогда не достичь. И все же он должен выполнять моральный закон. В чем

же дело?

Бердяев говорит, что наши понятия добра и зла «плохого происхождения». В самом деле, согласно библейскому мифу, человек узнал о различии добра и зла лишь после грехопадения, т.е. фактически после совершения зла. Плохо, что человек узнал о различии добра и зла. Но теперь, когда это уже свершилось, различать добро и зло хорошо (это еще один парадокс нравственной жизни, по Бердяеву). Получается, таким образом, что мораль в целом «плохого происхождения», и наличие в ней антиномий и парадоксов – прямое следствие грехопадения, или, если перейти на сугубо философский язык, выражение «человеческой ситуации» как таковой, «двумирности» человека, его специфической онтологии и т.п. В таком случае антиномии и парадоксы – не логическое (сугубо интеллектуальное) противоречие, от которого надо как можно быстрее избавляться, а знак, свидетельство нашей природы, и потому отношение к ним особое. Они – предмет не интеллектуальных усилий по их устранению, а задача для воли, требующая, по Бердяеву, бесстрашия: решение поступить так или иначе на свой страх и риск в неоднозначной ситуации (например в случае столкновения различных видов долга). Бердяев поэтому говорит, что парадоксы не устраняются, а изживаются.

Практически в любой жизненной ситуации мы имеем дело с антиномичностью требований, и человек может выполнить только одно из них. Он и выполняет то из них, которое считает нужным, беря в то же время на себя ответственность за невыполнение другого и, что важно, признавая себя виновным за нарушение этого другого требования. Так в кантовском примере, спасая друга ценой лжи, мы вовсе не перестаем быть нарушителями заповеди «не лги»<sup>1</sup>. Ложь остается ложью. То же положение дел остается и в том случае, если мы не лжем и тем самым выдаем друга: одна из моральных норм все равно оказывается нарушенной. Поистине человеческие понятия добра и зла, как, впрочем, и «человеческая ситуация» в целом, несут на себе печать некоего, можно сказать существенного, изъяна. И исправить его нельзя ни смягчением категоричности моральных заповедей, ни строго-педантичным их выполнением «несмотря ни на что», ни какой бы то ни было попыткой интеллектуального разрешения парадокса (т.е. либо путем устранения одной из сторон парадокса, либо их «примирения» или, по Гегелю, «снятия»). Вспомним, антиномии, по Канту, неустранимы. Неустранимы и парадоксы<sup>2</sup>. Неустранимы в том смысле, что невозможно придумать какую-либо формулу, которая бы позволила не нарушить ни одно из разно- и даже противонаправленных требований<sup>3</sup>. Невозможно и

- <sup>1</sup> Попытка некоторых участников дискуссии перевести ситуацию в юридически-правовую плоскость (когда, скажем, ответчику по закону допускается не давать показаний против себя, т.е. по сути можно в определенной степени обойти запрет на ложь) не кажется мне убедительной и правомерной при рассмотрении моральной стороны дела. С теоретической точки зрения это означает введение гетерогенности в этическую оценку, справедливо отвергнутую Кантом. Хотя в ряде случаев разделить правовые аспекты и этические сложно. Практически все из десяти заповедей лежат в основании и моральных и правовых установлений (европейского мира, разумеется, но подобное положение дел можно констатировать и для других культур).
- <sup>2</sup> Строго говоря, неустранимость парадоксов остается таковой лишь для секулярной мысли, для религиозной же философии (не говоря уже о богословии) – это вопрос такого изменения человеческой природы (ее преобразования), при котором преодолевается расколотость бытия и побеждается грех. В данной статье на этот комплекс проблем, по понятным причинам, можно только указать.
- <sup>3</sup> Классическим примером непонимания парадоксального и антиномического характера морали является, на мой взгляд, утилитаризм (в какой бы форме он ни выступал). Упование на все разрешающую формулу (идет ли речь о нравственном конфликте или отдельном моральном акте), которая учтет все возможные ситуации и определит «правильность» поступка, приводит ко все усложняющимся формулировкам оценки человеческого действия. Эти формулировки занимают уже по полстраницы печатного текста. И нет никакой причины, по которой подобное

отвергнуть какую-либо из противоположных на данный момент норм как ложную, ненужную, неважную и т.п.. Надо выбирать, отважиться на выбор, мужественно принять на себя весь груз ответственности, принять, наконец, на себя... *грех* нарушения той заповеди, которую нарушили, когда выполняли другую<sup>1</sup>. Поистине этика – наука о трагическом (Бердяев).

Так в наше рассуждение входит непривычная, и даже не свойственная этике, категория. С.Киркегор даже считал, что грех – опасная для этики категория. Действительно, она взята из другой формы сознания, здесь мы соприкасаемся с богословием, областью весьма специфичных феноменов, обсуждаемых по своим особым законам и процедурам, что и обуславливает определенную автономность этой формы знания. Я не могу и не собираюсь выходить за рамки философского анализа. Хочу только обратить внимание на то, что есть темы, которые одинаково интересуют и богословие и философию, и, что важно, их трактовка в ряде случаев оказывается очень близкой (часто даже независимо от того, стоит ли тот или иной мыслитель на религиозных позициях или нет). И уж тем более не стоит пренебрегать исследованиями религиозной философии (стоит упомянуть лишь такие имена как Киркегор, Бердяев, Марсель).

Что же дает этике обращение к категории греха? Понятно, что тема эта столь же обширна, сколь и сложна. Я попытаюсь указать (и то кратко) на те ее аспекты, которые относятся к обсуждаемым здесь вопросам. Для понимания специфического содержания греха как категории религиозной философии его следует сопоставить с понятием человеческой ограниченности, принимаемым всеми без исключения философами (и не только ими, это, так сказать, общечеловеческая расхожая «истина»). Понятие ограниченности, с философской точки зрения, означает в сущности только одно: человек – это создание и часть природы, и будучи такой «частью», он полностью подчинен превосходящему его целому. Ограниченность есть его сущностное определение, но это такой человеческий изъян, за который он не несет никакой ответственности (как не несет, например, он ответственности за то, что не может достать звезду с неба). Вопреки распространенному мнению, сформировавшемуся в среде секулярных мыслителей и деятелей культуры, видящих в грехе аналог природной ограниченности, который, таким образом, отражает всеобщие, родовые определения человека (и потому оно для них излишне и ненужно при познании человека), религиозные философы (в первую очередь экзистенциального направления) видят в грехе индивидуально-личностную характеристику. Потому-то человек и ответствен за свой грех.

Киркегор поэтому и считал, что грех – это экзистенциальная категория. Он подчеркивает тем самым, что грех не есть некое «природное», а потому неотменяемое, качество человека, а результат его личного действия, которое может и должно быть

- 
- разрастание могло бы остановиться. Обратной стороной этого формулотворчества является, конечно же, неверие в самостоятельное суждение человека, его нравственную правомочность.
  - <sup>1</sup> Возьмем, например, заповедь «не убий». Все культуры и цивилизации, в том числе и христианская, чтут воинов, стоящих на страже отечества. Как же быть с заповедью «не убий»? Споры ведутся и по сей день, и конца им не видно. Тут мы имеем дело с одним из самых острых парадоксов. Способы «изживания», т.е. практического, а не теоретического, его «разрешения» предполагают, как уже отмечалось, риск личного действия и принятие на себя вины и ответственности. Мне вспоминается интервью с одним из наших крупнейших современных писателей, в ходе которого ему был задан вопрос о его отношении к церкви. Писатель был явно в замешательстве, не зная, как вернее выразить его тогдашнюю позицию, для него это был трудный вопрос, потому что он... воевал (и следовательно, убивал)! Я не обсуждаю сейчас его понимание данной ситуации, я не имею на это права, но хочу только отметить особую чувствительность писателя и соответственно живое чувство парадокса (неизбежно сопровождаемое чувством вины), которое останавливало его от слишком легкого, как ему наверно казалось, решения.

вменено человеку, но которого именно в силу того, что оно есть *его* индивидуальный поступок, можно было и избежать. Т.е. дело не обстоит так, что Адам согрешил, а мы грешны, потому что унаследовали этот грех. Либо Адам стоит в ряду человеческих существ, рассуждает Киркегор, и тогда его поступки аналогичны нашим, и, соответственно наш грех такой же, как и его; либо Адам не стоит в человеческом ряду, и тогда его грех не имеет к нам никакого отношения. Это значит, что как экзистенциальный акт, он есть акт онтологический, затрагивающий самое потаенное (мета-физическое) измерение человека, свидетельствующий о неизъяснимых основаниях свободы<sup>1</sup>. Как акт волевой, т.е. основанный на свободе, он всегда индивидуален, и потому подсуден. Бытие открывается человеку и обнаруживается только в индивидуально-личностных актах, а не в родовых проявлениях.

Такое понимание человеческой природы есть, конечно же, достижение экзистенциальной философии. И для религиозно ориентированной ее разновидности грех – это максимально индивидуализированный феномен, который поддается индивидуальному же изживанию, о котором говорит Бердяев. Оно включает в себя прежде всего принятие на себя всей тяжести ответственности за содеянное, а не списывание вины на объективные, читай безличные и независимые от человека, обстоятельства (куда, конечно же, равно относятся как теоретические, якобы научно доказанные выводы и рекомендации, так и идеологические внушения, которыми мы соблазняемся и которыми стараемся себя оправдать). Вся человеческая жизнь, вспомним опять Канта, есть, по его мнению, постоянная борьба за нравственный образ жизни, т.е. за его чистоту, которая заключается только в одном – стремлении и обязанности следовать велениям нравственного закона (независимым, повторяю, ни от каких иных, т.е. вненравственных, соображений).

Признание своей вины и греха оставляет неприкосновенным нравственное пространство, а человек, если опять-таки воспользоваться кантовским языком, сохраняет и подтверждает свое умопостигаемое гражданство. Он оберегает тем самым «чистоту» (или саму «форму», как сказал бы Кант) морали, ее незамутненность никакими другими (вненравственными, гетерогенными) элементами, т.е. в сущности спасает мораль как таковую. И оставляя моральную норму в неприкосновенности и одновременно принимая на себя вину за ее нарушение в ситуации столкновения различных видов долга, человек сохраняет для себя возможность в дальнейшем поступать именно так, как требует от него закон.

Абсолютность нравственного требования имеет и еще один смысл. Абсолютное – это не некий недостижимый идеал, имеющий лишь регулятивное значение, а то, что человек реально, в любой момент своей жизни<sup>2</sup> имеет и ощущает в себе как основной движитель и структуру своего собственного, личностного бытия, которым он должен, хотя и

• <sup>1</sup> Возможно исходя из этого, Н.Бердяев считал, что свобода меонична, т.е. она происходит из добытийного ничто, и ее «причины» нам в принципе недоступны. Мы можем лишь утверждать, что свобода лежит в основании и добра, и зла. Отсюда и важнейшая задача просветления свободы. Интересно, что Сартр, отвергающий религиозную позицию, не может избежать традиционных библейских символов и категорий, они оказываются наиболее емкими и адекватными при описании человеческой реальности. Так он начинает историю индивидуальной человеческой жизни, да и всю и общечеловеческую историю фактически с грехопадения. Всегда, отмечает он, сначала ад, а потом рай, который, как можно вывести из его рассуждений, начинается с принятия ответственности за *любой* свой поступок.

• <sup>2</sup> Это положение Киркегор обозначил как постоянную *современность* абсолюта. Это значит, что он не где-то далеко впереди, а в нас в любое время, сейчас, в данный момент, определяя каждый раз «нужное» действие. Поэтому можно сказать, что моральные нормы, абсолютистски толкуемые Кантом, и есть такие вечно современные требования, на всякое время.

свободно, соответствовать, адекватно «отвечать» (а игнорирование этого долга, неважно по какой причине, есть поэтому грех личный, а не родовое проклятие).

Категория абсолюта, таким образом, неразрывно связана с утверждением личностного характера человеческого бытия и морали. Никакое человеческое «начало» не срабатывает автоматически. Для его актуализации всегда требуется человеческое усилие, поступок, совершаемый свободно. Отсюда такое значение в истории философии и этики имеет многовековая дискуссия о свободе воли. Но оказывается, что допустить свободу воли (т.е. допустить, что человек с равным успехом может и исполнить и нарушить ту или иную моральную норму) еще не значит действительно признать свободу в качестве одного из отличительных признаков человека. Как справедливо указывали многие мыслители XX века (в первую очередь представители экзистенциальной философии), свобода воли вводилась в сущности для того, чтобы было на кого списать ответственность за содеянное, чтобы указать на виновника и наказать его. Безусловно, все это важные моменты, но не определяющие (так, мы «наказываем» дрессируемых нами животных за нежелательные действия, но вряд ли в силу этого считаем их свободными). Свобода, следовательно, не есть только условие выполнения или невыполнения нормы, свобода – нечто большее, она – условие творчества нового, в том числе и в морали.

Выше утверждалось, что нормы нельзя сформулировать, придумать, сотворить. Теперь же речь зашла о творчестве в морали. Нет ли тут противоречия? Думаю, что нет.

Для того, чтобы поставить тему творчества, новейшей философии пришлось пересмотреть многие свои, пусть зачастую и не всегда сознательно формулируемые, основополагающие установки. В данном случае это относится ни много ни мало к миру в целом: имеем ли мы дело с миром уже окончательно сформировавшимся, «готовым», законченным, где место человека, как и его поведение, полностью определено раз и навсегда; или мир не закончен, «открыт», и тогда сохранена возможность для самостийно-свободного, нового, т.е. творческого действия человека. Недаром Сартр заявил, что важнейшей проблемой философии является проблема человеческого действия. Действительно, ответить на вопрос, как человеческое действие вписывается в мир с его сплошной и жесткой детерминацией и что оно вносит в мир (меняет ли оно его и даже может быть продолжает его творение), невозможно без соответствующего понимания характера мира в целом.

Эти вопросы имеют непосредственное отношение и к этике. Имеем ли мы дело с уже «законченной» нравственной вселенной, где уже известны все нравственные требования, или же возможно возникновение новых норм?

Но какие это будут нормы? Кто будет их автором, по каким процедурам, по какой логике они будут создаваться и по какому критерию оцениваться? Не потеснят ли эти новые нормы уже века существующие заповеди? Вопросы можно множить, умножая в то же время и трудности их разрешения.

На мой взгляд, речь в конечном счете идет не о создании новой нормы (я продолжаю считать, что мораль и основополагающие требования морального «кодекса» не могут быть сугубо человеческим продуктом и их нельзя, таким образом, создать и придумать), а о характере и статусе *индивидуального* действия. Причем в его самой радикальной форме, когда мое действие не просто отлично от действия другого, но является таким, какого еще не было.

Уже Кант, как известно, задавался этим вопросом, но в форме, явно не устраивающей тех мыслителей, которые были озабочены именно неповторимо индивидуальным характером бытия и действия отдельного человека. Кант допускал, что максима отдельного человека может быть какой угодно (это обязательное следствие признания свободы), только она, чтобы стать моральной нормой, должна пройти проверку на общезначимость. Вот эта общезначимость и стала основным камнем преткновения. Тут

действительно обнаружилась некая двусмысленность. Означает ли эта общезначимость, что после моего действия (неповторимо-индивидуального, нового, доселе не совершаемого) *все* потом могут (и даже должны, раз сделана заявка на новую норму) поступать так, как я, или все же мое действие останется по-прежнему неповторимым и оригинальным, и как в таком случае его оценивать? И каков характер самого этого «*все*»? Относится ли оно к эмпирико-феноменальной сфере, если да, то тогда оно социологического порядка, а не этического, и его в данном контексте можно не обсуждать. Или имеется в виду умопостигаемый мир? И если так, то в этом случае, и только в этом случае, мы можем говорить о моральном законе. Но каком моральном законе? Новом? Человеком созданным? Но это противоречит основной (онтологической) посылке о его несозданности (или, как это было определено выше, его данности вместе с самим человеком).

У Канта нет ясного ответа на вопросы. Но ясности не внесли и его критики (если они, конечно, понимали суть проблемы, чего зачастую не было). Думаю, что окончательного ответа на эти проблемы быть и не может. Они (как парадоксы и антиномии) подлежат не интеллектуально-логическому решению, а, как уже отмечалось выше, такому их изживанию, которое предполагает не просто рискованное, но и, как говорил Бердяев, дерзновенное действие и, конечно же, с обязательным принятием на себя ответственности, вины и греха.

Следует отметить и еще один момент. Получается, что допуская индивидуальное действие и подчеркивая его значимость, мы тем самым проблематизируем в определенной степени общезначимость норм, а это в итоге колеблет и само понятие закона. В самом деле, может ли быть закон индивидуального действия? Ясно, что по определению нет. А раз так, то насколько оно оправдано, приемлемо, допустимо и т.п. Но не признать такое действие тоже нельзя, ибо в таком случае мы должны, если хотим быть последовательными, отказаться от признания свободы, а далее – и от всякой человеческой ответственности, самостоятельности (не говоря уж о творчестве) и даже любой оценки поступка (так мы не оцениваем природные явления, совершающиеся по строгим законам). Можно даже сказать, что мы отказываемся и от морали вообще. Морали нет без индивидуального, самостоятельного, т.е. свободного по сути, действия. И Кант по праву гордился своим открытием («двумерности» человека), потому что оно дало ему возможность «спасти», как он сам выражался, свободу, а значит и мораль, которой без нее нет.

Для того, чтобы хоть как-то справиться с этим затруднением, обратимся опять к нормам Декалога. Практически все они даны в форме запретов: не укради, не убий, не сотвори себе кумира и т.п. Это значит, что они суть защитные барьеры, выход за границы которых чреват разрушением самой основы человеческого существования. Плохо, когда люди лгут, обманывают, крадут и т.д., но при этом оставляют в неприкосновенности сами запреты и нормы, признавая их истинность и законность. И непоправимо, когда люди согласятся с тем, что лгать, красть, убивать хорошо. Я не знаю, какой фантазией и каким воображением надо обладать, чтобы описать общество подобного типа (даже криминальный мир не может служить тут аналогией, ибо при всей своей девиантности и противозаконности он все же остается человеческим миром).

Труднее обстоит дело с «позитивными», а не запретительными, нормами. Их можно назвать предписательными. Они есть и в Декалоге. Нельзя четко и недвусмысленно определить, что значит, например, «почитать отца и мать». Не говоря уж о такой новозаветной заповеди как «возлюби ближнего своего». Но в обоих случаях, явно или неявно, предполагается личное решение и, соответственно, риск самостоятельного действия, человек должен сам решать, что конкретно означают моральные требования. В таком предположении имплицитно содержится и возможность поступить так, как никто

до этого не поступал. И это – действие, для которого еще нет (да, наверное, и не будет впредь) нормы, но одновременно оно не аморально. Это тот случай, когда, как говорит Н.Бердяев, создано «новое добро». Как оно опознается и на каком основании совершено? Что касается последнего, то этого мы знать не можем (как не можем знать «умопостигаемого основания своего сердца»). Это опять Кант, как ни неожиданно это может звучать для некоторых). Что же касается его оценки (т.е. морально оно или нет), то «новое добро» опознается как таковое на основании приращенного человеку морального знания<sup>1</sup>, изначальной способности распознавать добро и зло, т.е. все того же «морального закона во мне», благодаря которому добро, совершенное одним человеком, оказывается созвучным внутреннему ощущению правды содеянного у другого. «Новому добру» вовсе не обязательно становиться новой нормой, чтобы быть признанным моральным<sup>2</sup>. Оно может оставаться индивидуальным и неповторимым, не теряя своего морального качества. Но раз оно признано как добро, оно тем самым приобретает статус универсальности<sup>3</sup>, но универсальности конкретной. Это понятие впервые введено Бердяевым и позднее повторено Сартром (мы не будем здесь рассматривать различия трактовок этого понятия у названных философов).

Итак, моральное творчество допустимо, но это не творчество новой нормы, а усмотрение того, что же является благом в данный момент и сотворение на свой страх и риск «нового добра». Удостоверением этого добра может быть только совесть, внутреннее ощущение правоты и невозможности поступить иначе. Конечно, это предполагает высокую развитость и остроту нравственного чувства человека, но в данном случае иного способа оценки и «критерия», на мой взгляд, нет. Ибо речь тут идет об экзистенциально-моральном опыте (опыте, таким образом, бытийном) добра, мерилom которого может быть только само добро. Взыскание такого опыта – задача каждого (как он возможен – вопрос специального рассмотрения). И если человек попал в экзистенциально-бытийное пространство морали, то перед ним открыты неограниченные возможности творения самого разнообразного добра (всп. Августина: «люби и делай, что хочешь»).

В заключение мне хотелось бы вернуться к кантовской статье, по поводу которой и разгорелась дискуссия. Я воспринимаю эту статью как защиту Кантом абсолютности нормы. И пусть она непротиворечива в логическом отношении (а можно ли вообще логически обосновать абсолют и какого рода аргументы тут могут быть приведены?), но она недвусмысленно выражает означенную выше позицию философа: моральный закон непререкаем. А теперь представим себе, что Кант стал бы говорить, что в некоторых случаях можно солгать и что такая ложь морально оправдана. Какие доводы в пользу

- ---

<sup>1</sup> Моральное знание в данном случае есть выражение более общей истины: человек всегда знает, что он человек, и без этого знания, хотя оно и не выражено по большей части «ясно и отчетливо» (прояснение этого – дело философии и религии), нет человека как человека.
- <sup>2</sup> С точки зрения Канта это, конечно же, неприемлемо. Тут обнаруживается двусмысленность его понятия общезначимости. С одной стороны, мой поступок (моя максима) должен быть повторен всеми (моя личная максима, чтобы быть моральной, должна стать законом, т.е. разделяемой всеми). С другой стороны, речь идет о законе моральном, и его общезначимость вовсе не есть феноменальное (скажем, социологическое, культурное и т.п.) общее. Умопостигаемое общее не есть сумма отдельных максим и не тождественно арифметическому «все». У Канта, на мой взгляд, тут нет достаточной ясности, хотя окончательная ясность в таких вопросах вряд ли и достижима.
- <sup>3</sup> Категория универсальности противоположна в данном случае термину «общее». Последнее несет на себе печать некоего собирательного количественного целого, суммы отдельных элементов, это, так сказать, социологизированное общее. Универсальное же не образуется никаким сложением, никаким обобщением, оно прямое выражение бытийно-экзистенциального характера морали, поэтому единичное и индивидуальное и может быть универсальным.

такой своей позиции он мог бы привести? Уверена, что это была бы не моральная аргументация (т.е. она исходила бы от различного рода прагматических, а значит эмпирико-феноменальных, соображений, не имеющих к морали никакого отношения). Мне возразят, что человек вынужден иногда солгать. Конечно, так бывает. И более того, наверное нет ни одного человека (за исключением может быть святых), который бы хоть раз в жизни не соврал. Но при чем тут мораль и этика? Ты солгал, ты и отвечай за свою ложь, признай свою вину и... не «греша больше», т.е. возвращайся к категоричности моральной нормы. Этика и должна, на мой взгляд, всячески оберегать и защищать эту категоричность. Как однажды замечательно сказал наш коллега А.В.Соболев, философия помогает «держать вертикаль». Но ведь этика неотъемлемая часть философии, а по Бердяеву, наиважнейшая. И ей не пристало эту вертикаль колебать.