

Б.С. Шалютин

Мораль, право и ложь

Шалютин Борис Соломонович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, проректор по учебной работе. Курганский государственный университет Минобрнауки Российской Федерации. Российская Федерация, 640001, г. Курган, ул. Гоголя, д. 25. e-mail: shalutinbs@mail.ru

Автор утверждает, что право и мораль дают противоположные ответы на вопрос о допустимости лжи во благо. Это обусловлено фундаментальным различием природы моральной и правовой регуляции поведения. Исследуя генезис права, автор показывает, что оно базируется на рациональных процедурах договора и разрешения конфликта. В силу этого внутри права ложь недопустима ни при каких обстоятельствах, ибо противоречит самой его природе. В понимании морали автор продолжает традицию А. Шопенгауэра, признающего в ней рациональную составляющую, однако обнаруживающего в качестве ее основы и сущности феномен сострадания. Из этого, в частности, следует, что моральная регуляция задается оппозицией добра и зла. При этом добро представляет собой высшую и абсолютную ценность, тогда как оппозиция истины и лжи оказывается хотя и важной, но подчиненной. Таким образом, если в некоторой ситуации поведение, детерминированное ценностью добра, противоречит поведению, детерминированному ценностью истины, моральная регуляция допускает возможность лжи. Ложь при этом остается злом, но оказывается наименьшим из зол. Поскольку сферы моральной и правовой регуляции пересекаются, возможны ситуации конфликта между моралью и правом. Для разрешения таких конфликтов следует понимать, что, в отличие от правовых обязательств, которые или есть, или нет, моральные обязательства градуируются по степени, в частности, в зависимости от отношения между субъектами по шкале «ближний – дальний». При этом, согласно аргументации автора, высшие моральные обязательства приоритетны в сравнении с правовыми.

Ключевые слова: мораль, право, ложь, сопереживание, договор

Постановка вопроса

Обсуждение эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия», инициированное Р.Г. Апресяном, вызвало такой накал страстей, который однозначно свидетельствует о чрезвычайной актуальности скрытого в нем клубка проблем.

Ситуация, которую обсуждает Кант, состоит в следующем¹: некто предоставляет убежище своему другу, преследуемому злоумышленником, убийцей. Вскоре на крыльце появляется убийца и требует сообщить, не в доме ли скрылся преследуемый им человек. Кант убежден, что хозяин должен ответить правдиво. Это решение принципиально: «Правдивость в показаниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг человека по отношению ко всякому, как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого».

Утверждение, что выдача друга убийце есть нравственный долг, кажется – и, на мой взгляд, является – абсурдом. Но это не просто абсурд, а антиномия, анализ природы которой выводит, прежде всего, на фундаментальный вопрос о соотношении права и морали, ошибочное понимание которого и порождает непримиримость сторон. Хотя Р.Г. Апресян пишет: «Разделение этического² и юридического подходов не кажется мне сколь-нибудь продуктивным в анализе данной ситуации»³, немало диспутантов неслучайно акцентируют этот момент. «Представляется неверным рассматривать кантовское эссе “О мнимом праве лгать...” как чисто этическое произведение, игнорируя его специфически правовой контекст»⁴.

Ф. Гиренок, жестко противопоставляя право и мораль, заявляет: «Озабоченность Канта человечеством, а не человеком, правом, а не моралью, отвращает меня от Канта»⁵; «...если мы хотим жить в правовом обществе, то нам совесть не нужна... А если мы хотим жить в моральном обществе, то тогда Бог нам судья и право нам не нужно, нам нужны правда, ложь и совесть»⁶. Эта небезосновательная риторическая фигура, однако, слишком проста, чтобы выражать истину. Праву – правому, морали – моралиево. Задача как раз в том и состоит, чтобы разобраться, какова эксклюзивная территория у того и другого, если она есть, и как быть, если в зоне совместного пребывания требования права и морали противоречат друг другу, каковы правила разрешения конфликтов между ними, если таковые возможны. Короткое кантовское эссе удивительным образом перемешивает моральный, правовой и внешний по отношению к обоим регуляторам контексты, поэтому не может быть адекватно проанализировано без прояснения обозначенных вопросов их природы и отношения друг к другу.

Несколько слов о регулятивных принципах и их вербализации

Противоречие позиции Канта обыденному нравственному сознанию, здравому смыслу, признают, кажется, все. Однако ее апологеты интерпретируют это как достоинство, акцентируя общее кантовское понимание соотношения нравственного долга, принципов, норм, морали как таковой, с одной стороны, и эмпирической действительности, с другой. «Величайшая заслуга Канта

¹ В том абзаце использовано удачное сжатое изложение ситуации в предисловии составителя. См.: О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М., 2011. С. 4.

² Большинство участников дискуссии употребляют в ее рамках слова «этический», «моральный» и «нравственный» как синонимы. Я принимаю здесь это словоупотребление.

³ Апресян Р.Г. Комментарии к дискуссии // О праве лгать. С. 208.

⁴ Быкова М.Ф. Нравственный запрет на ложь как правовая обязанность // О праве лгать. С. 350.

⁵ Гиренок Ф.И. Почему я не с Кантом? // О праве лгать. С. 318.

⁶ Там же.

как теоретика этики, – пишет, например, Т.А. Кузьмина, – состоит в том, что он представил мораль в качестве специфически человеческого способа регуляции, такого, который задается особыми законами. Законами “не от мира сего”. Нравственные поступки «совершаются по принципу “должно, потому что должно”... Норму нарушать нельзя, а нельзя потому, потому что... нельзя... Мораль... становится свидетельством мета-физической природы человека... А мета-физика не есть ни обобщение случающегося в феноменальном мире, ни его порождение». При этом исходящие “не от мира сего” моральные начала детерминируют поведение людей: “Не эмпирические ситуации влияют на нормативы умопостигаемого мира, а законы последнего задают нормы первым. Образно выражаясь, не земля определяет небо, а небо – землю”⁷. В этом же духе высказывается А.А. Гусейнов: «Этическое учение создается не для того, чтобы рассказать, как ведут себя люди, а для того, чтобы сказать, как они должны себя вести»; впрочем, «если даже никто не ведет себя так, как думает Кант, его рассуждения сохраняют силу. Это приблизительно так же, как с законами Ньютона. Нигде не найти тел, которые не испытывали бы сопротивления, которые бы двигались равномерно. Но это не отменяет самого закона Ньютона. Так и здесь, с законом «Не лги».

Это последовательное утверждение принципиальной надпрагматичности нравственного закона выдержано вполне в духе Канта. Но откуда известно содержание этого Закона? По мнению Т.А. Кузьминой, «моральное чувство нам прирождено... Знание добра и зла дано человеку изначально»⁸. Однако почему тогда общая этическая интуиция так сопротивляется предложенному Кантом решению? Разве что это чувство прирождено не всем, а только избранным – Канту и прихожанам его храма, да и те признают, что на практике в подобных ситуациях обычные люди вряд ли следуют за Кантом. Аналогия с законами Ньютона в качестве объяснения также бьет совершенно мимо цели, ибо обыденные механические процессы имеют лишь незначительные отличия от чистых ньютоновских формул. Там же, где выявляется принципиальная противоположность, как раз и осознается не всеобщий характер ньютоновской физики и формируется ее понимание как некоторого частного случая более общего регулятивного принципа. Можно, конечно, считать отличия между спасением друга и пособничеством в его убийстве незначительными с точки зрения всеобщего нравственного закона, только вряд ли будет какой-либо смысл в таком законе.

Моральные принципы есть объективная реальность, а не нечто взятое «не от мира сего». Это принципы морали, т. е. *реально существующего* регулятора поведения, который является предметом рефлексии (в том числе в рамках этики как особой области познания, но не только). Формулирование моральных принципов есть познание и выражение сущности морали. И хотя нормативное предложение не подлежит логической оценке «истинно – ложно», оно вполне может оцениваться гносеологически, с точки зрения того, насколько адекватно оно выражает сущность соответствующего регулятора.

Когда некий моральный принцип формулирует пророк, он не обязан его обосновывать. У пророка другой тип аудитории и правила взаимодействия с ней. Его могут провозгласить Богом, могут распять, и, как известно, одно

⁷ Кузьмина Т.А. Нельзя, потому что нельзя // О праве лгать. С. 365, 367.

⁸ Там же. С. 370.

другого не исключает. Но мыслитель, т. е. тот, кто претендует на участие в рациональном дискурсе, обычно не претендуя на нимб, зато и не рискуя распятием, должен умерить свою гордыню до соблюдения требования обоснования.

Перманентная рефлексия социальных регуляторов представляет собой, с одной стороны, все более глубокое постижение их инвариантной сущности, с другой, предполагает вербализацию принципов и норм, выражающих развитие этой сущности, способное отчасти трансформировать ее динамичное бытие. Развитие морали происходит, в том числе, через переосмысление этих принципов, отражаемое в изменяющихся формулировках.

О природе права и принципе «Не лги»

Предательство друга, предпочтение злонамеренного убийства человеколюбию, вытекающие, как показывает Кант, из провозглашаемого им абсолютного характера принципа «Не лги», находятся в столь вопиющем противоречии с моралью, что в рамках морального дискурса всякая попытка его обоснования, в том числе через вынесение из эмпирической реальности в некое метафизическое пространство «не от мира сего», обречена. По мнению К.А. Свасьяна, «в эссе “О мнимом праве лгать из человеколюбия” кантовская мораль как таковая только при одном условии может избежать абсурдности: если перевести ее из моральной топики в юридическую»⁹. Правовая тематика действительно пронизывает эссе, начиная от самой постановки вопроса о правдивости *свидетельских показаний* (чисто юридическая категория) и до прямой отсылки к *публичному правосудию*. Для того, чтобы понять место принципа «не лги» в праве, необходимо пояснить природу последнего.

Право появляется с возникновением общества. Более того, формирование права и конституирует общество¹⁰. Насколько я знаю, единственная общеизвестная сегодня (пусть даже не общепринятая) в мировой социальной мысли концепция начала человеческого общества и, соответственно, границы, отделяющей его от предыдущего уровня организации, принадлежит Леви-Стросу¹¹. Она состоит в том, что общество начинается с экзогамии, означающей появление межгрупповых союзов ранее замкнутых эндогамных групп. Тем самым происходит «замена системы кровного родства биологического происхождения социальной системой отношений свойства»¹².

Предсоциальные эндогамные человеческие группы, находившиеся в состоянии войны всех против всех, характеризовались чрезвычайно высокой степенью сопереживательной эмоциональной сплоченности, характерной и

⁹ Свасьян К.А. Кант и ложь. Мораль на ложе Прокруста // О праве лгать. С. 387.

¹⁰ См.: Шалютин Б.С. Правогенез как фактор становления общества и человека // *Вопр. философии*. 2011. № 11. С. 14–26; *Он же*. Становление права // *Государство и право*. 2011. № 5. С. 5–16.

¹¹ Хотя, на мой взгляд, в свете последующих антропологических исследований и теоретической рефлексии идея Леви-Строса требует некоторой корректировки, она не существенна в свете обсуждаемой здесь проблемы.

¹² *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. С. 63.

сегодня для архаических общностей¹³. Объединение таких групп в парные союзы на основе экзогамии могло состояться только при двух взаимосвязанных условиях.

Во-первых, это блокировка в случае конфликтов между индивидами, принадлежащими к разным половинам дуальной общности, силовых столкновений которые были неизбежны в рамках прежней, досоциальной логики. Блокирующим механизмом здесь стало взаимное заложничество. Заложницами оказывались жены мужчин из одной половины, по рождению принадлежавшие другой половине. Любое нападение на половинку-контрагента означало угрозу их жизням, невозможную в условиях того сопереживательного единения, о котором сказано выше.

Во-вторых, это формирование несилового механизма прекращения конфликта. Нанесение ущерба в прежней ситуации войны всех против всех вызвало эмоцию мщения, воплощавшуюся в нападение на группу-обидчика. В условиях дуально-группового союза нападение блокировалось страхом за жизнь заложниц. Таким образом, ситуация не имела разрешения в рамках эмоциональной детерминации поведения, что вело к возникновению надэмоционального рациональной процедуры разрешения конфликта. Она предполагала установление действительности самого факта нанесения ущерба, определение виновного и назначение санкции, призванной восстановить нарушенное равновесие и справедливость. Эта процедура (которую мы сегодня называем судебной) требовала выработки определенных правил, смысл которых состоял в предоставлении каждой стороне полной и равной возможности выдвижения аргументов. Отсутствие такой возможности у одной из сторон вынуждало бы ее отстаивать свои интересы силой. Такие правила сегодня называют процессуальными нормами. Наконец, при отсутствии каких-либо обособленных принуждающих структур судебная процедура имела смысл лишь в случае ее завершения договором об исполнении санкции¹⁴.

Таким образом, необходимым моментом перехода к социальности стало формирование регулятивного механизма, включавшего в себя суд, нормы, договор и принуждение (исходно – к миру). Впоследствии на этой базе сформировались специализированные судебные, нормотворческие и принудительно-силовые органы, однако сам механизм в его органической целостности является ровесником общества. Как видно из его генезиса, он означает замену аргумента силы на силу аргумента. Не случайно римляне говорили *inter arma silent leges*¹⁵. Существенно также и то, что этот механизм противостоит не только силовому, но и эмоциональному началу. Это чистая рациональность. Право представляет собой систему отношений, формирующуюся в результате

¹³ Показателен в этом отношении вывод антрополога Ф. Маерса: «Концепция эмоций у пинтупи (представители одной из культур австралийских аборигенов) представляет самосознание отдельного человека как признающее сущностную идентичность с другими в такой степени, как будто другие составляют часть его самого» (*vers F.R. Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among the Pintupi Aborigines // Ethos. 1979. Vol. 7. P. 365*).

¹⁴ Именно здесь – замечу попутно – и рождается принудительная сила логической аргументации. Силовое принуждение трансформируется в логическое – для тех, кто признает соответствующие логические правила.

¹⁵ Молчат законы среди лязга оружия. *Цицерон. Речь в защиту Милона (4, 11) // Марк Туллий Цицерон. Речи: в 2 т. Т. II. М., 1962. С. 224.*

договоров свободных и равных субъектов (в том числе и договоров «по умолчанию») и предполагающую рациональный порядок разрешения конфликтов (реальных или предполагаемых нарушений договоров), базирующийся на полной и равной возможности сторон аргументировать свою позицию.

Ложь в рамках такого рода системы регуляции человеческих отношений прямо противоречит самим принципам ее построения, будь то ложь при заключении договора или при свидетельствовании в рамках судебного разбирательства, предполагающего восстановление действительной картины событий в качестве условия разрешения конфликта. Поэтому Кант совершенно прав, говоря, что ложь в показаниях «делает негодным к употреблению самый источник права»¹⁶. Ложь в рамках правовых процедур является, прежде всего, преступлением не столько против некоторого конкретного субъекта, сколько преступлением против права как такового (аналогично фальшивомонетничеству, вредоносность которого не столько в том, что некто необоснованно присвоил что-либо, нанеся кому-то материальный ущерб, сколько в том, что он нарушает сами принципы функционирования денежной системы). Для действующего в рамках права субъекта не может быть никакого оправдания лжи. Правило «не лги» в рамках права является «абсолютно абсолютным», и действительно, если так можно выразиться, «более абсолютным», чем правило «не убий». Обсуждаемый Кантом сюжет в этом контексте может пониматься как предельно обнажающий одну из действительно важнейших характеристик правовой регуляции.

Дополнительно об отсутствии правоотношений между убийцей и хозяином дома

Понимание того обстоятельства, что провозглашение Кантом абсолютным принципа «не лги» обусловлено подменой морали правом, отнюдь не достаточно для анализа всей разбираемой им ситуации. Дело в том, что убийца и хозяин не связаны не только моральными, но и правовыми отношениями. Уже в своем первом выступлении Р.Г. Апресян, как далее и ряд других участников дискуссии, исчерпывающим образом показывают отсутствие каких бы то ни было обязанностей у хозяина перед убийцей. «Можно ли предположить какую-то правоотношенность отношений между домохозяином и злоумышленником, возникающих спонтанно и к тому же против воли одной из сторон? С точки зрения обязанности, домохозяин не находится ни в каких отношениях со злоумышленником, просто потому, что это злоумышленник. В отношениях со злоумышленником домохозяин – в естественном состоянии. Это состояние, при котором он может исходить исключительно из своего собственного интереса. Более того, потенциально это состояние войны всех против всех»¹⁷. Тем не менее, добавлю еще ряд аргументов, отчасти пересекающихся с ранее высказанными.

Апологеты кантовской трактовки рассматриваемой ситуации исходят из того, что некие обязывающие отношения имеют место между всеми индивидами вида *homo sapiens* в силу их «разумности». В устном выступлении в рам-

¹⁶ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма / Ред. А.В. Гулыга. М., 1980. С. 293.

¹⁷ Апресян Р.Г. О праве лгать // О праве лгать. С. 17.

ках дискуссии А.А. Гусейнов в рамках вопроса Р.Г. Апресяну говорит: «Этот человек [убийца. – Б.Ш.], который задает вопрос (не гавкает, а вопрос задает), является разумным существом со всеми вытекающими отсюда правовыми и нравственными обязанностями. А если ты его переводишь в какой-то другой разряд, считаешь зверем, нелюдь, тогда это другая история»¹⁸. Здесь, однако, следует вспомнить хорошо известное в социальной антропологии явление, которое называют дегуманизацией. В ряде наиболее архаических культур слово «человек» распространяется только на некоторый сравнительно небольшой круг, за пределами которого существа, имеющие такой же облик, владеющие речью, одевающиеся, владеющие орудиями и живущие в домах, тем не менее никоим образом не рассматриваются в качестве людей. Напротив, они как раз таки и рассматриваются как «нелюдь», которую следует убивать при всякой возможности¹⁹.

Можно, конечно, возразить, что речь у Канта идет не о фактической, а о должной регуляции. Однако трансформация отношения к чужому как к врагу в отношении, предполагающее возможность существования каких-либо обязанностей, должна коррелировать с аналогичной трансформацией с противоположной стороны. В противном случае тот, кто осуществит такую трансформацию в одностороннем порядке, просто погибнет. Правоотношения двусторонни. Начиная с некоторого уровня социокультурного развития формируется социальная норма, которую можно назвать презумпцией правоотношений и которая распространяется на каждого человека. Однако эта презумпция прекращает свое действие в случае насилия со стороны того, на кого она ранее распространялась.

Чтобы понять это, надо вернуться к вопросу о природе права. Право приходит как альтернатива силе. Право предполагает силу, однако опосредованную процессуальными нормами конструкции рационального дискурса, подобно тому, как, в отличие от пожара, огонь в печи ограничен ее конструкцией, как, в отличие от атомного взрыва, работает атомная электростанция.

Тот, кто применяет внепроцедурное насилие, разрушает правоотношения как таковые и тем самым оказывается за пределами права. Внепроцедурное насилие есть преступление не только против конкретного человека, в отношении которого оно применяется, это также преступление против самого права. Именно по этой причине насилие есть *уголовно* наказуемое деяние, в отличие от, например, многих форм нанесения ущерба, компенсируемых в гражданско-правовом порядке. По отношению к субъекту, осуществляющему внеправовое принуждение, никаких правовых обязанностей не существует. Еще раз вспомню *inter arma leges silent*. Поэтому правило «не лги» никоим образом не распространяется на отношение к этому субъекту, как, впрочем, и какое-либо другое правовое правило. Он – вне правовых правил, и поэтому, если он представляет угрозу, то не существует ограничений на способы ее блокировки.

¹⁸ Теоретический семинар Сектора этики Института философии РАН. Р.Г. Апресян. О допустимости неправды по обязанности и из заботы. Один случай Канта. Обсуждение доклада. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/seminar/apr_q.html (дата обращения: 10.05.2015).

¹⁹ См., напр., *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 38–39.

О природе морали и принципе «Не лги»

«У домохозяина в данной ситуации действительно нет никаких обязанностей перед злоумышленником», – говорит Р.Г. Апресян, и далее неожиданно продолжает: «Впрочем, я готов на попятный шаг и могу согласиться вслед за Кантом признать, что у домохозяина есть какие-то обязанности по отношению к злоумышленнику, при условии сохранения признания его обязанностей по отношению к другу. И тогда этический контекст данного сюжета меняется, и мы имеем *конфликт обязанностей*»²⁰.

Такое «отступление» здесь допустимо в силу того, что основная направленность дискуссии не кантоведческая, она задана самой проблемой, которую, в переключке с названием кантовского эссе, вынес в заголовок своей исходной статьи инициатор дискуссии – «О праве лгать». Это тем более оправдано, что Кант – лишь один из многих, обсуждавших эту проблему в рамках положенного в основу эссе древнего сюжета, вариативность которого дает возможность обсудить тему более глубоко.

Важность интерпретации ситуации как конфликта обязанностей состоит в том, что она позволяет вплотную подойти к основополагающей характеристике природы морали, что и делает Р.Г. Апресян, останавливаясь, однако, перед следующим – и решающим – шагом.

«Для Канта – говорит он – не существуют *другие* как конкретные другие. В кантовской этике нет *Другого* в смысле фейербаховского *Ты*, отличного от *Я*»²¹. Действительно, у Канта и *я*, и *другой* есть персонифицированное человечество, и только²² («...чтобы ты всегда относился к *человечеству* и в своем *лице*, и в *лице* всякого другого...»). Соответственно, типологически все отношения между индивидами тождественны, никаких привилегированных отношений не существует.

В праве, о котором шла речь выше, действительно привилегированных отношений не существует. В нем все субъекты в их взаимоотношениях суть формально равные контрагенты. Кант, однако, в своем эссе использует понятие друга, которое находится вне юридического лексикона. Но юридизация морали не позволяет ему теоретически зафиксировать специфику этого понятия.

Дружба – одно из важнейших нравственных отношений и, соответственно, этических понятий. Друг – не просто другой, а привилегированный другой – *близкий*²³. Акцентирование этого обстоятельства позволяет Р.Г. Апресяну сформулировать следующий важный тезис: «Обязанности человека по отношению к близким сильнее обязанностей по отношению к посторонним и тем более чужим, к которым, разумеется, относится и злоумышленник»²⁴.

Я не думаю, что утверждение о существовании неких нравственных обязанностей по отношению к постороннему или, тем более, злоумышленнику корректно. Но не сомневаюсь в правильности общей постановки вопроса – о том, что сила нравственной обязанности зависит от степени близости субъекта.

²⁰ Апресян Р.Г. О праве лгать. С. 20.

²¹ Там же. С. 23.

²² Разумеется, трактовка индивида как персонифицированного человечества играет огромную роль в гуманитарной мысли, но обсуждение этого вопроса не входит в задачи данной статьи.

²³ Разумеется, не единственно возможный близкий, о чем речь пойдет дальше.

²⁴ Апресян Р.Г. О праве лгать. С. 20.

Эта зависимость принадлежит к числу важнейших характеристик, конституирующих специфику моральной регуляции. Этическая теория, игнорирующая это обстоятельство, не просто недостаточна, она ложна, ибо упускает то, что делает мораль моралью.

Правоотношения, как мы видели, возникают и поддерживаются посредством рациональных договорных и судебных процедур. А что лежит в основе тех отношений, которые мы называем нравственными, и которые, в частности, предполагают дифференциацию людей по степени близости? Что эта степень близости означает и в чем она выражается? Вот те вопросы, к которым Р.Г. Апресян подходит, но ответа на них не дает, как, впрочем, и другие участники дискуссии. Между тем такие ответы или, как минимум, базу ответов предлагает во многом отгалкивающийся (в обоих смыслах слова, и как «опирающийся», и как «уходящий») от Канта Артур Шопенгауэр.

Начну с предложенного им описания специфики такого поступка одного субъекта относительно другого, который может быть квалифицирован как моральный. Он имеет место, когда человек «...совсем не стремится ни к чему иному, кроме как к тому, чтобы этот другой не потерпел ущерба или даже получил помощь, поддержку и облегчение. Только эта цель налагает на поступок или воздержание от него печать моральной ценности, которая поэтому основана исключительно на том, что поступок совершается или не совершается просто на пользу и во благо другому лицу. А коль скоро этого нет, то благо и зло, побуждающие к любому поступку или удерживающие от него, могут быть лишь благом и злом самого поступающего; но тогда поступок или воздержание от него всегда будет эгоистичным, т. е. лишенным моральной ценности»²⁵.

Общий контекст дискуссии позволяет предположить, что едва ли кто из ее участников будет несогласен с таким специфицирующим описанием. Поставим вопрос: чем может быть обусловлено такого рода поведение? Долг? Тогда что лежит в основе его принятия и соблюдения человеком? Долг соблюдения долга? Представляется очевидной логическая бесперспективность такого ответа.

Возможно, мое знакомство с этической литературой недостаточно, но я не знаю ни одного другого приемлемого ответа на поставленный вопрос, кроме данного, опять-таки, Шопенгауэром: «Очевидно, это возможно лишь благодаря тому, что этот другой становится последнею целью моей воли, совершенно такую же, как в других случаях бываю я сам; благодаря тому, следовательно, что я совершенно непосредственно желаю его блага и не желаю его зла, столь же непосредственно, как в других случаях только своего собственного. А это необходимо предполагает, что я прямо вместе с ним страдаю при его горе как таковом, чувствую его горе, как иначе только свое, и потому непосредственно хочу его блага, как иначе только своего. Но это требует, чтобы я каким-нибудь образом отождествился с ним, т. е. чтобы по крайней мере до некоторой степени упразднилась та полнейшая разница между мною и всяким другим... Разобранный здесь процесс не вымыслен и не схвачен из воздуха, а есть процесс действительный, даже вовсе не редкий: это повседневный феномен сострадания, т. е. совершенно непосредственного, независимого от всяких иных соображений участия прежде всего в страдании другого, а через это в предотвра-

²⁵ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 205.

щении или прекращении этого страдания... Лишь поскольку данный поступок берет начало в этом источнике, имеет он моральную ценность, а всякое действие, обусловленное какими-либо другими мотивами, лишено ее. Коль скоро возбуждается это сострадание, благо и зло другого становится непосредственно близким моему сердцу, совершенно так же, хотя и не всегда в равной степени, как в других случаях единственно мое собственное: стало быть, теперь разница между им и мною уже не абсолютна. Во всяком случае, процесс этот достоин удивления, даже полон тайны. Это поистине великое таинство этики, ее первофеномен...»²⁶. Вполне соглашаясь с Шопенгауэром, я бы тем не менее предпочел более широкий термин *сопереживание*. Сострадание – одно из его важнейших проявлений, однако само по себе сострадание объясняет лишь направленность против зла, но не позитивную направленность к добру, поэтому, на мой взгляд, термин *сопереживание* здесь более точен.

Способность сопереживания исходно возникает у высокоразвитых животных, чье поведение формируется в значительной степени после рождения. Пока особь не научится жить самостоятельно, сопереживание работает как механизм, обеспечивающий ей родительскую опеку и защиту. Дальнейшая животная эволюция расширяет функции сопереживания. В ходе антропологической эволюции оно значительно усиливается и играет огромную роль в обеспечении самого существования досоциальной человеческой группы. Но морали там еще нет.

В рамках сопереживательной детерминации поведения в мире социального человека возникает нечто принципиально новое, причем как не единичное, а закономерное, – конфликт сопереживаний. Простейшим он выступает в первичном, дуальногрупповом, обществе. В силу экзогамии супруги здесь принадлежат к разным половинкам. Поэтому для каждого состоящего в браке индивида, с одной стороны, есть семья, представляющая собой ближайшую и непосредственную эмоциональную связь между супругами, дополнительно усиливаемую эмоциональным единством каждого с детьми, с другой – каждый супруг остается членом той группы-половинки, в которой он родился и остается с ней в теснейшей эмоциональной связи. Поэтому, например, в случае возникновения острой неприязни между ближайшими кровными родственниками, с одной стороны, и супругом (супругой) с другой, неизбежно возникновение ситуаций, в которых индивид, сопереживательно связанный с обеими сторонами, должен сделать выбор (по крайней мере, ситуативный) в пользу одной из них.

Здесь следует подчеркнуть, что речь не идет о просто конфликте между двумя индивидами. Ситуативные межиндивидуальные конфликты возможны и в рамках досоциальной группы. Внутри такой группы, целостность которой обеспечивается эмоциональным единством, конфликт индивидов означает нарушение этой связи, и преодолевается ее восстановлением. Для этого существуют специальные примирительные практики, порой довольно сложные. В современном обществе нечто похожее может быть, например, в семье. Если ссорятся маленькие братья-сестры, то родителям важно не наказать виновного, а примирить, чтобы дети обнялись, поцеловались, и не осталось трещины.

Отличие интересующего нас случая от чисто межличностного конфликта состоит в том, что между людьми, принадлежащими различным половинкам первичного общества, вовсе нет обязательной положительной эмоциональной

²⁶ Шопенгауэр А. Об основе морали. С. 205–206.

связи. Она, соответственно, не может быть восстановлена, если ее и не было. Поэтому эмоционально «раздираемый» индивид не может избежать выбора. А поскольку степень сопереживательной связи между ближайшими родственниками и супругами может быть вполне сопоставима, то здесь, как и в рассмотренном в рамках темы правогенеза случае нанесения ущерба, возникает необходимость в рациональной детерминации поведения. Индивид решает возникшую перед ним задачу посредством *размышления*. Именно интеграция рационального выбора в систему сопереживательной детерминации поведения и выводит последнюю на уровень морали. Синтез сопереживательного начала и свободного рационального выбора конституирует мораль как особый механизм социальной регуляции.

Вне зависимости от того, верно ли понимание начала общества Леви-Строса, задающее концептуальные рамки предыдущего рассуждения, в современных обществах каждый индивид входит в качестве «своего» во множество кругов, и ситуации выбора такого рода если и не повседневны, то отнюдь не исключительны. Выделение различных кругов своих может происходить по самым разным основаниям: этническим, религиозным, государственно-патриотическим, родственным, дружеским и т. п. Вероятно, самые сложные проблемы в человеческой жизни – это именно проблемы выбора и предпочтения одних своих другим своим в случаях конфликтов: с кем ты, например, с единовверцами или с гражданами твоей страны; с гражданами твоей страны или с теми, с кем ты един этнически; с представляющей твое общество властью или с другом, которого эта власть преследует, и т. п.

В праве человек есть социальный субъект в чистом виде. Правоотношения есть чисто социальные отношения. Атрибуты субъекта правоотношений вообще не связаны с физическим индивидом. Не случайно в правовой терминологии существует понятие «юридическое лицо», в отличие от «физического лица». Юридический субъект должен обладать себетождественностью, договороспособностью, рефлексией поведения и способностью им управлять на основе этой рефлексии. Поэтому правоотношения существуют не только между индивидами, но и между другими социальными субъектами. Более того, в логике исторического становления первым субъектом юридических отношений выступает не индивид, а группа, вступающая в союз с другой группой и становящаяся «половинкой» первого общества. Физический индивид конституируется в качестве субъекта правоотношений (и эволюционно, и в ходе индивидуальной жизни) по мере интериоризации соответствующих социальных характеристик, когда в его телесно реализуемом сознании формируется комплекс Я как себетождественное начало, достаточный уровень рациональности, чтобы понимать последствия своих действий, и воля как механизм внутреннего принуждения, обеспечивающий соответствие поведения рациональным моделям его построения. Если же по какой-либо причине физического характера индивид не в состоянии устойчиво обеспечивать наличие этих свойств, он не обладает полным статусом субъекта правоотношений. Иными словами, «физичность» индивида есть всего-навсего *устройство* обеспечения его юридической социальности.

Совершенно иная природа морального субъекта. Это находит выражение, в частности, в самом характере нравственного размышления, кардинальную специфику которого фиксирует Шопенгауэр: «При этом сострадание всегда

остаётся наготове выступить и поэтому, если когда-либо в единичных случаях принятое нами правило справедливости начинает колебаться, то для поддержки его и для оживления справедливых намерений ни один мотив (оставляя в стороне эгоистические) не действует так сильно, как почерпнутый из самого первоисточника, из сострадания»²⁷. Сопереживание – своего рода «критерий истины» нравственных размышлений. «Если моя душа восприимчива до этой степени к состраданию, то последнее удержит меня, где и когда я для достижения своих целей захотел бы воспользоваться в виде средства чужим страданием»²⁸. По отношению к нравственной сфере оно выступает как первоначало в близком к милетскому смысле слова. И дело не только в том, что «сострадание всегда наготове», но и в том, что нравственные нормы и нравственные категории суть сконцентрированный опыт сопереживательного поведения, который они несут в себе в снятом и свернутом виде. Таким образом, нравственное размышление синтезирует в себе рациональный и сопереживательный компоненты.

Наличие в моральной регуляции атрибутивного сопереживательного компонента коренным образом разделяет право и мораль. Право – чисто социальный регулятор. Мораль – регулятор социально-антропологический. Сопереживание – эмоция, а эмоция, в отличие от информации, отнюдь не инвариантна по отношению к своему носителю. Напротив, она самым коренным образом связана с физической телесностью, с организмом человека. Сопереживание имеет, прежде всего, природную основу, которая может лишь модифицироваться – и существенно – социокультурными обстоятельствами.

Как я уже говорил, первая сопереживательная связь – между родителями и детьми. Боль ребенка – боль матери. И никакие другие близкие не могут конкурировать в моральном сознании матери с ее ребенком по степени близости. Такова природа морали, причем в двух смыслах слова «природа» – и как сущность, и как естество, естественная основа. Понимание этого обстоятельства показывает, что в контексте нравственной регуляции есть не только различие своих (близких) и тех, кто таковыми не является, но и различие среди своих *по степени близости*. В отличие от юридических связей, которые либо есть, либо нет, нравственные связи характеризуются еще и силой. Наиболее сильные по отношению к самым близким, они ослабевают по мере удаления и сходят на нет с выходом за пределы круга своих. «И счастье сотен тысяч не ближе мне пустого счастья ста», примерно об этом говорит Пастернак. Кто отвечает за всех, на самом деле, не отвечает ни за кого, предавая тем самым своих ближних.

Сила сопереживания – непосредственная степень выражения уровня близости того или иного человека. Но в таком случае возникает вопрос: а зачем вообще нужно нравственное размышление? Всякая эмоция, в том числе сопереживательного происхождения, есть толчок к действию, поэтому может показаться, что поведение должно определяться, так сказать, соотношением сопереживательных сил. Однако такое механическое формирование поведения невозможно в силу многих факторов. В их числе, например, вышеупомянутое возможное «равенство сил». Не менее важным является то, что наши

²⁷ Шопенгауэр А. Об основе морали. С. 211.

²⁸ Там же. С. 210.

отношения, в том числе с близкими людьми, довольно устойчивы, а эмоция ситуативна. Структура ситуативных эмоций, взятых в произвольный момент времени, не выражает действительной структуры наших отношений с людьми. Возможно, один из наиболее сложных моментов состоит в том, что фундаментальный жизненный интерес пусть не самого близкого человека может конкурировать с гораздо менее существенным интересом кого-то намного более близкого. Есть и иные факторы, но уже указанных вполне достаточно, чтобы необходимость наличия рационального уровня в сопереживательной детерминации поведения социального индивида в социальном мире не оставляла сомнений.

В предыдущем изложении я «по умолчанию» исходил из отождествления «ближних» с теми, кому человек сопереживает. Остановлюсь на этом чуть подробнее. Мораль устойчиво регулирует отношения только *в кругу своих*. Самое страшное моральное преступление – предательство. Но предать можно только своего, чужого предать невозможно по определению. Мораль не действует на чужого – именно потому, что чужой не сопереживает: «Смеясь, он дерзко презирал земли чужой язык и нравы...». Кто такие *свои*? С точки зрения охвата круг своих тождествен кругу тех, кому мы сопереживаем. С точки зрения формирования этих кругов здесь есть двусторонняя зависимость. Если самоидентификация вписывает нас в общность, члены которой тем самым оказываются для нас своими, то при определенных обстоятельствах независимо от нашей воли у нас возникает сопереживание по отношению к любому входящему в эту группу, например, в случае угрозы его жизни или здоровью. В то же время, если в силу тех или иных обстоятельств сопереживание возникло по отношению к кому-то, кто ранее не входил в круг своих, он стал своим человеку, у которого возникло это чувство. Со-переживание, т. е. совместное переживание, и есть та связь, которая поддерживает единство индивидов, являющихся по отношению друг к другу своими. Принятие кого-либо как своего и означает распространение на него презумпции сопереживания, а возникновение сопереживания по отношению к кому-либо, в свою очередь, означает его включение в число своих.

Надо заметить, что изложенная позиция хорошо согласуется с заповедью Иисуса «Возлюби ближнего своего как самого себя», но плохо согласуется с его же заповедью «Любите врагов ваших». Первая из них раскрывает в нормативной форме саму сущность морали, одновременно выступая важнейшим историческим проектом гуманизации человечества. Что касается второй, то, признавая ее позитивное значение (которое здесь детально анализировать неуместно), надо констатировать, что она не выражает сути ни морали, ни какого-либо другого социального регулятора.

Сопереживание не обладает той симметричностью, о которой говорилось относительно правоотношений. Из того, что Иванов сопереживает Петрову, обратное логически не следует, тем более симметрия не характеризует силу сопереживания. «Возлюбить» (разумеется, не в эротическом, а агапическом смысле) врага возможно, и эта заповедь может быть путем преодоления вражды. Но даже если признать ее неким высшим, предельным выражением нравственного отношения человека к человеку, базирующимся на понимании сущностного единства человеческой природы и прокладывающим дорогу преодолению

разрозненности, разобщенности и вражды, эта установка никоим образом не приоритетна по отношению к обязанностям перед действительно своими, тем более перед тем уровнем близости, который обозначается понятием друга.

«Не лги», несомненно, является не только правовой, но и моральной нормой. Ложь разрушает то единство душ, которое лежит в основе морали. Но главное в морали – бескорыстная «сорадость», когда другому хорошо, и бескорыстное действенное сочувствие, когда ему плохо. Обычно ложь противоречит этим базовым моральным устремлениям, однако возможны ситуации, когда это не так, когда ложь может быть *наименьшим из зол*. Предательство, влекущее гибель друга, видимо, есть самое отвратительное с точки зрения сущности морали действие, в сравнении с которым ложь не только злоумышленнику, но и кому угодно является меньшим злом.

О конкуренции морали и права и принципе «Не лги»

Из сказанного выше ясно, что возможны ситуации, в которых оценки лжи с точки зрения моральных и с точки зрения правовых ценностей и норм противоположны. Отсюда возникает вопрос о природе таких ситуаций и возникающем в них выборе между правом и моралью.

Наиболее очевидный и уже упоминавшийся в дискуссии тип такого рода ситуаций – свидетельство против близких родственников²⁹. Правовое требование дачи показаний останавливается перед таким свидетельством. Сама присутствующая в том или ином виде в любом современном цивилизованном законодательстве норма, запрещающая требовать показаний против близких родственников, представляет собой установление границы правовой регуляции. Отношения близких родственников – сфера, в которую общество разрешает индивидам не пускать право. Здесь имеет место безусловный приоритет морали.

Право конституирует человека как социального индивида. Мораль же синтезирует в себе социальное начало с еще более глубоким антропологическим слоем, роднящим человека с миром всех существ, способных к переживанию и сопереживанию. Человек принадлежит этому миру, и эта принадлежность есть его сущностная характеристика. Он не растворяется в нем. Став социальным, он занял в этом мире особое, уникальное место, но не покинул его.

Эволюция сопереживательных отношений на определенном этапе подходит к границам регулятивных возможностей чистого сопереживания, в результате чего формируется человеческая рациональность, несущая сопереживательное начало в снятом виде³⁰. И той клеточкой, через которую это фундаментальное основание присутствует в мире людей, является семья, прежде всего, – отношения родителей и детей. Поэтому здесь именно мораль, через которую и осуществляется эта сохраняющаяся пуповинная связь человека живого и человека социального, имеет абсолютный приоритет перед правом. Сущностная связь родителей и детей – моральная, а не правовая. Попытка «прода-

²⁹ См., напр.: *Сидорова Н.М.* Когда Кант будет услышан и сколько за это надо заплатить? // *О праве лгать*. С. 189.

³⁰ Замечу попутно, что и понятийное познание вырастает не из сенсорного, как это часто утверждается, а из эмпатического, то есть базирующегося на сопереживании.

вить» право в область этих ближайших отношений между людьми означала бы уничтожение того фундамента, на котором зиждется человеческий мир. Если общество пытается какими-либо средствами (не обязательно правовыми, чаще и с бóльшим «успехом» политическими) хозяйничать в этой сфере, это пагубно заканчивается для самого общества. Один из наиболее ярких примеров – феномен Павлика Морозова (как идеологический факт, не затрагивая темы реальных событий в жизни конкретного ребенка). Если общество в качестве образца преподносит донос на отца, оно обречено.

Отношения ближайших родственников – сфера безусловного доминирования морали над правом. Но обусловленное осознанием этого обстоятельства нормативно выраженное самоограничение права находит свое выражение не в попрании права, а в компромиссе, том компромиссе, о котором говорит Э.Ю. Соловьев: не ложь ради спасения близких, а отказ от дачи показаний, возможность молчания. Здесь нет *подрыва* права, которым была бы допустимость лжесвидетельства, а есть защита индивида как морального субъекта, ибо требование свидетельства против самых близких людей означало бы разрушение самой личности свидетельствующего.

Однако родство в качестве уникального основания ближайшего человеческого единства ставится под сомнение достаточно давно, по крайней мере, со времени Иисуса, который, как известно, формулирует эту мысль предельно резко: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер... тот не может быть моим учеником»³¹; «Мать моя и братья мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его»³². Эмансипация индивида из системы кровно-родственных связей, носящей абсолютный и потому подавляющий, порабощающий характер, является одной из важнейших новаций христианства, ведущей к субстанциализации личности. Но субстанциализация личности предполагает и то, что человек самостоятельно выбирает своих Других – *друзей*.

Дружба – отношение, которое по характеру сходно с самыми близкими родственными связями. Отличия ее, однако, состоят в том, что это отношение, во-первых, сугубо межличностное, во-вторых, являющееся функцией свободного выбора индивидов. Друзья – привилегированные Другие, и право на выбор привилегированных других есть важнейшая характеристика развитой системы моральных отношений. В разбираемом Кантом сюжете хозяин предоставил убежище не близкому родственнику, а другу.

Если представить себе, что в дом не врывается убийца, по отношению к которому, как уже говорилось, никаких обязательств быть не может, а входит судья для вершения справедливого суда, может ли в такой ситуации хозяин умолчать или, тем более, солгать о местонахождении друга? Такие обстоятельства уже ближе к чистому конфликту права и морали. Чтобы снять вопрос о том, как же попросивший убежища «подставляет» друга под конфликт с правосудием, оговорим, что он по ошибке принимает судью за злоумышленника. Добавим также, что хозяин не сомневается в справедливости судьи и его способности принять правовое решение, однако при этом не осведомлен о том, есть ли на его друге какая-либо вина.

³¹ Лк. 14:26.

³² Лк. 8:21.

Замечу здесь, что в юридизированной кантовской морали, на мой взгляд, от действительной специфики морали есть только одно – требование отношения к другому как к цели. При этом важно, что обозначенная Кантом альтернатива «цель-средство» применительно к человеку не исчерпывающа. Относиться к другому как к средству – это значит использовать его для достижения своих целей, игнорируя его собственную волю. Такое отношение подлежит нравственной оценке, и она отрицательная. Отношение к другому как к цели предполагает его самоценность, оно тоже подлежит нравственной оценке, и она положительная. Но ни тот, ни другой вариант не характеризует правоотношения людей. В праве другой для меня не цель и не средство. Он не средство, поскольку я не игнорирую его волю, не предполагаю ее подчинения и подавления. Но он и не цель, не самоценность. Он свободный и равный контрагент, с которым я договариваюсь и далее соблюдаю договор. Это отношение вообще не подлежит нравственной оценке.

В отличие от юридического контрагента, в морали Другой (свой Другой) самоценен. Но есть два типа самоценности Другого – в силу родственной связи, представляющей собой объективный факт, и в силу дружбы, которая возникает в результате субъективного личностного выбора, а потому не имеет и не может иметь внешней объективации и локализована исключительно в субъективных реальностях людей.

Итак, попросивший убежища человек предлагает своему другу солгать убийце о его местонахождении. Предполагается, что убийца поверит хозяину и уйдет, т. е. гость не создает хозяину угрозы, не злоупотребляет дружескими отношениями, не предает хозяина, переводя угрозу с себя на него. Хозяин же обнаруживает вместо злоумышленника справедливого судью и при этом ничего не знает о виновности или невиновности друга. Юридической нормы, позволяющей умолчать, нет. Каково здесь *должное* поведение хозяина? Мораль требует защитить друга, причем отсутствие юридического разрешения отказаться от дачи показаний для нее не имеет значения. Право же требует сообщить истинную информацию.

Думаю, что в такой ситуации никакого *должного* поведения нет. Это вопрос *вненормативного* выбора. Это выбор даже не между нормами, а между системами нормативного регулирования³³. Ответ на него зависит, по-видимому, от двух факторов. Первый – характер самоидентификации индивида. Представим, что хозяин дома – сам судья или, скажем, прокурор в отставке. Или, совсем иной вариант, представим, что он священник. Едва ли это различие не скажется на принятом решении. Второй фактор – степень близости друга. От этого зависит готовность во имя друга пойти против права. Тот выбор, который совершит субъект, будет его выбором себя и объективацией силы его дружеских чувств.

Как ни остра обрисованная ситуация, ее можно заострить еще больше. Представим, что человек, попросивший убежища – любимая невеста, с которой завтра свадьба. Если супруги, хотя и не являются ближайшими кровными родственниками, в праве, с точки зрения дачи показаний, приравниваются к

³³ Для точности – хотя в рамках рассматриваемого вопроса это не имеет значения – следует сказать, что и мораль, и право не сводятся к соответствующим нормам, включая и иные способы регуляции.

ним, то невеста в рассматриваемом аспекте от друга ничем не отличается. Невеста – абсолютно уникально и в высшей степени избранный Другой, избранный на радость, и на горе, и на всю жизнь и т. д. Отношение жениха к невесте – это «пиковое», если так можно выразиться, нравственное отношение. Ну и кто же будет, разве что за исключением вынужденной необходимости, общаться с человеком, который в такой ситуации выдаст невесту?

Правовые обязанности – «ровные», не сильнее и не слабее, они или есть, или нет. В отличие от этого, сила моральных обязанностей, как уже говорилось, варьирует в зависимости от степени близости субъектов. Фемида – беспристрастна. Мораль – страстна. Мораль не может заменить право, ибо вне права невозможно общество³⁴. Но высшие моральные обязанности превосходят правовые. Столкновение между высшими моральными обязанностями, с одной стороны, и правовыми, с другой, возвращает ситуацию в сферу должного. Тот, кто в такой ситуации выберет право, окажется вне морали, т. е. по ту сторону добра и зла, это будет не человек, а ходячая статуя судьи, *социальная нелюдь*.

Список литературы

Апресян Р.Г. Комментарии к дискуссии // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 204–222.

Апресян Р.Г. О допустимости неправды по обязанности и из заботы. Один случай Канта. Обсуждение доклада. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/seminar/apr_q.html (дата обращения: 10.05.2015).

Апресян Р.Г. От составителя // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 3–9.

Быкова М.Ф. Нравственный запрет на ложь как правовая обязанность // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 345–364.

Гиренок Ф.И. Почему я не с Кантом? // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 315–318.

Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 108–127.

Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Кант И.* Трактаты и письма / Ред. А.В. Гулыга. М.: Наука, 1980. С. 232–237.

Кузьмина Т.А. Нельзя, потому что нельзя // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 365–381.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО–Пресс, 2001. 512 с.

Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. С. 3–60.

Свасьян К.А. Кант и ложь. Мораль на ложе Прокруста // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 382–388.

Сидорова Н.М. Когда Кант будет услышан и сколько за это надо заплатить? // О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011. С. 187–195.

Цицерон Марк Туллий. Речь в защиту Тита Анния Милона // *Цицерон Марк Туллий.* Речи: в 2 т. Т. II. М.: АН СССР, 1962. С. 221–252.

Шалютин Б.С. Правогенез как фактор становления общества и человека // *Вопр. философии.* 2011. № 11. С. 14–26.

Шалютин Б.С. Становление права // *Государство и право.* 2011. № 5. С. 5–16.

³⁴ Не могу согласиться с позицией Ф.И. Гиренка, которую, как минимум, возможно интерпретировать как провозглашение универсального приоритета морали по отношению к праву или даже отказа от права вообще.

Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 127–260.

Myers F.R. Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among the Pintupi Aborigines // Ethos. 1979. Vol. 7. P. 343–370.

Morality, Law and Lies

Boris Shalutin

Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy. Kurgan State University, Ministry of Education and Science, Russian Federation. 25 Gogol Str., Kurgan 640000, Russian Federation; e-mail: shalutinbs@mail.ru

The author argues that law and morality give conflicting answers to the question of the admissibility of lie from philanthropy. This is due to a fundamental difference in the nature of moral and legal regulation of behavior. Exploring the origin of law, the author shows that it is based on rational procedures, contracts and conflict resolution. So lie is unacceptable under any circumstances within the framework of the law, because it contradicts to the very nature of the law. In his understanding of morality the author follow Schopenhauer, who recognized a rational component in it, however, found that the phenomenon of compassion is its foundation and essence. This implies that the opposition between good and evil determines the character of moral regulation. The good is a highest and absolute moral value, whereas the opposition of truth and falsehood is though important but subordinate. Thus, if in a certain situations the behavior, which is determined by the value of good, is contrary to the behavior, which is determined by the value of truth, the moral regulation allows for the possibility of falsehood. Lie thus remains evil, but is the lesser of two evils. Since the spheres of the moral and the legal regulations are overlapped, there may be situations of conflict between morality and law. To resolve such conflicts it is necessary to understand the following important distinction between the legal and moral obligations. Legal obligations exist or do not exist. Moral obligations can be stronger or weaker, and it depends, inter alia, on the degree of closeness between people. The author argues the thesis that in the event of a conflict between the supreme moral duty, on the one hand, and legal, on the other hand, man should act in accordance with the first.

Keywords: morality, law, lies, empathy, contract

References

Apressyan, R.G. “Kommentarii k diskussii” [Comments to the Discussion], in: *O prave l'gat'*. [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 204–222. (In Russian)

Apressyan, R.G. *O dopustimosti nepravdy po objazannosti i iz zaboty. Odin sluchaj Kanta. Obsuzhdenie doklada* [On the admissibility of Untruth out of Duty or Out of Care. One case from Kant. Discussion of the paper]. Available at: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/seminar/apr_q.html (accessed on 10.05.2015). (In Russian)

Apressyan, R.G. “Ot sostavitelja” [Notes from the compiler], in: *O prave l'gat'* [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 3–9. (In Russian)

Bykova, M.F. “Nravstvennyj zapret na lozh' kak pravovaja objazannost'” [The Moral Prohibition to Lies as a Legal Obligation], in: *O prave l'gat'* [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 345–364. (In Russian)

Girenok, F. “I. Pochemu ja ne s Kantom?” [Why am I not with Kant?], in: *O prave l'gat'* [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 315–318. (In Russian)

Gusejnov, A.A. “Chto govoril Kant, ili Pochemu nevozmozhna lozh’ vo blago” [What Kant Said, or Why is it Impermissible to Lie for the Sake of Good?], in: *O prave l’gat’* [On the right to lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 108–127. (In Russian)

Kant, I. “O mnimom prave l’gat’ iz chelovekoljubija” [On an Alleged Right to Lie for Philanthropic Reasons], in: *Traktaty i pis’ma* [Treatises and letters], ed. A.V. Gulyga. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 232–237. (In Russian)

Kuz’mina, T.A. “Nel’zja, potomu chto nel’zja” [You may not, because you may not], in: *O prave l’gat’* [On the right to lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 365–381. (In Russian)

Levi-Strauss, K. *Strukturnaja antropologija* [Structural Anthropology]. Moscow: EKS-MO-Press, 2001. 512 pp. (In Russian)

Lorenz K. “Vosem’ smertnyh grehov civilizovannogo chelovechestva” [*Civilized Man’s Eight Deadly Sins*], in: Lorenz K. *Oborotnaja storona zerkala* [The reverse Side of the Mirror]. Moscow: Respublika Publ., 1998, pp. 3–60. (In Russian)

Svas’jan, K.A. “Kant i lozh’. Moral’ na lozhe Prokrusta” [Kant and Lies. Morality on the Procrustean Bed], in: *O prave l’gat’* [On the Right to Lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 382–388. (In Russian)

Sidorova, N.M. “Kogda Kant budet uslyshan i skol’ko za jeto nado zaplatit’?” [When Kant will be Heard and How Much You Have to Pay for It?], in: *O prave l’gat’* [On the right to lie]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 187–195. (In Russian)

Cicero, Marcus Tullius. “Rech’ v zashhitu Tita Annija Milona” [Speech in Defence of Titus Annius Milo], in: Cicero, Marcus Tullius. *Rechi v 2 t.* [Cicero. Speeches in 2 vol.], vol. II. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1962, pp. 221–252. (In Russian)

Shalyutin, B.S. “Pravogenez kak faktor stanovlenija obshhestva i cheloveka” [The origin of law as the factor of occurrence of society and human], *Voprosy filosofii*, 2011, no. 11, pp. 14–26. (In Russian)

Shalyutin, B.S. “Stanovlenie prava” [The origin of law], *Gosudarstvo i pravo*, 2011, no. 5, pp. 5–16. (In Russian)

Schopenhauer, A. “Ob osnove morali” [On the Basis of Morality], in: *Svoboda voli i npravstvennost’* [Free Will and Morality]. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 127–260. (In Russian)

Myers, F.R. “Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among the Pintupi Aborigines”, *Ethos*, 1979, vol. 7, pp. 343–370.