

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

21 февраля 2012 – 15:00



Д.М. Гзгзян

Специфика евангельской формулы золотого правила этики

Материалы к докладу

Сильную сторону классического ЗПЭ справедливо усматривают в том, что допустимость того или иного действия всякий субъект без труда в состоянии оценить путем постановки самого себя на место реципиента предполагаемого поступка. Потенциальная же универсальность действия ЗПЭ обеспечивается тем, что нет ситуаций, в которых нельзя было бы с его помощью взвесить последствия предполагаемого поступка.

ЗПЭ в своем традиционном выражении может расцениваться как универсальный стимул выстраивания добрососедства, переориентирующий нравственное сознание с “нормы справедливого возмездия” на содержательную сторону человеческого поведения в целом. Разные акценты внутри разных культур только оттеняют эту способность ЗПЭ.

В качестве поздневетхозаветной формулы, судя по всему рожденной в недрах школы Гиллея, это правило оказывается квинтэссенцией библейской мудрости. При этом чем сильнее акцентируется социально-практический аспект его применения, тем отчетливее могут быть выявлены его возможности производить максимы положительного действия. Так, очевидно, что исключить для себя определенные формы поведения непременно означает принять какие-то другие, поскольку немалое число ситуаций явно требует от вовлеченных лиц какого-то позитивного проявления и не допускает бездействия, например, корректное поведение в транспорте необходимо предполагает не только старание не задеть другого пассажира, но и фактическую предупредительность, а, следовательно, какие-то элементарные активные действия, которые позволили бы избежать нежелательных столкновений. Известна даже позиция Г. Функе, не видевшего принципиальной разницы между негативной и позитивной формулой¹. По нашему мнению, такая точка зрения вполне может ужиться с признанием известной разницы в акцентах правил отрицательного и положительного вида. Важнее всего их сходство в том, что они задают определенный режим сосуществования.

¹ Ср. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности в истории культуры // «День знаний» в СПГУП 1 сентября 2005 Актовая лекция. http://guseinov.ru/conf/z_prav.html

За всякой культурой добрососедства стоит молчаливое признание того, что никто не хочет оставаться проигнорированным, состоя членом какого-либо устойчивого сообщества. Человек чувствует себя полноправным членом сообщества не только и не столько потому, что формально соблюдаются его права, но и потому, что ему оказываются элементарные знаки внимания. Трудно жить совершенно незамеченным, и поэтому устойчивость нормального сообщества как правило обеспечивается и положительным вниманием к его членам, общей атмосферой защищенности и солидарности. Для ощущения благополучия своего бытия одной неприкосновенности мало, пусть вначале человек и стремится построить свой дом как крепость. Парадоксальным образом, укрепленный замок рождает тревогу, а потому действительное благополучие всегда связывается с переживанием общности с теми, кого библейская традиция не случайно называет «ближними».

Таким образом, ЗПЭ, как гарантия общего благополучия, действует как комплекс нравственных усилий, которые с одной стороны, представляют собой воздержание от всякого вмешательства в сферу личных интересов индивидуума, а с другой – поддерживают атмосферу сопричастности тех, кто волею судеб оказался «по соседству».

Важнейшим свойством классического ЗПЭ является потенциальное расширение диапазона его возможного действия. Например. Исторически известна вариативность оценки пределов применимости обсуждаемого правила, во-первых, связанное с иррациональным по характеру, но универсальным по действию делением людей на «своих» и «чужих». Чужие с куда большим трудом включаются в диапазон действия золотого правила, в особенности, если это тяжкие преступники. Законопослушному гражданину требуется еще совершить весьма нетривиальное нравственное усилие, чтобы поставить себя на место подобных лиц. С другой стороны, не существует никаких рациональных оснований для исключения какой-либо категории лиц из сферы действия ЗПЭ. Одновременно, правда, нет и безотказных рациональных аргументов, способных заставить кого бы то ни было из числа не желающих мысленно примерить на себя роль террориста или серийного убийцы..

Другим фактором расширения диапазона действия ЗПЭ выступает интуиция отрицания таких дурных действий и качеств других людей, которые прямо не воздействуют на окружающих. Тут стоило бы упомянуть хорошо известную в античности разновидность ЗПЭ, как раз сосредоточенную на такой фиксации отторгаемого в других в качестве основания для того, чтобы не делать ничего подобного самому².

Рассуждение о недопустимости какого-либо действия, которое вызывает отторжение другого субъекта можно было бы продолжить, задумавшись об особой разновидности нега-

² Питтак: «Что возмущает тебя в ближнем, того не делай сам» – Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, с. 93. Фалес, отвечая на вопрос: «Какая жизнь самая лучшая и справедливая?» – ответил: «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других» – Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. I, 37.

тивной реакции, которая провоцируется тем, что некто «другой» мог бы совершить определенный поступок, который наблюдателю кажется безусловно необходимым и, естественно, позитивным, однако не делает этого. По уже знакомой логике, такая реакция должна была бы обернуться для воображаемого наблюдателя требованием никогда не уклоняться от востребованного действия, которое в силах совершить именно он. М.М. Бахтин в этой связи выводит даже особое правило, называемое им алмазным, которое он мыслит как дополнение к классическому золотому правилу, в результате чего оно приобретает следующий вид: «Делай то, чего могли бы желать все, включая тебя, и чего не может сделать никто за исключением тебя»³.

Может показаться, что человеку, вооруженному таким «алмазным дополнением», становится ясной уже не только та или иная поведенческая норма, а едва ли не стезя жизни. В какой-то мере это справедливо, однако парадоксальным образом выявленная сила и смысловая насыщенность ЗПЭ дают основания говорить о неполноте ее классической формулы.

Существенным ограничением классической формулы ЗПЭ остается принцип реактивного усилия, в силу чего оно неспособно стать основанием целостной позитивной стратегии, которая задавала бы ориентиры и перспективу всей жизни⁴. Ведь характер усилий всегда опосредован отрицанием неадекватного поступка, в то время как проблема содержания жизни, взятая в целом, требует устойчивого основания в виде безотносительного позитивного жизненного интереса. Этот выявленный экзистенциальный интерес нуждается в удостоверении его принципиальной исполнимости, равно как и выработанная программа поведения должна быть утверждена в своей абсолютной положительной ценности, прожитой изнутри.

Если искомое надежное удостоверение не получено, то человек остается наедине с действительностью, отрицающей его экзистенциальный интерес через его же смертность, а также любую его программу действий через ее заведомую неполноту и неоконченность – известные признаки «неданности» истины. Все это вполне узнаваемая драма античного героя или философа, обреченного на мужество умирания и имеющего только одну возможность сохранить свое достоинство на фоне всеобщей изменчивости и текучести: строить свою жизнь вопреки ей, т.е. существовать в режиме пожизненного сопротивления храня тем самым верность идеальному образцу, которому никогда не суждено воплотиться. Сходный признак подлинности личностного существования, только избавленный от вечно бытующего

³ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. с.759.

⁴ Под реактивностью здесь подразумевается необходимость мысленного реагирования на внешний раздражитель, который выступает таким образом исходным звеном при формировании общей стратегии поведения. Для сравнения, Р.Г. Апресян определяет реактивность иначе, понимая ее как ответное действие, имеющее характер возмездия за преступление. На этом основании он отличает талион как норму реактивного поведения от ЗПЭ, которое при подобной трактовке лишено качества реактивности. См. Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов, 2000 <http://www.i-u.ru/biblio/archive/>

идеала и фактически сводящийся к сопротивлению конкретным обстоятельствам, был практически открыт заново Сартром и Камю.

По нашему мнению, евангельский вариант ЗПЭ может расцениваться как способ преодоления упомянутого ограничения классического ЗП, открывающий поэтому перспективу синтеза принципа добрососедства с идеей жизни как сквозной ценностной стратегии.

Прежде укажем на формальные основания, заставляющие отличать евангельскую максиму от классического ЗПЭ. Во-первых, традиционная формула также присутствует в каноне Нового завета, но она обозначает моральную норму, соблюдение которой является предварительным условием для принятия в христианское сообщество. Иначе говоря, если не усвоена классическая нравственная мудрость, то о христианстве думать еще рано. При этом предполагается, что соблюдение таковой доступно всякому нормальному человеку без сверхусилий, почему это и возможно предъявлять в качестве предварительного требования для будущих христиан. Что же касается формулы из Нагорной проповеди, то, во-первых, она адресована не всем слушающим, а только ученикам, т.е. избранным, которым «дано знать тайны Царства Божьего»; во-вторых она помещена в специфический контекст, где поучения Христа противопоставляются тому, что сказано древним, наконец исполнение этого правила связывается с задачей чрезвычайного характера, которая на первый взгляд выглядит неисполнимой. Так, в Мф. следующий непосредственно за этой формулой стих призывает войти «узкими вратами», а в Лк. она включена в череду явно чрезмерных по человеческим меркам поведенческих максим, следование которым объявляется условием усыновления Всевышнему, Который «благ к неблагодарным и злым» и Ему поэтому в этом милосердии надо уподобляться. Очевидна здесь связь с родственным и еще более невероятным призывом «будьте совершенны, как совершен Отец Ваш небесный» (Мф. 5. 48). В этой связи указания на позитивный характер Христова высказывания, которым якобы исчерпывается его специфика относительно классической формулы, выглядят явно несостоятельными на фоне уже предпринятого нами экскурса в историю толкования традиционного ЗПЭ.⁵

Изречение Христа воспроизводит логику ЗПЭ, где субъект поступка одновременно выступает его реципиентом. Но поскольку нормы добрососедства для Нагорной проповеди – давно пройденный этап, стоит предположить, что, вероятнее всего, его смысл следует искать в каком-то ином способе расположенности других к некоторому нравственному «Я».

Так, создается впечатление, что нас словно бы призывают помечтать о том, чего бы мы хотели от других сверх обычных и вполне будничных знаков расположения. «Я», даже озабоченное фактом собственного бытия, ищет не только и не столько приязни, обеспечиваю-

⁵ Ср. в этой связи изречение из книги Юбилеев: «...и поступай со всеми людьми так, как поступаешь с собой» (Юбилей 20:2 цит. по Sandt van de H., Flusser D. *The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*. Royal Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 2002, с. 159).

щей относительный уют, но, особенно при наличии этого минимального уюта, взыскует приятия себя в качестве неповторимо ценного носителя бытия. «Я» хочет быть персонально замеченным, причем не как индивид из ряда себе подобных, и даже не только как носитель ярких черт. Речь идет об удостоверении в безусловной ценности своего существования. Но такая ценность к тому же сама может быть признана и прожита только тогда, когда она является как непоколебимая и нерелятивизируемая. Но это в свою очередь должно было бы означать абсолютный характер ценности. Ведь если уж всерьез давать волю фантазии, то мне грезится признание меня как совершенно неповторимого и незаменимого, в самых дерзких мечтах я вижу себя любимым, что, может быть, в пределе и означает искомую незаменимость. Перед нами «размечтавшийся субъект», восхотевший, чтобы теньевые его стороны оставались незамеченными и даже прощались, а светлые – оценивались по достоинству, вернее даже превозносились. Человеческому «я» свойственно желать неограниченного снисхождения к себе и одновременно самых щедрых авансов, под которые в качестве гарантий оно способно предъявить лишь собственные благие намерения.

Самое удивительное, что Евангелие не опрокидывает этих эгоцентрических порывов, а скорее подогревает их. Нам словно говорят: «Ты хочешь всего этого, что ж, пусть так и будет. Но ведь ожидаемые тобою авансы столь же актуальны и для всех тех, кто, по-твоему желанию, должен был бы тебе их выдать. Твои мечты справедливы, – какое «я» выдержит самое себя, если не будет удостоверено в своей непреложной ценности другими. Осталось выяснить, кому первому начинать». И вот здесь «я» оказывается в «экзистенциальной ловушке»: привеченное в своих самых смелых грезах, не сможет защититься от услышанного голоса, который утверждает, что начинать следует с себя же. В самом деле, желающий быть принятым в своем высшем достоинстве, т.е. в качестве непреложной и непоколебимой ценности, не может отрицать, что аналогичные мечты владеют и всеми другими. И если его устремления признаны вполне правомочными, то не применимо ли то же самое и ко всем без исключения «другим»? А если так, то разве не каждое «я» отвечает в этом случае за мир своей мечты? Его, безусловно, можно отвергнуть, но это значит отвернуться от собственного «я» и его непреложной, абсолютной ценности. Однако этим еще не исчерпывается содержание «ловушки».

Возникает еще один вопрос: кто из участников нравственного действия, агент или реципиент, ближе к переживанию удостоверенности в собственной действительной и абсолютной ценности? И что может означать искомая удостоверенность? Несомненно, что тот, кому довелось испытать чувство собственной востребованности благодаря инициативе другого, получает щедрый и незабываемый дар, но одновременно такой человек попадает в своеобразную зависимость от дарителя, совершившего такое нетривиальное усилие. Это значит, что у реципиента подобного акта переживание собственного достоинства будет то пропадать, то

усиливаться в прямой зависимости от того, с какой частотой такие деяния будут инициироваться окружающими. То есть, парадоксальным образом, человек, которому суждено было пережить счастье собственной настоящей востребованности, рискует оказаться более уязвимым для ударов судьбы, чем тот, кто ничего подобного не испытывал. При этом речь идет не о большей ранимости как таковой, а о появлении нового уровня сомнений в собственной состоятельности, поскольку, единожды попав в этот новый мир подлинных ценностей, человек, скорее всего, не сможет его перечеркнуть, иначе невозможно говорить ни о чем действительно подлинном. Но тогда получается, что такой «счастливчик» обречен ожидать повторений, которые никто не может гарантировать. Следовательно, мир подлинного способен обернуться еще большими разочарованиями и даже страданием.

Но стоит нам рассмотреть ситуацию со стороны инициатора этого странного действия – удостоверить другого в его принципиальной личностной востребованности – и она уже не покажется нам столь безысходной. Во-первых, тот, кто оказался способен на такой поступок, не зависит ни от чего и ни от кого. С другой стороны тот, кто действительно способен был удостоверить своим деянием кого-либо в том, что этот человек бесконечно дорог сам по себе, также может быть охарактеризован как носитель абсолютно ценного бытия, поскольку каждый такой акт уникален, и следовательно, никем не может быть воспроизведен. Таким образом, положение активно действующего субъекта даже предпочтительнее: его собственная абсолютная ценность удостоверена характером его деяния и переживается ничуть не менее интенсивно (стоит предположить, что даже более); кроме того инициатор поступка все контролирует. Он может ничего не ждать, его инициатива не ограничена ничем, кроме собственной решимости и своих сил. Таким образом, внутренняя логика поучения Нагорной проповеди в отличие от классической формулы ЗПЭ, отправляется не от витального, а от экзистенциального личного интереса, который делается основанием этического усилия, утверждающего абсолютную ценность человека как личности. Главная проблема здесь кроется здесь не в структуре максимы, а в том, откуда может взяться такая установка и особенно, как возможно ее воплощение.

Когда говорится о незыблемой и незаменимой ценности человека, то под этим следует подразумевать, что речь идет не об идее, а о реальном, целостном и неизбывном переживании. Но как такое представление, а тем более пожелание может стать установкой простого смертного?

Ни в коем случае не претендуя на рассуждение в стиле очередного доказательства бытия Божия, мы, словно бы задним числом, в качестве комментария к уже состоявшемуся откровению, предполагаем, что установка абсолютного значения, обусловленная к тому же реальностью вечного переживания собственной состоятельности, может исходить от источника личностного характера, но безусловно превышающего масштаб и возможности смертного

существа. Одновременно она должна быть увязана хотя бы с гипотетической возможностью аналогичного переживания и человеком тоже, хотя, вероятно, на особенных условиях. Возможно, этим и объясняется, что столь невероятное по смыслу и условиям исполнения этическое правило помещено в уникальный контекст приблизившегося Царства Божьего и реальности победы над смертью для человека. Более того, как ни странно, но принятие евангельской формулы в качестве поведенческой стратегии выступает одним из условий приобщения к этой реальности.

Говоря языком, приближенным к образам и смыслам Нового завета, поведение в соответствии с евангельской формулой ЗПЭ, сумасбродное в очах даже высокой библейской мудрости, для Бога есть единственное, а потому и для тех, кто хочет существовать в контексте встречи Бога и человека во Христе, при всей своей невероятности, оно выглядит естественным. Делать навстречу другим те шаги, о которых только мечтаешь в отношении себя, которых, следовательно, можно никогда не дожидаться даже в ответ на уже совершенные собственные, по обычным, даже хорошо продуманным меркам **абсурдно**, но оказывается, что куда **абсурднее** существовать не делая их, поскольку в последнем случае нас ожидает релятивизация ценностного характера собственной жизни. Так, если Камю утверждает, что абсурд есть неизбежность, в которой надо иметь мужество находиться, то, соглашаясь с его открытием, приходится признать неминуемость абсурдных усилий для выявления собственного экзистенциального начала в человеке.

Разница с христианским благовестием здесь, пожалуй, только в том, что максима, подсказанная ученикам в Нагорной проповеди, открывает возможность преодолеть, казалось бы, непреодолимое – абсурд, который разочарованному во всякой форме теизма Камю видится не просто неизбежным, но и непреложным. Для него подлинно личностное создается вопреки абсурду, но в его же пределах. Личностное же христианина оборачивается возрастанием в преодолении абсурда, в конструировании иной богособразной реальности, противоположной абсурдному кошмару «других» (Сартр).

Нам мало, чтобы к нам относились по-человечески в типичных жизненных ситуациях, нам важно знать, что сами ситуации могут и должны быть иными, когда человек не преодолевает сопротивление внешней среды, продираясь в дебрях отчужденности к удовлетворенному личному интересу, а привлечен с самого начала, как потенциальный творец, как существо способное любить и быть любимым. Эта реальность строится без всяких предварительных условий, и ее основание только в том, что человек ее желает своей первоизданной устремленностью в Царство своего Небесного Отца.

Переживание собственной подлинной востребованности, означает внутреннюю связь с теми, кто воспринимает плоды моей жизни. Но само это восприятие совершается в недрах человеческого экзистенциального центра («сердца»), ведь только ему может быть адресовано

и им же воспринято по-настоящему отдающее действие. Такому творящему абсолютную ценность действию дорого каждое сердце, каждый иной, который способен принять и оценить его неповторимо личным образом. Не случайно формула евангельской этики поставлена в непосредственную связь с упоминавшимся выше перфекционистским призывом поверять собственную жизнь образу жизни Отца.

Если попытаться дать содержательную характеристику тем «абсурдным» усилиям, которые могут служить удостоверением непреходящей ценности человека, то она сведется к знакому принципу любви. В самом деле, удостоверить человека в том, что он бесконечно дорог и значит возлюбить.⁶ Разумеется, наполнение ключевого слова требует конкретизации, хотя бы уже в силу того, что правило любви к ближнему получает особенную интерпретацию в Новом завете.

Любовь к ближнему изначально есть выражение этики добрососедства, и Ницше был по своему прав, утверждая нетворческий и даже приземляющий характер любви к ближнему. Смущает в нем отсутствие или, по крайней мере, невыявленность начала, которое напоминало бы собой творческое действие, так как только оно и способно вызывать ощущение жизни как непрерывного обновления, увлекающего своего носителя собственной неисчерпаемостью и воспроизводимым смыслом. Парадоксально, но в любви к ближнему, казалось бы замешенной на привязанности к факту жизни, как раз живое начало редуцировано.

Чтобы человек оказался в состоянии изгнать из своей души «тоску бытия» нужна **любовь к дальнему**. Однако Ницше, открывший ее фактически заново, возможно, против своего намерения показал, что любовь к дальнему может превратиться в девиз раскрепощения витальности и, как следствие, саморазрушения.

Если абсолютизированная любовь к ближнему может повести к поверхностному и даже филистерски пошлomu культу благополучия, то односторонняя любовь к дальнему чревата истерическим эгоцентризмом. Любовь к ближнему часто означает слепую приверженность банальной идее, но и самозабвенное увлечение обновлением реальности может быть свидетельством еще более опасной слепоты. Любовь к ближнему подавляет, но в ней нет пафоса разрушения. Любовь к дальнему возвышает, но ее героика как раз нередко предполагает деструктивное усилие.

Может показаться, что мы одновременно обсуждаем различные представления о дальнем, которое у Ницше является как желаемое, а в Евангелии – как чуждое и даже отталкивающее. Однако при всей внешней разнице можно усмотреть и нечто родственное: в обоих

⁶ Ср.: «...человек, которого полюбили, делается тем, чем он, может, никогда и не был. Он получает качество вечности. Габриэль Марсель говорит: сказать кому-нибудь: **я тебя люблю** – то же самое, что ему – или ей – сказать: **ты никогда не умрешь**». – Антоний, митр. Сурожский. О встрече, Клин, Христианская жизнь, 2000, с.223.

случаях речь идет о том, что не вмещается в привычный жизненный контекст, который в свою очередь нуждается в расширении. Только у Ницше речь идет о некоем ином начале жизни, которое позволяет покинуть область, где правит подавляющая любовь к ближнему, в то время как Евангелие возвращает любви к ближнему полноценный смысл любви за счет преодоления всякого отчужденно дальнего. Иначе говоря, евангельская любовь старается преодолеть и унылую данность ближнего и отчужденность дальнего, превращая собственно этическое деяние в непрерывный дар всякому другому его самого же в качестве незыблемой ценности.

Фактически декларируемый синтез покоится на парадоксальном совмещении вполне доктринализуемого содержания притчевого по преимуществу повествования Нового завета с той его стороной, которая никак не переводится на рациональный язык, но выступает при этом мистическим основанием базовых этических начал. Речь идет о соединении человеческого экзистенциального интереса с божественным совершенством, равно как и предельной перфекционистской ориентированности человеческой жизни, которая может получить свое осуществление на основании особой заинтересованности Творца, выраженной присутствием богочеловеческой личности Христа. Эта мистика сопричастности выступает и источником сил для описанной выше стратегии поведения. В этой связи уместно вспомнить дальновидное указание А. Швейцера о мистическом основании всякой жизнеспособной этики⁷.

⁷ Швейцер А. Культура и этика / Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., Республика, 1992, сс. 217-218.