

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

21 февраля 2012 – 15:00



**А.В. Прокофьев**

### **Специфика евангельской формулы золотого правила нравственности**

**Содоклад**

#### **О классической формулировке ЗПН**

Она характеризуется в материалах к докладу Д.Г. как императив невреждения и добрососедства, или как двойное требование не вмешиваться в сферу личных интересов и поддерживать атмосферу сопричастности с теми, кто оказался с нами в едином коммуникативном пространстве. Однако мне кажется существенным, что ЗПН по самой своей формулировке, вне евангельского или иного контекста, является также императивом инициативной и жертвенной помощи в ситуациях различного рода нужды. В этом своем выражении оно не связано с признанием другого в социальном пространстве (и предупредительностью, которая его обеспечивает), а также выходит за пределы соблюдения неприкосновенности другого. Почему мне кажется важным на это сразу же указать? Поскольку осуществление такой помощи не сопряжено в обязательном порядке со стремлением вникать в тотальную уникальность личности другого человека, целостно принимать эту уникальность и отвечать за нее, а также со способностью превозносить светлые и не видеть темные стороны другого. Отсутствие в материалах ссылок на это измерение создает преувеличенный контраст между евангельским и внеевангельским контекстами ЗПН. Во всяком случае, принимая во внимание это измерение, было бы гораздо сложнее утверждать, что вне специфического евангельского контекста «безусловная ценность существования» другого золотым правилом не удостоверяется и не признается.

#### **О потенциале расширения сферы действия классического ЗПН**

В материалах доклада обозначено два основных направления расширения.

Во-первых: преодоление разграничения «свои»–«чужие»? Сразу же возникает вопрос: разве это преодоление изначально не заложено в самой формулировке ЗПН? Если другой из ЗП – это любой человек, то разграничение «свои»–«чужие» в нем уже отсутствует. ЗПН опирается на идею фундаментального этического равенства между людьми. Именно отсутствие оговорок про «своих» (друзей, например, или единоплеменников) и «чужих» позволяет исследователям истории морального сознания фиксировать момент появления ЗП.

Для расшифровки тезиса можно попытаться оттолкнуться от предложенной автором иллюстрации. Она касается отношения к преступникам, проявляющим особую жестокость. Вероятно, имеется в виду проблема наказания преступника в свете его соответствия или несоответствия ЗПН. В духе: «А если бы *ты* стал вором или убийцей, хотел бы ты понести тяжелое наказание?» Если нет – то наказание неоправданно, а тот кто его осуществляет превращает преступника в «чужака». Однако в случае наказания преступник не обязательно выступает как «чу-

жой», то есть как исключенный из числа лиц, наделенных достоинством (ценностью, а не ценой), или же как человек второго сорта. Он выступает, как лицо, совершившее сознательный выбор, взывающий к реакции других людей. Какие-то реакции будут свидетельствовать о том, что он исключен, какие-то, что нет. И вполне возможно, что, следуя за Кантом и Гегелем, именно пропорциональное наказание выступает способом демонстрации того, что преступник – это по-настоящему уважаемый, а значит не «чужой», человек. И разумный преступник должен был бы не просто желать, но и требовать такого наказания.

Вообще вопрос о соответствии практики наказания ЗПН очень непрост. Поскольку преступник мог бы сказать, что он не хочет подвергаться лишениям (или столь тяжким лишениям), а негодующий внешний наблюдатель мог бы заявить, что если бы он совершил такое, он хотел бы, чтобы его разорвали на части (последнее может быть сказано вполне искренне). В этом случае сказывается неопределенность самого правила в силу его неизбежной соотнесенности с этическими убеждениями, применяющих его лиц. А эти убеждения могут быть разными. Сказывается и то, что ЗПН, успешно ориентирующее инициативные деяния, в реактивных случаях оставляет нас в определенной растерянности. Однако мое основное соображение состоит в том, что здесь обсуждается, скорее, проблематика прояснения механизмов применения ЗПН, а не его расширение.

Во-вторых, в качестве расширения приведена формула «чего в других не любишь, того и сам не делай». Это, действительно, расширение по сравнению с формулой «поступай так, как хотел бы, чтобы другие поступали с тобой». Но является ли смысловым центром этого расширения именно появление возможности осуждать (оценивать) те свои действия, которые не затрагивают интересы других людей? Можно, конечно, привести пример такого рода – если у тебя вызывает отвращение вид пьяницы, то не пей сам, несмотря на то, что пьяница не причиняет вреда никому, кроме самого себя. Однако я думаю, что этот аспект имеет маргинальное значение для теории морали. Гораздо важнее другая сторона. Центральный смысл этой формулы, на мой взгляд, связан с тем, что в ней нет мысленного обращения действия другого человека на себя. А действие при этом может быть не только недостойным (то есть разрушительным исключительно для самого деятеля, как, например, пьянство или нечистоплотность), но и прямо влияющим на окружающих, то есть вредящим, хотя и не мне. По следующему принципу: если я помню, что, глядя со стороны, я осуждал определенное действие, то мне нельзя превращаться в инициатора подобных действий.

По отношению к каким практическим контекстам это правило важно? На мой взгляд, оно принимает на себя основную нагрузку в тех случаях, когда человеку по структурным причинам оказывается трудно представить себе смену мест с другими людьми. Скажем, логика ЗПН такова: ты бьешь того, кто тебя слабее, а каково было бы тебе, если бы пришел настоящий амбал и тебя избил. Разве ты хочешь, чтобы он так себя повел? Нет, так и сам не бей. А логика правила «чего не любишь в других, сам не делай» иная: вот смотри, кто-то бьет слабого, и ты говоришь, что это нехорошо. Значит, если в тебе есть что-то такое, что подталкивает к избитию слабых (неконтролируемый гнев, стремление почувствовать власть над другим и т.д.), сдерживай себя, поскольку ты же знаешь, как это выглядит со стороны. К кому обращено это рассуждение? Именно к тем, кто воспринимает смену мест как маловероятную. Например, я сам такой амбал, что у меня нет реальных соперников. Или, скажем, я мужчина в патриархатном обществе. Я уверен, что со мной всего этого не сделают. А идеальное моделирование перевернутых миров или сравнение с другими формами дискриминации, по которым и я мог бы пострадать, меня не трогает. Но *может быть*, я чувствую моральное неудобство как внешний наблюдатель семей-

ного насилия. То есть эта формулировка близка к рассуждению Юма о том, то что, если, не имея интереса, находясь вне ситуации, ты осуждаешь что-то, то каким бы слабым ни было это осуждение в сравнении с твоими искушениями во всех похожих случаях, где ты уже являешься участником и имеешь личную заинтересованность, будь добр вспомнить свое осуждение и действовать в соответствии с ним. Близко это и к незаинтересованному наблюдателю Смита. Но есть ли это версия ЗПН – для меня большой вопрос.

Дальнейшим шагом этой линии расширения выступает так называемое «алмазное правило». Я не совсем понимаю его вывод, предложенный в материалах к докладу, и совсем не понимаю практических контекстов. Относительно вывода. Правило «не делай того, что осуждаешь в другом» переводится в позитивную форму «делай то, что в другом приветствуешь», и в этой связи возникает формулировка «Делай то, чего могли бы желать все, включая тебя, и чего не может сделать никто за исключением тебя». Откуда возникает сочетание «никто за исключением тебя»? И главное, какую роль оно играет? То есть уже о практических контекстах. Из тех примеров, которые приводил когда-то на лекции 2005 г. Михаил Эпштейн, мне показалось, что правило недостаточно определено в практическом отношении, а то и вовсе сомнительно. У него фигурировал приоритет написания философских текстов (где он талант и таких талантов немного) над другими мелкими добрыми делами (которые сделать может каждый). Звучало, на мой взгляд, неубедительно. Здесь примеров нет, и я не знаю, какие можно было бы привести. Но пусть сюжет будет такой: в принципе спасти тонущего может любой, кто рядом со мной стоит на пляже. Должен ли это сделать я или пусть сделает кто-то другой? Другие формально имеются, то есть могут, но я не знаю, есть ли у них решимость броситься в воду, есть ли у них достаточно умений, не станет ли кому-то из них плохо в ходе спасательной операции и он вынужден будет вернуться на берег и т.д. Сомневаясь в их возможностях, я понимаю, что спасение является и моей обязанностью. Если это и есть ситуация, где «никто за исключением тебя», то надо понять, какие случаи морального выбора выходят за ее пределы? Если таких нет, то «никто за исключением тебя» просто лишняя фраза.

Я понимаю интерес к этой формулировке докладчика. Она выводит на уникальность жизненного пути каждого человека, на его «единственность», но не понимаю, как применять «алмазное правило» в качестве практического принципа.

### **Об ограниченности классической формулировки ЗПН**

Если я правильно понял, то она состоит в том, что применением классического ЗПН не намечается вся «жизненная стезя» человека. А почему определение полной жизненной стези должно быть связано с ЗПН? Вообще понятие «стезя» может оказаться чем-то слишком личным, интимным для морали, говорящей на языке универсальных предписаний, а также слишком широким, поскольку мораль не представляет собой единственной сферы индивидуально значимой самореализации.

В тексте аргумент, связанный со «стезей», оказывается связан также с утверждением, что классическое ЗПН не дает человеку, который ему следует, «безотносительного жизненного интереса» и «абсолютной положительной ценности». В самой своей формулировке – пожалуй, поскольку ЗПН лишь ситуативно-техническое, ориентирующее поступок правило, а не прямая декларация ценностей. Оно не отвечает на вопрос о том, почему в качестве деятеля надо опираться на желания, возникающие у тебя в качестве объекта чужих воздействий. Однако эта техническая формулировка возникает как ответ на вопрос, а чем я лучше других, чтобы ко мне относились иначе, чем я к ним отношусь? В чем основа моей исключительности? И так как оснований

для подобной исключительности нет, то и следует поступать в соответствии с ЗПН. Другими словами – за этой технической формулировкой имплицитно стоит посылка равного человеческого достоинства. Соблюдение достоинства и уважение к другому человеку и есть «безотносительный жизненный интерес», «абсолютная положительная ценность». И у них нет обязательной связи с евангельским контекстом ЗПН.

В противном случае, «безотносительный интерес» и «абсолютная положительная ценность» – это что-то выходящее за общий смысл этих слов, какая-то особая их конкретизация. По тексту материалов к докладу видно, что так оно и есть. Безотносительный жизненный интерес есть в нем лишь тот, который формирует «жизнь как сквозную стратегию». На это могу лишь повторить свое мнение о том, что исполнение моральных требований не может решать подобных задач, что человеческая жизнь наполняется разным содержанием, в котором любая из трактовок ЗПН будет задавать лишь определенную часть.

### **О двух формулировках ЗПН в новозаветном каноне**

В материалах к докладу присутствует тезис, что классическая формулировка ЗПН в «новозаветном каноне» – это моральный минимум добрососедства, а наряду с ней есть собственно христианская формулировка, «формула из Нагорной проповеди», которая 1) является моральным максимумом, 2) обращена не к каждому, а к ученикам Христа, 3) универсализует желание быть любимым. ЗПН-минимум выступает в качестве нравственного теста для допуска в христианскую общину, ЗПН-максимум указывает на перспективу бесконечного совершенствования христианина. У меня возникает вопрос текстуального свойства: где в Евангелиях классическое нормативное содержание, а где – собственно христианское? Оба евангельских фрагмента, содержащих ЗПН, один из Нагорной проповеди, другой из Проповеди на равнине обсуждаются докладчиком как проявление собственно христианского отношения к другому человеку. Докладчик не приводит текстов Евангелия, где ЗПН фигурирует в значении нравственного минимума. Если предположить, что рассуждение о двух формулировках опирается на идею наследования по отношению к ветхозаветной литературе, то следует иметь в виду, что в Ветхом Завете ЗПН присутствует в довольно смутном, неэсплицированном виде. Значит, мы находимся не в области соотнесения разных формулировок, а в области создания интерпретаций одной той же формулировки.

Если я правильно понимаю ситуацию, то в истории христианской этики две интерпретации ЗПН (как минимума и как максимума) существовали параллельно. Один и тот же фрагмент из Нагорной проповеди рассматривался и как естественный закон, доступный, в том числе, и язычникам (вероятно, начиная с Оригена), и как выражение сугубо христианской нравственности, построенной на основе двойственной заповеди любви (вероятно, начиная с Августина). Когда и где происходит соединение двух этих пониманий в единую концепцию, сказать не могу. Однако можно ли «вчитать» такое соединение разных интерпретаций в собственно Евангельский текст? Большой вопрос. Во всяком случае, для этого требуются дополнительные усилия. В этой работе они не предприняты. Усилия такого рода, предпринятые Джеффри Уотлсом, который говорит не о двух, а о трех уровнях интерпретации ЗПН, смешанных в учении Иисуса (ЗПН благоразумия, ЗПН любви между ближними и ЗПН любви отца (в порядке имитации)), на мой взгляд, оказываются не очень удачными<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Wattles J. The Golden Rule. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 67.

### Об универсализации установок «размечтавшегося субъекта»

Центральный момент концепции – это интерпретация евангельской этики в качестве универсализации в соответствии с логикой ЗПН ожиданий «размечтавшегося субъекта». Последнему свойственно желание, чтобы «теневые его стороны оставались незамеченными и даже прощались, а светлые – оценивались по достоинству, вернее даже превозносились», он жаждет «неограниченного снисхождения к себе и одновременно самых щедрых авансов». Если его упования не сбудутся – он не «выдержит самое себя». Однако эгоцентрист вынужден признать, что у других есть точно такие же упования, и он не может никак обосновать, почему к нему должны так отнестись, а он не должен. В этом суть экзистенциальной ловушки Евангелия. Так из ЗПН следует Заповедь любви. Далее к универсализации ожиданий «размечтавшегося субъекта» присоединяется тезис об уязвимости принимающего дар и неуязвимости дающего.

Стремление достичь «удостоверенности в собственной абсолютной ценности», несомненно, присутствует у человека, но является ли установка «размечтавшегося субъекта» ее адекватным выражением?

Во-первых, желание, чтобы каждый из окружающих его людей *не замечал* в нем теневого и *превозносил* светлое, сомнительно в качестве точки отсчета. Разве для человека, принявшего определенную систему нормативных координат (а раз речь идет о светлом и теновом, то он ее принял) мечтой является именно это? Чтобы не замечали и чтобы превозносили? Сомневаюсь. В лучшем случае, чтобы его ценили, несмотря на теновое, а также, чтобы теновое не закрывало от других светлое. Мне кажется, что из такой «мечтательной» установки вытекает некое перверсивное понимание христианской любви.

Во-вторых, «мечтательный субъект» грезит об *абсолютном личностном* «приятии» со стороны *каждого*: хочет чтобы все окружающие оценили его неповторимо личным образом, любовно погрузились в его уникальный духовный мир. Такое желание также выступает как сомнительная точка отчета для этики, базирующейся на ЗПН. Стремиться получить «это» от каждого не просто нереалистично, но и я бы даже сказал почти «промискуитетно». Неповторимо личным образом люди воспринимают друг друга лишь в избирательных или не избирательных, но все же исключительных отношениях. Левинасовское моральное взаимодействие двоих не может быть распространено на широкий круг субъектов, а если возникает такая претензия, то люди обрекают себя на имитационные формы его воспроизведения. Современная этика заботы специально обсуждает такие эффекты, неизбежно возникающие даже там, где требуются гораздо менее масштабные проявления уникально-личностного «приятия» другого. Повторюсь, по настоящему универсализуемо лишь нечто такое, что находится *между* добрососедством и любовным погружением в чужую личность.

Можно сказать, конечно, что это не более, чем мое субъективное мнение, которое не интерпретирует евангельскую этику, а лишь внешним образом относится к ней, и значит не имеет отношения к разговору об адекватном понимании роли ЗПН в Евангелии. Однако мое мнение тесно связано с некоторыми внутренними парадоксами милосердной любви и с разными интерпретациями этого явления, которые предложены христианскими мыслителями, претендующими на правильное понимание Евангелия. Два года назад я вынужденно, в связи с учебными задачами был вынужден погрузиться в литературу такого рода, в тексты Нигрена, Оутки, Вацека, Поста и др., и вынес из этого погружения ряд идей, создавших рамку восприятия сегодняшнего доклада. Мне представляется, что исследования агапической любви совершают примечательный круг, и причины появления этого круга не учитываются в рамках предложенной концепции.

Когда мы отвечаем на вопрос, какие из свойств ближнего являются основой христианской любви, решающим обстоятельством является то, что она часто сохраняется и осуществляется вопреки наличному духовному состоянию и характеру поступков ее предмета (другого человека). Можно сказать, что в рамках этики, ориентированной на милосердную любовь, от морального субъекта требуется последовательно аннулировать значение тех качеств другого человека, которые способны внушать как ненависть и презрение, так и уважение и привязанность. Враг, хам, опустившийся человек – вот предметы любви, демонстрирующие наиболее ярко ее специфику в качестве, говоря словами П.Рикёра, неэквивалентного императива. В этой связи возникает закономерный вопрос: что обнаруживается в пределе аннулирования качеств ближнего, вызывающих в рамках логики эквивалентности одобрение и осуждение? Как известно, Андрес Нигрен предположил, что не остается ничего, что любовь не отвечает на заложенную в ее объекте ценность, а наделяет ею объект любви, являвшийся до этого момента своего рода аксиологическим нулем. Нигрен придал милосердной любви черты абсолютной «немотивированности», «безразличия к ценности» объекта, и был вынужден признать ее в этой связи исключительно божественным свойством<sup>2</sup>. Если снять теологическое содержание позиции Нигрена и оставить сугубо этическое, то любовь к ближнему возникает исключительно как ответ на внутреннюю потребность любящего выплеснуть вовне избыток духовных и физических сил.

Однако необходимо признать, что при этом теряется некоторый исходный и универсальный смысл слова «любовь». Любовь предполагает, что любимый стал таковым не случайно, что это именно он «притягивает» любящего, что он сам выступает как источник привязанности и основа для возникновения озабоченности его существованием. Предположение о том, что абсолютно «немотивированная» любовь в духе Нигрена вообще не является любовью, привело других теологов и христианских этиков, например, Джина Оутку, к определению милосердной любви как «*равного внимания*» к ближним, порожденного признанием «равного достоинства» каждого из них<sup>3</sup>. В каждом человеке есть искра Божья, каждый есть творение и дитя Создателя, каждый несет в себе в связи с этим неунничтожимую потенцию совершенства. Значение всего прочего аннулируется. В этом случае любящего, без сомнения, мотивирует нечто присутствующее в самом любимом. Однако, это «нечто» в наименьшей степени связано с его специфичностью, с его личностной уникальностью. Любовь возникает не на основе того, что делает данного человека данным человеком. И это еще одно искажение смысла слова «любовь».

Те, кто осознают это, критикуют Оутку, но сталкиваются с проблемой универсализации любовной установки (именно установки, а не деятельного самопожертвования в отношении врага или дегенерата). Начало этого движения присутствует у Эдварда Вацека, который вменяет Оутке пренебрежение различием между личностями, говорит о преференциальном характере христианской любви и о том, что ее смысл в некоторых отношениях лучше передается понятием «филия», а не понятием «агапе»<sup>4</sup>. В развернутом виде – у Стивена Поста, для которого христианская любовь реализуется в пристрастных отношениях типа дружеских или семейных, а также в распространении таких отношений на некоторых чужаков<sup>5</sup>. Наверное, для Бога возможно проявлять любовную пристрастность к каждому человеку, то есть быть связанным избирательными, или *исключительными*, отношениями со всеми *без исключения*, но в человеческом мире это чревато фальшью и отчаянием.

<sup>2</sup> См.: Nygren A. Eros and Agape. N.Y.: Harper and Row, 1969.

<sup>3</sup> См.: Outka G. Agape. New Haven: Yale University Press, 1976.

<sup>4</sup> См.: Vacek E.C. Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics. Washington: Georgetown University Press, 1996.

<sup>5</sup> См.: Post S.G. A Theory of Agape: On the Meaning of Christian Love. Lewisburg: Bucknell University Press, 1990.

На мой взгляд, в рассуждении об универсализации упований «мечтательного субъекта» не учитывается то обстоятельство, что при наличии равного отношения ко всем, не может быть полноценного проникновения в уникальный мир другого, а наличие такого проникновения предполагает, что отношение к другому является пристрастным и исключительным, то есть неравным. Не учитывается, в том смысле, что не предпринимается попытка откликнуться на этот (как показывает мой экскурс – внутренний) парадокс христианской этики. Я то думаю, что позитивного ответа на него вообще быть не может. Любовь не универсализуема, а универсализуемо лишь уважение, которое может требовать некоторую, довольно ограниченную степень уникально-личностного признания, как, например, в концепции уважения С.Даруолла, но не более того<sup>6</sup>.

### **О заключительных тезисах**

Соотнесение христианской (евангельской) этики с этикой Камю. А. Формально – абсурдность мира и абсурдность правила – несколько разные абсурды. Б. Абсурдность действия по ЗПН есть абсурдность лишь с точки зрения некой сугубо прагматической рациональности, отождествляющий неабсурдное поведение с получением наибольшей выгоды в материальном отношении или в отношении общественного признания. Однако уж слишком многие мыслители отождествляли это правило (или некоторые его производные) с проявлением самого что ни на есть непротиворечивого разума. Соответственно требуется подтверждение абсурдности поведения по ЗПН и специальное обсуждение ее сопоставимости с другими представлениями об абсурде и абсурдности.

Этика любви к ближнему и этика любви к дальнему у Ницше и в христианстве. В материалах к выступлению содержится тезис: «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». Мы знаем, что у Ницше любовь к дальнему – это любовь к призракам и идеалам. Там все ясно: если я руководствуюсь такой любовью в своих отношениях с другим человеком, то мои действия прямо направлены на то, чтобы он радикально, качественно изменился, преодолел в себе «человеческое, слишком человеческое» (можно сказать, чтобы он преодолел свою «унылую данность»). Если нет надежды на то, что он изменится, то он достоин лишь аннигиляции («падающего толкни»).

В отношении евангельской этики, в отличие от этики Ницше, присутствие императива преодоления «унылой данности» другого человека требует доказательств. Если такие доказательства имеются, то требуется прояснение алгоритмов исполнения. Что я (как любящий) призван делать, чтобы «унылая данность» любимого исчезла? Утверждение незыблемой ценности другого, выступающее в качестве дара ему, само по себе таким действием не является. Как и почему оно меняет другого человека? Другими словами, здесь остается очевидная недосказанность.

---

<sup>6</sup> См: Darwall S. The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability. Cambridge: Harvard University Press, 2006.