

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 7

Москва
2006

Содержание

ЭТИКА В КУЛЬТУРЕ

<i>К.А. Свасьян</i> Науки о духе: без науки и духа. Попытка анамнеза	3
<i>С.Н. Земляной</i> Трагическое видение – эссеистика – философия в духовном опыте молодого Георга Лукача	25

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Р.Г. Апресян</i> «Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему»	62
<i>Ю.Н. Давыдов</i> Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой	83
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> От Киносарга к Портику	110

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>П. Чичовачки</i> Призрачное здание «истинной морали» Канта	127
<i>А.Г. Мясников</i> Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи	148

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>О.П. Зубец</i> О гордости	171
---------------------------------------	-----

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

<i>А.В. Прокофьев</i> «Плюрализация успеха»: проблемы и парадоксы	196
Об авторах	215

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

Р.Г. Апресян

«Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему»*

«Не противься злему» – одна из ключевых заповедей Иисуса, провозглашенных в Нагорной проповеди, как она излагается в Евангелии от Матфея (Мф. 5, 39). Эта заповедь существенным образом представляет христианское учение, поэтому хотя слова о непротивлении злу не встречаются в других Евангелиях, эта заповедь, несомненно, органична им, и сопоставление их нормативных контекстов только подтверждает это. Содержание этой заповеди наиболее близким образом отражено в некоторых апостольских посланиях: «Никому не воздавайте злом за зло» (Рим. 12, 17) и аналогичных, без универсализующего дополнения «никому» (1 Фес. 5, 15; 1 Петр. 3, 9). Внутренний этический смысл этой заповеди и ее ближайший нормативный контекст как в Нагорной проповеди, хотя и неявно, так и у апостолов, особенно явно у Павла, показывают ее непосредственное сопряжение с Заповедью любви, и тем самым во многом разъясняют ее.

Правда, *во многом* еще не значит, что *во всем*. Именно во многом, а не во всем заповедь «Не противься злему» разъясняется Заповедью любви. Формула «Не противься злему» безапелляционна, однако лишь в определенном смысле она однозначна, универсальна и абсолютна. И поскольку в определенном, то, значит, ограниченно однозначно и универсальна и, следовательно, не абсолютна. Пределы этой ограниченности подлежат прояснению, которое возможно посредством, во-первых, анализа ближайших нормативных контекстов заповеди, канонизированных отсылок к параллельным местам в Биб-

* Статья написана в рамках исследования по гранту РГНФ № 04-03-00177а.

лии и реконструкции метанормативной основы заповеди, т.е. нормативного содержания христианской этики во всей ее полноте, и, во-вторых, анализа социально-этического и морально-философского смысла заповеди в более широком, трансхристианском контексте.

Этот анализ имеет отнюдь не только исторический, историко-нравственный интерес. *Этика непротivления* никогда не была и не могла быть доминирующей даже в христианской культуре. Но у нее всегда были свои сторонники, активно проявлявшие себя как в теории, так и на практике. В новое время этика непротivления получила значительное и наиболее яркое развитие в учении Л.Н.Толстого о *непротivлении злу насилieм*. Заповедь непротivления злу (насилieм) Толстой считал важнейшей в христианстве, с наибольшей полнотой выражающей основополагающую — заповедь любви. И не просто важнейшей, но связующей все учение Иисуса в одно целое. Л.Н.Толстой¹, чьи философские работы распространялись по всему миру, может быть, даже быстрее, чем его художественные произведения, оказал несомненное воздействие на таких учителей философии ненасилia — лидеров ненасильственного движения новейшего времени, как М.Ганди и М.Л.Кинг, а также многих современных приверженцев принципа ненасилia.

В широком нормативном контексте содержание заповеди «Не противься злumu» отнюдь не безусловна. Это важно осознавать, потому что в философско-этическом плане безусловное признание заповеди «Не противься злumu» в качестве основополагающей как правило оказывается соединенным с моральным идеализмом (утопизмом) и этическим абсолютизмом. Смысл идеализма и абсолютизма в этике двойствен. В познавательном отношении они и интересны, и ценны, поскольку задают методологически целесообразные рамки для анализа феномена морали в его чистоте, однако в практическом отношении они не всегда плодотворны.

* * *

В Нагорной проповеди, как она приводится в Евангелии от Матфея, заповедь «Не противься злumu» сформулирована в прямой оппозиции талиону: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злumu» (Мф. 5, 38–39), и далее следуют заповеди терпения, кротости, снисхождения, щедрости, великодушия. Иисус развивает здесь нормативное мышление, сформировавшееся еще в Книге Левита и развитую в Притчах Соломоновых. Это

мышление, согласно которому силе и гневливости следует в первую очередь противопоставлять прощение и милосердие. Иисус не был первым, выдвинувшим аргументы против талиона, как не был первым в провозглашении заповеди любви. Собственно говоря, и правило талиона было призвано обуздать естественную гневливость обиженных и пострадавших и ввести определенную меру, т.е. ограничение на ответное зло. Если обычаем кровной мести предписывал отмщение даже тогда, когда прошел гнев, — правило талиона указывало на то, что сколь ни велик был гнев, ответное действие на нанесенный ущерб и преступление должно быть соразмерным, совершенным по правилу, т.е. обоснованно и оправданно. Именно в противовес мщению и злобливости провозглашается в Пятикнижии и заповедь любви: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19, 18). В Пятикнижии, как и в Книге Бытия, мы находим наиболее суровые конкретизации талиона: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21, 24–26), «не берите выкупа за душу убийцы, который повинен смерти, но его должно предать смерти» (Числ. 35, 31). И вместе с тем в Пятикнижии же, наряду с детализацией действий по принципу талиона, *рекомендуется* и другой принцип реакции на чужие обиды — снисходительное прощение.

Более настойчиво этот подход развивается в Книге Притчей Соломоновых, этика которой определенно выходит за рамки, задаваемые принципом воздаяния. Более того, в отношении к талиону Соломон занимал позицию, очень близкую Иисусовой. Соломон отвергает неременную необходимость безусловно равного возмездия: «Не говори: “как он поступил со мною, так и я поступлю с ним, воздам человеку по делам его”» (Притч. 24, 29). И хотя он ничего прямо не противопоставляет отвергаемому талиону, из духа его наставлений ясно, что поступки должны быть снисходительными, милосердными и, стало быть, праведными. Так поступающего ждет награда: «Благодарительная душа будет насыщена; и кто напоет других, тот и сам напоен будет» (Притч. 11, 25); — разумеется, награда, исходящая от Господа. В обещании награды от Господа утверждается абсолютный, а не пруденциально-корыстный смысл благого действия. В предположении, что подлинная награда за доброе действие приходит не от ближнего, благодарного или хитрого, а от Господа и, значит, не непосредственно и не в материальной форме, отчетливо просматривается не высказанная еще идея о том, что добродетель сама себе награда. Однако эти наставления не передают полностью нравственное мирозерца-

ние Соломона. Наряду со сказанным, и отнюдь не между прочим, указывается: «Не ссорься с человеком без причины, когда он не сделал зла тебе» (Притч. 3, 30), очевидно, в предположении, что обида и вред, нанесенные другим, оправдывают противостояние, и, по-видимому, ответное зло, если принять во внимание содержание предыдущего стиха: «Не замышляй против ближнего твоего зла» (Притч. 3, 29).

Несомненно, христианская этика терпения, прощения и милосердия явилась результатом той эволюции, которая уже произошла в моральном мышлении и учениях Пророков. Однако Иисус радикализует свою оппозицию талиону, во-первых, решительно отвергая саму возможность личного возмездия и, во-вторых, противопоставляя талиону непротivление. Его этику отличает от этики Ветхого Завета однозначное неприятие талиона как пусть и ограниченного, упорядоченного, но проявления силы. Заповедью непротivления злу опосредованы заповеди терпения, кротости, снисхождения, прощения, любви, в том числе любви к врагам др. Если сопоставить заповедь непротivления злу с более широким контекстом Нагорной проповеди, то легко увидеть, что она сочетается с провозглашаемым блаженством изгоняемых за правду и поносимых за веру (Мф. 5, 10–11).

В заповеди «Не противься злему» есть и другая, не проговоренная и оттого неявная нормативная оппозиция, впрочем, очевидная в контексте сопоставления ветхозаветной и новозаветной этик по модели, заданной самим Иисусом: «Вы слышали... — а Я говорю вам». Эта, провозглашаемая Иисусом заповедь фактически не только противопоставляется правилу талиона, но и сопоставляется с другим требованием, фундаментальным для этики воздаяния — требованию благодарности. Ветхозаветное сознание чрезвычайно озабочено неблагодарностью, точнее черной неблагодарностью, выражающейся в причинении зла в ответ на сделанное добро. В прямом виде предостережение против зла в ответ на добро высказывается в Книге притч Соломоновых: «Кто за добро воздаст злом, от дома того не отойдет зло» (Притч. 17, 13), однако в косвенной форме — нарратива, сетования или оценки — в разных книгах Ветхого Завета, начиная с Книги Бытия: «Еще не далеко отошли они от города, как Иосиф сказал начальнику дома своего: ступай, догоняй этих людей и, когда догонишь, скажи им: для чего вы заплатили злом за добро?» (Быт. 44, 4), а также в Псалмах: «[В]оздают мне злом за добро, сиротством душе моей» (Пс. 34, 12); «...[и] воздающие мне злом за добро враждуют против меня за то, что я следую добру» (Пс. 37, 21); «[З]а любовь мою они враждуют на меня, а я молюсь; воздают мне за добро злом, за любовь мою — ненавистью» (Пс. 108, 4–5).

В Книге пророка Иеремии это положение приводится к нормативному содержанию, правда не императивно, а дескриптивно выраженному, максимально приближенному к обсуждаемой Иисусовой заповеди: «Должно ли воздавать злом за добро? а они роют яму душе моей. Вспомни, что я стою пред лицом Твоим, чтобы говорить за них доброе, чтобы отвратить от них гнев Твой» (Иер. 18, 20). Этот случай тем более заслуживает внимания, что здесь как будто говорится не просто о возможности не отвечать злом на зло, причем двойное зло (зло в ответ на сделанное добро, т.е. черную неблагодарность), но о возможности добра в ответ на зло, что по степени самоотверженного милосердия идет дальше лишь непотворения злу. Впрочем, сразу вслед за этим стихом идут стихи, в полной мере восстанавливающие действительный нормативный контекст Ветхого Завета: «Итак, предай сыновей их голоду и подвергни их мечу; да будут жены их бездетными и вдовами, и мужья их да будут поражены смертью, и юноши их умерщвлены мечом на войне. Да будет слышен вопль из домов их, когда приведешь на них полки внезапно; ибо они роют яму, чтобы поймать меня, и тайно расставили сети для ног моих. Но Ты, Господи, знаешь все замыслы их против меня, чтобы умертвить меня; не прости неправды их и греха их не изгладь пред лицом Твоим; да будут они низвержены пред Тобою; поступи с ними во время гнева Твоего» (Иер. 18, 21–23).

Так что заповедь «Не противься злему» могла бы быть повозглашена и следующим образом: «Вы слышали, что сказано: не отвечай злом на добро. А Я говорю вам: не противься злему».

Из следующего за заповедью пояснения Иисуса: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5, 39–41), — вроде бы вытекает, что следует терпеть несправедливость и принимать страдания, однако по различным комментариям выясняется, что речь в этих стихах идет о том, как реагировать на оскорбление (не признавать же пощечину ударом, в самом деле)², на прилюдное пошлости и имущественного наказания судом, на подати, накладываемые правительством³. О том, что речь не идет об исключительных формах зла, подтверждается еще одним, здесь же даваемым наставлением: «Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Мф. 5, 42), — которое как таковое не могло не казаться естественным слушающим Иисуса (См.: Втор. 15, 8; Лев. 25, 35; Пс. 36, 26). Но вот смысл повторения его именно в этом месте

Нагорной проповеди, где говорится о непротивлении злу остается неясным, если не считать, что просьба о помощи или одолжении есть зло для просимого.

Заповедь непротивления злу дополнительно проясняется в следующей за нею заповедью любви к врагам: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф. 5, 43–44). Л.Н.Толстой обратил внимание на то, что смысл этой заповеди заключается в универсализации заповеди любви, расширения ее на всех людей. Ведь «[н]ельзя любить личных врагов. Но людей вражеского народа можно любить точно так же, как и своих»⁴. Не только в этой заповеди, но и всем духом Нагорной проповеди Иисус утверждает всеобщность своего учения. Он обращается к евреям, но проповедь его всеобща, что подтверждается не только заповедыванием любви к врагам, т.е. иноплеменникам, иноверцам, но и обращением к слушающим его не как к евреям — людям определенного народа, а как к людям мира, «соли земли»⁵. Косвенно об этом же Притча о добром самарянине, и хотя она рассказывает в ответ на вопрос о том, кто ближний, указывается в ней, что ближним может быть и тот, кого принято считать врагом.

Хотя Иисус говорит: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего», нигде в Ветхом Завете не встречается такого требования, да и не могло его быть на фоне традиционной практики непременно ненавистного отношения к врагам. Отношение к врагам описывалось и рекомендовалось иначе: «Не желай им мира и благополучия во все дни твои, во веки» (Втор. 23, 6), к чему добавляется рекомендация не вступать с ними в брачные отношения (Исх. 34, 16; Втор. 7, 3; Ез. 9, 12). Очевидно, что подобные рекомендации касались именно отношений с иноплеменниками, причем в условиях мирного сосуществования с ними. Фактически это были ограничения на степень сближения с иными народами. Лишь в этих условиях имели смысл наставления типа: «Если найдешь вола врага твоего, или осла его заблудившегося, приведи его к нему; если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею своею, то не оставляй его; развяжешь вместе с ним» (Исх. 23, 4–5). Принимая во внимание аналогичный стих другой книги: «Когда увидишь вола брата твоего или овцу его заблудившихся, не оставляй их, но возврати их брату твоему; если же не близко будет к тебе брат твой, или ты не знаешь его, то приberi их в дом свой, и пусть они будут у тебя, доколе брат твой не будет искать их, и тогда возврати ему их; так поступай и с

ослом его, так поступай с одеждой его, так поступай со всякою потерянною *вещью* брата твоего, которая будет им потеряна и которую ты найдешь; нельзя тебе уклоняться *от сего*. Когда увидишь осла брата твоего или вола его упавших на пути, не оставляй их, но подними их с ним вместе» (Втор. 22, 1–4), — можно сделать вывод, что и в древнейшие времена предполагалось, что в условиях мира к иноплеменнику следует относиться так же, как к сородичу, к врагу так же, как к ближнему. Одновременно рекомендуется дифференцированный подход к благочестивым и грешникам: первым следует делать добро, а последним — нет: «Давай благочестивому, и не помогай грешнику. Делай добро смиренному, и не давай нечестивому: запирай от него хлеб и не давай ему, чтобы он чрез то не превозмог тебя; ибо ты получил бы сугубое зло за все добро, которое сделал бы ему» (Сир. 12, 4–5). В Ветхом Завете есть множество стихов, описывающих как должное крайне жестокое и кровавое отношение к действительным врагам, т.е. неприятелю, агрессору, бунтовщикам.

Вместе с тем текст заповеди, провозглашаемой Иисусом в вышеприведенном стихе, показывает, что, призывая любить врагов, он имел в виду не только иноплеменников, но и тех, с кем человек оказывается в *активном* противостоянии, *активной* вражде. Именно об этом призыв к благожелательности и сердечному расположению в отношении проклинаящих, ненавидящих, обижаящих и гонящих. Ничего подобного в древнем законе, конечно, не найти. Но и в Евангелиях ничего не говорится о том, что делать в отношении разрушительного зла, не просто унижающего и несущего страдания, но представляющего реальную угрозу жизни, в особенности жизни близких и ближних. Надо ли и тогда не противиться?

Заповедь непротивления злу в видоизмененном виде — «Не воздавайте злом за зло» — и в предметно локальных контекстах воспроизводится, как выше отмечалось, апостолами — Петром и Павлом. Если всматриваться в сами формулы, в них есть содержательные отличия. Апостолы говорят определенно: за зло не воздавай злом, на основе чего определеннее же предполагается: воздавай добром. Иисусова заповедь «Не противься злему» сама по себе может восприниматься как указание непротивления вообще, и такие интерпретации исторически оказались возможными. Из общего контекста Нагорной проповеди и последовательности заповедей можно предположить, что «Не противься злему» означает: относись ко всем с любовью. Но все же именно такая формулировка заповеди, в особенности ретроспективно к ветхозаветным наставлениям, более перекликается с за-

претом на лично осуществляемое мщение: «Не говори: “я отплачу за зло”; предоставь Господу, и Он сохранит тебя» (Притч. 20, 22). К этому принципиально важному вопросу я вернусь чуть ниже.

Не воздавать злом за зло Петр призывает членов христианской общины – верующих, живущих среди язычников. Прежде всего Петр призывает их непосредственно обратиться к учению Господа, «возлюбить чистое словесное молоко», чтобы подготовить себя на основе этого *к спасению* (1 Петр. 2, 2), и для этого надо «отложить всякую злобу и всякое коварство, и лицемерие, и зависть, и всякое злословие» (1 Петр. 2, 2; также 1 Петр. 2, 16)⁶. Среди язычников (и по отношению к язычникам) надо вести себя добродетельно, «чтобы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя ваши добрые дела, прославили Бога в день посещения» (1 Петр. 2, 12). Иными словами, на злословие со стороны язычников следует отвечать добродетельно по отношению к язычникам. Далее проповедуется покорность «всякому человеческому начальству» во имя Господа (1 Петр. 2, 13) и доброе к нему отношение, «ибо такова есть воля Божья, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, – как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божьи» (1 Петр. 2, 15–16). Затем, после того, как даны наставления в добродетели для повседневной жизни, слугам наказывается повиновение господам, «не только добрым и кротким, но и суровым» (1 Петр. 2, 18), и примером здесь должен быть Иисус: «будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал...» (1 Петр. 2, 23). А женам заповедуется повиновение мужьям, которым, в свою очередь, – бережное отношение к женам. Наконец, после этих наставлений Петр, обращаясь к общине, призывает: «[Б]удьте все единомысленны, сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры», – и вот здесь: «[Н]е воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство; напротив, благословляйте, зная, что вы к тому призваны, чтобы наследовать благословение» (1 Петр. 2, 8–9). И вновь следуют предостережения против злословия, как и лукавства, и наставление: «уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и стремись к нему» (1 Петр. 2, 11), а также ободрение, что ревнителю доброго никто не станет делать зла, а страдание за правду ведет к блаженству (1 Петр. 2, 13–14).

Так же и Павел дважды высказывает заповедь «Никому не воздавайте злом за зло», обращаясь к членам христианских общин и формулируя правила христианской жизни. Именно говоря о том, какими должны быть отношения между *братьями*, Павел предостерегает против беззаконности, корыстолюбия, непокорности и наставляет в

миролюбии, братолюбии, благоприличии (1 Фес. 4, 6–12). Призывая к вразумлению бесчинных, утешению малодушных, поддержке слабых и долготерпению в отношении всех (1 Фес. 5, 14), Павел заключает: «Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло; но всегда ищите добра и друг другу и всем» (1 Фес. 5, 15). В «Послании к Римлянам» Павел говорит о том же – о братолюбии, искренности, почтительности, гостеприимстве, благочестии, соучастии (Рим. 12, 9–13; 14–16). Сказав же об отношениях внутри общины, он говорит о том, как надо вести себя с врагами верующих: «Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинаяте» (Рим. 12, 14) и заповедь непричинения ответного зла дается в качестве принципа как отношений к братьям, так и ко всем людям: «Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками» (Рим. 12, 17). Далее рекомендуется миролюбие, причем в сослагательной форме: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим. 12, 18), запрещается месть: «Не мстите за себя, возлюбленные...» (Рим. 12, 19) и в уже известных по Ветхому Завету словах утверждает доброту в отношении врагов: «[е]сли враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его...» (Рим. 12, 20). В следующей же главе Павел говорит о недопустимости противления властям, причем повиноваться надобно «не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13, 5), поскольку гражданские начальники – это Божьи слуги и их служение есть Божье служение. И потому «отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон» (Рим. 13, 7–8). Все это наставление обобщается в провозглашении заповеди любви, однозначно соотносенной с заповедью непротivления злу: «Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10).

Таким образом, и апостолы, вслед за Иисусом, утверждают заповедь непротivления в связи с наставлениями в добродетели, касающейся отношений определенного рода: а) между братьями по вере, б) к близким, в) к «требующим», накладывающим обязанности – служителям культа и людям Кесаря, т.е. языческим начальникам, г) к гонителям за веру, т.е. тоже людям при исполнении обязанностей. Подобно авторам Евангелий, апостолы ничего не говорят о том, как относиться к врагу в наиболее зловещем смысле этого слова – нападающему с оружием, иноземному агрессору или разбойнику. Что же, не сопротивляясь – молясь и кланяясь? Не исключено, что так. Ведь сказав о помощи, которая может потребоваться тем, кто являются нашими врагами (но, опять-таки, в состоянии не активного проти-

востояния, а мира), Павел добавляет: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 21). И это следует понимать в духе заповеди: «Не воздавай злом на зло»: отвечая на зло добром, ты побеждаешь его, не давая злу войти в душу свою.

Нередко в обсуждении этих вопросов и скептики, и специалисты по библейским текстам, и знатоки-христиане ссылаются на то, что сам Иисус своими действиями не раз показывал, что сопротивляться злу надо — сопротивляться добром и даже доброй силой. Здесь обычно приводится эпизод изгнания торгующих из Храма, причем ведь торговцы волов и овец и менялы были изгнаны с помощью тут же найденного бича, так же, как и животные (Ин. 2, 13–16). Нам известен один случай решительного сопротивления злу — это когда в момент появления стражников, пришедших арестовать Иисуса, один из его приближенных, по версии Иоанна, Петр, выхватил *свой меч* (у учеников Иисуса, как известно, было два меча (Лк. 22, 38) и, ударив одного из стражников, отсек ему ухо (Ин. 18, 10). Петра не схватили лишь потому, что Иисус своим прикосновением вернул стражнику ухо (Лк. 22, 51).

Однако по внутреннему смыслу новозаветной этики противление и возмездные действия Иисуса как Сына Человеческого не могут приниматься во внимание в одном нормативном пространстве с данными им заповедями. Даже если считать, как это было у Л.Н. Толстого, что Иисус был человеком, т.е. сыном человеческим в обычном смысле этого слова, а не Богом-Сыном, мы не можем игнорировать, что в самом Новом Завете, по которому мы и знаем христианскую (раннехристианскую этику), Иисус представлен как Мессия, как Бог, и этой фигурой задается особая этика, пересекающаяся с этикой заповедей, т.е. этикой, данной для людей, но не совпадающая с ней.

Новозаветная этика довела до логического предела ту нормативную тенденцию в ограничении меры и характера возмездия, расширении сферы прощительного, расширении круга милосердия и благотворительности и т.д., которая развивалась на протяжении тысячелетия и отразилась в различных текстах Ветхого Завета. Но эта нормативная последовательность стала возможной на основе принципиального изменения «области справедливости»⁷. Принято считать, что Библия обеспечивает нормативную полноту этики, задавая по преимуществу сферу справедливости и мирской этики Ветхим Заветом и сферу милосердия и этики спасения Новым Заветом (отраженные по крайней мере в учениях Бытия и Пятикнижия, с одной стороны, и учениях Пророков, с другой). Это так и не так, потому что и в ветхозаветной этике, точнее в этиках Ветхого Завета есть несо-

мненное место для милосердия и личного спасения, но и потому, что и новозаветная этика, точнее этики Нового Завета (отраженные по крайней мере в учениях Христа и в учениях апостолов) сохраняют место для справедливости, правда, выносят ее осуществление за рамки мира. Неоднократные отточия в вышеприводимых цитатах намеренно отодвигали до поры в тень настойчивые указания библейских авторов на то, что восстановление справедливости, а стало быть, и возмездие врагам — носителям зла — это удел не человека, а Бога. Поэтому Иисус мог войти в Храм и, схватив бич, опрокидывая столы меновщиков и скамьи продающих голубей вытолкать с выговором торговцев из Храма. И этот эпизод был сохранен составителями Библии без опаски противоречий, потому что Иисус как Сын Человеческий, как Мессия поступал по своему закону.

Этот способ нормативного мышления также был воспринят христианством из иудаизма. Уже во Второзаконии встречаем: «У Меня отмщение и воздаяние» (Втор. 32, 35), и об этом напоминает: «...будьте тверды, не бойтесь; вот Бог ваш, придет отмщение, воздаяние Божие; Он придет и спасет вас» (Ис. 35, 4), это утверждается: «Господь есть Бог ревнитель и мститель; мститель Господь и страшен в гневе: мстит Господь врагам Своим и не пощадит противников Своих» (Наум. 1, 2); к Богу взывает ветхозаветный поэт: «Боже отмщений, Господи, Боже отмщений, яви Себя!» (Пс. 93, 1), подтверждая свое понимание: «С милостивыми Ты поступаешь милостиво..., а с лукавым — по лукавству его; ибо Ты людей угнетенных спасаешь, а очи надменные — унижаешь» (Пс. 17, 26–28). Вышеприведенные стихи сына Сирахова о необходимости различия между благочестивыми и грешными и благотворении только благочестивым и добрым подтверждаются тем же: «...ибо и Всевышний ненавидит грешников и нечестивым воздает отмщением» (Сир. 12, 6). Ведь «Господь испытывает праведного, а нечестивого и любящего насилие ненавидит душа Его. Дождем прольет Он на нечестивых горящие угли, огонь и серу; и палящий ветер — их доля из чаши» (Пс. 10, 5–6).

Так что Павел, наказывая никому не воздавать злом за зло и не мстить, добавлял *известное*: «но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12, 19), как и объясняя рекомендации накормить и напоить врага тем, что «делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (Рим. 12, 20). Даже если принять комментарий Феофана Затворника к этому тексту, показывающий, что таким образом указывается не на косвенное вредение — посредством Бога, — а на раскаяние, вызываемое у злоторца добрым отношением, и тем самым добром воспитывается добро, —

используемая метафора — «горящие угли на голову его» — соответствует именно духу талиона с его мотивами угрозы, возмездия и безусловной враждебности к врагу. С другой стороны, и первомученник христианский Стефан, желая прощения своим мучителям, не к ним обращался, а к Всевышнему: «Господи! не вмени им греха сего» (Деян. 7, 59–60)⁸. И это лишь подтверждало общее понимание того, кто же вершит суд и поддерживает справедливость. Так что обращение к Всевышнему могло быть и по противоположному поводу, как это было у того же Павла, бросившего как бы между прочим в одном из писем: «Александр медник много сделал мне зла. Да воздаст ему Господь по делам его!» (2 Тим. 4, 14). Между прочим, но не случайно. В Первом послании к Тимофею Павел упоминает о других братьях, не стойких в вере, Именею и Александре, которых он за их нечестивость «предал сатане, чтобы они научились не богохульствовать» (1 Тим. 1, 20). Трудно поверить, что в апостольские времена «предание сатане» восприниматься как противостояние добром.

В Евангелиях нет столь определенного указания на то, что Господь управляет справедливостью. Господь Евангелий — прежде всего милосердный (Лк. 6, 36). Но дело справедливости в Евангелиях, как мы видели, отчасти взял на себя сам Иисус.

Картина христианской этики не будет до конца полной, если не принять во внимание тот факт, что православные и католические издания Нового Завета всегда сопровождаются Псалтирью. Это наиболее известная и популярная книга Ветхого Завета. Ее приложение к самостоятельным изданиям Нового Завета имеет очевидный смысл в том, какую роль псалмы играют и поныне в христианском богослужении, а в течение долгого времени в прошлом — и в христианском образовании и воспитании, в том числе воспитании духовном. Принято считать, что через всю Псалтирь проходят такие основные темы: исторические события общенародной жизни, испытания жизни личной, сокрушение о содеянном грехе, избыток благодарности Богу и славословие, тоска по Богу и ревность по Его славе, созерцание путей добра и зла и участи праведных и неправедных, обетования и благодеяния Божий избранному народу, его неблагодарность и падения, временные кары и конечное спасение, пришествие и вечное царство Мессии⁹. И это несомненно так. Однако вместе с тем анализ содержания псалмов показывает, что из 150 псалмов по крайней мере в более четверти из них содержатся прямые обращения к Господу с мольбой о гибели, покарании, осуждении, смирении врагов — нечестивых, грешников, злых, гонителей, притеснителей, беззаконных, в том числе беззаконных судей и бывших друзей, ставших врагами.

В этом смысле Псалтирь, в общем не добавляя ничего нового к образу морали по сравнению с известным по другим книгам Ветхого Завета, привносит дополнительные коммуникативные и эмоциональные акценты в мироощущение христианина, и не забывать об этом при анализе христианской этики никак нельзя.

* * *

Таким образом, абсолютность заповеди «Не противься злему» («Не отвечай злом на зло») в этике, проповедуемой Иисусом, кажущаяся. Это выражается не только в том, что в двух случаях из четырех она высказывается не в универсальной форме, а однажды косвенно прямо предполагается условность ее применения — когда, Павел, высказав ее в универсализуемом виде («Никому не отдавайте злом за зло»), добавляет: «*Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми*» (Рим. 12, 18). Она абсолютна в тех ограниченных рамках, которые, согласно раннехристианским представлениям, подлежат личной ответственности человека. Но этими рамками не исчерпывается сфера этического ни в христианской этике, ни тем более в современном понимании морали, т.е. том, которое сформировалось в Новое время и которое в основных своих чертах продолжает сохраняться, даже нищенски и про-нищенски критикуемое и обличаемая. Христианская мораль — другая: это мораль не индивидуальной ответственности и личной автономии, а мораль индивидуального спасения и полной подотчетности Божеству и ответственности, задаваемой этими направляющими; это мораль, разделенная на человеческий и Божеский удел, мораль, даже в миру опосредованная Богом. Так что полнота восприятия нормативного содержания христианской этики — что для самих христиан, разумеется, очевидно — предполагает признание сугубо религиозного характера этой этики как этики, выстроенной в уверенности соприсутствия Бога человеку. Человеку предписана забота о своем спасении и, как предпосылка этого, забота о собственной внутренней чистоте, которая невозможна без исполнения заповедей, данных Богом. Представление же христианской этики только как этики, вне собственно христианского, т.е. нуминозно опосредованного, воззрения на мир, эсхатологически-индифферентно обрекает ее на простоту морализирующего утопизма, — что и случилось с Л.Н. Толстым, оторвавшим Христа от христианства и ограничившего христианство Евангелием, к тому же синоптически выправленным.

Вышеприведенным анализом, возможно, отягощенным чрезмерным цитированием Библии, я хотел показать, причем исключительно с нормативно-этических позиций, не претендуя на выражение христианской точки зрения (и понимая, что христианская точка зрения может выражаться различным, конфессионально определенным, образом), что христианство не предлагает «этики непротивления». Заповедь «Не противься злumu» представляет лишь одну сторону медали, на другой же начертано: «Мне отмщение, Аз воздам»¹⁰.

Не нравственное возвышение и усовершенствование человека или его гордыня, а потребности развивающегося общества уже не как церковно-общинного, а христиански-государственного общества привели к тому, что окончательное отчуждение от человека ответственности за справедливость, предпринятое Иисусом и апостолами, было подвергнуто ревизии. В качестве политически активной, государственной религии христианство не могло позволить себе этику непротивления. Так же и христиане, живущие в обществах, в которых вся полнота политической и юридической ответственности уже лежала на них, а не на нехристианах, как это было в первые века христианства, не могли позволить себе принцип непротивления, тем более в тех интерпретациях, которые предлагались Иисусом и его учениками. Христиане, пришедшие к власти, христиане, принадлежащие церкви, все более обретающей черты основополагающего политического института, не отказаться от этого принципа не могли. Но, например, св. Франциск (и подобные ему отшельники, пусть и отшельники в миру), мог не отказываться и даже, наоборот, проповедовал эту заповедь.

Не случайно в рамках христианства, хотя и на более широкой почве античной философской традиции, так легко и складно получила развитие и другая традиция в трактовке вопроса о должном поведении перед лицом угрозы несправедливости и реально творящейся несправедливости. Согласно ей, применение силы для противостояния агрессивной и разрушительной враждебной силе не только допустимо, но и нравственно оправданно. Эта традиция восходит к Амвросию Медиоланскому и Августину Блаженному, широко опиравшимся на античных авторов, в первую очередь Цицерона. Наиболее заметное выражение она получила в поздней схоластике — у Фомы Аквинского, Ф. де Витория и Ф. Суареса, а современный вид приняла благодаря Г. Гроцию, чей трактат «О праве войны и мира» лег в основу международного права. Эта традиция оформилась в учении о справедливой, или оправданной войне, принципы которой выводились из норм допустимой самообороны¹¹, и их смысл заключался не

в оправдании применения силы, но — в противоположность милитаризму, реализму и пацифизму — в установлении ограничений на ее применение¹². На российской почве моральная допустимость применения силы в определенных случаях была обоснована И.А.Ильиным в концепции сопротивления злу силой. В разных своих формах этот подход разделялся и другими мыслителями, например В.С.Соловьевым и Н.А.Бердяевым.

Абсолютистское этическое сознание, мыслящее в категориях идеальных моральных форм, высшего совершенства, радикальной противоположности добра и зла, воспринимает эту традицию как этически ничтожную попытку оправдать насилие с помощью морализаторских ухищрений. Однако теория «справедливой войны», напротив, настаивает на жестких моральных ограничениях на применение силы, реалистически признавая необходимость ее использования в земных делах, далеких от совершенства. Заслуживает внимания, что в отношении военной силы, усилия философов, начиная с Августина, были направлены на то, чтобы ограничить возможность ее применения лишь санкцией законных властей. Таким образом выражалось понимание, что применение силы — это социально и политически обусловленная акция, выходящая за узкие рамки личных отношений. В равной мере это касается применения силы для сохранения общественного порядка. То, что на протяжении всей истории человечества использование военной и полицейской силы как правило было сопряжено с драматическими гуманитарными и социальными издержками, а нередко и политическими и лично-корыстными злоупотреблениями со стороны как политиков, так и силовых структур, только подтверждает необходимость таких ограничений. Для современного демократического этико-политического мышления субъектом этих ограничений выступают отнюдь не политики и генералы, а общество. Непризнание, воспользуясь словами Н.А.Бердяева, «общественных форм борьбы со злом и общественных форм творческого созидания жизни и культуры»¹³ может отражать либо индивидуализм, причем крайне антиобщественный (в чем Бердяев упрекал Толстого) и анархизм, либо этатизм, который также имеет тенденцию к крайним формам — тоталитаризма.

Интересно отметить, как абсолютистское этическое сознание своеобразно воспроизводит нормативную логику раннехристианской «этики непротивления». Аналогично тому, как заповедь «Не противься злу» комплементарно сопоставляется в Библии со словами Господа: «Мне отмщение, Аз воздам», — нравственная установка людей на непрямое противление злу воспринимается абсолютистским этиче-

ским сознанием как проявление чуть ли ни сверхчеловеческих амбиций человека, тем более низких, при таком взгляде, что они непременно сопряжены с желанием совершить насилие.

Типично в свете этого известное практическое рассуждение Л.Н.Толстого: «Злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его. Но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы, или не совершил бы занесший нож свое намерение. Он мог бы не совершить своего злого намерения, я уже наверное совершу свое злое дело. И потому одно, что может и должен человек сделать как в этом, так и во всех подобных случаях, это то, что должно делать всегда во всех возможных случаях: делать то, что он считает должным перед Богом, перед своей совестью. Совесть же человека может требовать от него жертвы своей, но никак не чужой жизни. То же самое отнестись и к способам противодействия злу общественному»¹⁴.

Таким образом, человеку отказывается в способности определить, что есть зло и что есть добро, и сама попытка такого определения рассматривается уже как насилие. Об этом не раз прямо говорит, ссылаясь на учение Иисуса, Толстой¹⁵. Несколько иначе, но в этом же духе ставит этот вопрос А.А.Гусейнов, указывая, что «вопрос об этическом обосновании насилия сводится к вопросу о том, правомерно ли делить людей на добрых и злых» и уточняя, что речь здесь идет не об оценке поступков или даже линии поведения, а «об оценке людей в их изначально-духовной заданности» и, соответственно признании одной воли как «исключительно (безусловно, абсолютно) доброй», а другой — как «исключительно (безусловно, абсолютно) злой»¹⁶. Американский философ и признанный специалист в области философии мира и ненасилия Р.Холмс, обращаясь к толстовской воображаемой ситуации угрозы жертве со стороны вооруженного ножом злодея, замечает, что мы никогда не можем с уверенностью сказать, что ребенок — абсолютно невинный, а взрослый — абсолютно злодей. Если брать воображаемую ситуацию, нельзя не довообразить, что рядом Бог, и, «может быть, как в случае с Авраамом, ребенок является сыном этого человека и этот человек получил приказание Бога совершить ритуальное убийство сына»¹⁷. Только при исключительно абсолютистском понимании морали возникает убеждение, что любое моральное суждение является предельным или что человек каждый поступок совершает так, как будто бы только от этого и будет зависеть получение им пропуска в рай. Дело не только в этом. Считать, что человек не может различить добро и зло, более того, что у него нет морального права высказывать на этот счет суждения, значит отказывать человеку в статусе морального субъекта. Конечно, мораль-

ность человека проявляется в его способности поступать морально. Но возможно ли моральное деяние без размышления и решения? Решения, совершаемого на основе выбора? Выбора между добром и злом, т.е. основанного на моральным суждении?

Другой крен в аргументации представителей абсолютистского мышления против сопротивления злу состоит в том, что, не разбирая возможностей различных способов сопротивления, кроме самопожертвования, от самых невинных (которые тоже могут быть действительными) до решительных и силовых, они рассматривают любое решительное противодействие злу как чреватое убийством. Вот и в приведенном, упрощенном и схематичном, примере Толстого перед «злодеем с ножом» оказывается человек с пистолетом с единственной альтернативой: либо молниеносно заградить своим телом возможную жертву, либо выстрелить наповал. «Насилие же по существу своему неизбежно ведет к убийству», — убежден Толстой и обосновывает этот тезис тем, что любая попытка принудить человека сделать что-то с угрозой применения силы предполагает готовность и возможность применения силы вплоть до крайних ее форм¹⁸. Хотя авторы, пишущие о ненасилии, вроде бы понимают неисчерпаемость силового противодействия физической силой, главный упор они делают именно на физической силе, причем в ее радикальном выражении — убийстве. При этом они не замечают принципиальные утверждения сторонников теории «справедливой войны», что использование силы оправданно лишь в крайнем случае, после настойчивых попыток разрешить конфликт мирными и ненасильственными средствами. Или не желают доверять этим утверждениям.

Еще одно положение, связанное (но не обязательно обусловленное) с этическим абсолютизмом, касается трактовки природы насилия. По Толстому, «всякое насилие состоит в том, что одни люди под угрозой страданий или смерти заставляют других делать, чего не хотят насилуемые»¹⁹. Более точное определение насилия, именно в его противоположности любви, заключается в представлении насилия как того, «что одни люди могут силой заставить других людей жить по своей воле»²⁰. Такие определения насилия не дают критерия для строгой и универсализуемой квалификации тех или иных действий как насильственных. Я думаю, объективный критерий насилия задается пониманием последнего как действия, неправомерно и вопреки воле человека понижающего его нравственный (духовный), социальный (экономический, гражданский, политический) и жизненный статус, а также угрозы этого. Определяемые таким образом границы насилия, возможно, широки, но во всяком случае четко обозначены.

Неправомерность следует понимать в буквальном смысле этого слова — как несоразмерность праву. Правомерность — это не чья-то (субъективная, случайная) точка зрения, это точка зрения права. «Понижение статуса» человека следует понимать в объективном плане как лишение жизни и имущества, нанесение ущерба здоровью, имуществу, положению, попрание прав, т.е. любое нарушение статус-кво; а в субъективном плане — разрушение, нарушение идентичности индивида. Ненасилие — обратное насилию, в том смысле, что им подтверждается статус-кво. Это такое по характеру отношение к другому, при котором другому не причиняется вред, права другого не нарушаются и тем самым соблюдается минимальная справедливость. Ненасилие — это не забота, не благотворение, не милосердие и даже не уважение. Это всего лишь невреждение. В этом смысле ненасилие есть ахимса, что на санскрите и означает буквально «невреждение». И если здесь остается уместным говорить о самоценности личности, то лишь в смысле ее автономии, суверенности. Поэтому насилие оппозиционно не любви, как думал Толстой, а ненасилию. Любви оппозиционны вражда и равнодушие.

Наконец, еще один тезис представителей этического абсолютизма состоит в том, что силой нельзя побороть насилие и искоренить зло. Предполагается ли при этом, что ненасилием и добром можно побороть насилие и зло? Прояснение этого вопроса потребовало бы расширения теоретической рамки обсуждения и обращения к вопросу о природе зла, морального и социального, что не исполнимо в рамках данной статьи. Замечу лишь очевидное: истоки зла далеко не исчерпываются неинформированностью, заблуждением, корыстью и внутренней злобой людей. На тезис о том, что зло побеждается добром, достаточно пока посмотреть в том же ключе, что и на другой, вышеназванный, относительно того, что, выступая против зла, человек вынужден выносить моральное суждение относительно другого, а на это у него нет морального права. Только моралисты, святоши и романтические революционеры полагают, что, совершая конкретные поступки, пусть и добродетельные, они выступают против зла вообще. В земных делах противостояние злу выражается в разного рода действиях: в предотвращении вреда, пресечении наглеца, противодействии агрессору, отпоре хулигану и насильнику, в разоблачении мошенничества и т.д. В обычной речи нравственной повседневности слово «зло» — это экспрессивное обозначение таких вещей, как халатная непредусмотрительность, неправота, неправильность, несправедливость, злодейство. Люди противодействуют конкретным поступкам конкретных людей, отстаивая собственные интересы, до-

стигнутые договоренности, существующие обычаи и принятые установления или добиваясь изменения последних. Все это философствующий наблюдатель может обозначить абстрактным словом «зло», а философствующий аналитик — отличить от деятельности идеологов и морализирующих политиков или интриганов, манипулирующих словами «добро» и «зло» для провоцирования людей на выгодные им действия.

На зло, конечно, не следует отвечать злом. В ответ на вредничанье не следует вредничать, в ответ на интригу — интриговать, на коварство отвечать коварством, тем более на наглость и преступление — наглостью и преступлением. Но не противиться злу — безнравственно. За нанесенный ущерб, тем более сознательно нанесенный, за проступок и преступление виновный должен ответить в соответствии с принятыми в данном сообществе в данное время нормам. Злу (в обозначенном чуть выше разнообразии его конкретных проявлений) следует сопротивляться. Иначе его не остановить. Сопротивляться — это значит предпринимать активные усилия — моральные, социальные, политико-правовые, силовые, — направленные на создание условий, делающих невозможными чьи-то опасные действия. Сопротивление может принимать формы устыжения и усовестливания того, чьи действия неоправданно нарушают чужие интересы и права, а может быть, и молитвенно-духовного обращения к *Властям* и *Силам* (именно в эзотерическом смысле этих слов), чтобы они остановили поступающего неправильно (если кому-то это по силам), но также и пресекающего окрика, объявления тревоги, чинения всяческих организационных и физических препятствий, силового ограничения и подавления. При этом сопротивляющийся злу должен понимать всю меру принимаемой на себя ответственности и, следовательно, быть готовым ответить перед другими, обществом или законом, если предпринятые усилия по сопротивлению оказались отрицательно несоизмерными, т.е. чрезмерными. Последнее относится к *прагматике сопротивления* и непременно подлежит отдельному анализу.

Примечания

- ¹ В последние годы философия Л.Н.Толстого получила подробное и аналитическое освещение в ряде монографий, научных статей и диссертаций. Однако в своем большинстве они носят не критический характер. Изъятый из контекста философских дискуссий конца XIX — первой трети XX столетия, Толстой, хотя и косвенно, оказывается таким образом не признанным в качестве философа именно со стороны тех, кто более всего его возвеличивает.

- 2 Одно из современных подтверждений возможной практической эффективности и внутреннего морального достоинства такого ответа на притеснение дал И.А.Бродский в Актковой речи, прочитанной в 1984 г. в Колледже Вильямса. См.: *Brodsky J. A Commencement Address // Brodsky J. Less Than One. N. Y., 1986.*
- 3 Отсюда понятно, что последовательное и всецелое принятие принципа непротivления злу ведет, как это было в случае с Л.Н.Толстым, к отрицанию государства и каких-либо учреждений государственной власти, включая судебные и пенитенциарные. Л.Н.Толстой же продемонстрировал, сколь далеко может увести такая логика, приписав к перечню начальствующих наряду с императорами, президентами, генералами и проч. также и «профессоров и всяких ученых людей», а среди насилующих простых людей институтов между войсками, флотами и тюрьмами, гильотинами, оказались вписанными... «университеты, балеты, ... консерватории» (*Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви // Философия ненасилия Л.Н.Толстого: Точки зрения. Екатеринбург, 2002. С. 32*). Эта последовательность мысли выражала общую социально-философскую установку писателя, по сути дела отрицавшего необходимость социально-институционального порядка человеческого общежития.
- 4 *Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. В чем моя вера? Тула, 1989. С. 97.*
- 5 На последнее указывает Иоанн Златоуст в толковании на Евангелие от Матфея (15, 7).
- 6 Наставление в снисходительности к злословящим было, несомненно, оппозиционным Ветхому закону, в котором злословие рассматривалось как преступление. Злословие же в отношении Господа подлежало жестоко каре: «И сказал Господь Моисею, говоря: выведи злословившего вон из стана, и все слышавшие пусть полагат руки свои на голову его, и все общество побьет его камнями. ...и хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество: пришлец ли, туземец ли станет хулить имя [Господне], предан будет смерти» (Лев. 24, 13–14, 16).
- 7 О понятии «область справедливости» в соотнесении со «scope of justice» и ссылками на дискуссии и ее идейные источники см.: *Прокофьев А.В. Справедливость и преодоление человеческой природы (метанормативный контекст понятия «справедливость») // Этическая мысль /Под ред. А.А.Гусейнова. Вып. 4. М., 2003. С. 24–27.*
- 8 Эти слова, как и сами обстоятельства произнесения их воспроизводят ситуацию страданий Иисуса: на кресте и Иисус обращается к Господу с просьбой о прощении для своих мучителей: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34).
- 9 <http://www.bible-center.ru/commentbook?comm=brs89&id=ps>.
- 10 В свете этого сопоставления по-новому высвечивается перфекционистская диалектика заповеди «[Б]удьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), заповеди универсальной по форме и не абсолютной по содержанию. Здесь заповедуеться совершенство в ограниченной области – прощения, милосердия, великодушия.
- 11 См.: *Fox J. The Morality of Self-Defence as Basis for Just War Theory // http://www.latrobe.edu.au/philosophy/subject_handouts/semester_2_handouts/wap/wap_claus_2.pdf.*
- 12 Подробнее о нравственных ограничениях на применение военной силы, см.: *Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры /Под ред. Б.Коппитерса, Н.Фоушина, Р.Апресяна. М., 2001.*

- ¹³ *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 464–465.
- ¹⁴ *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви // *Философия ненасилия Л.Н.Толстого: Точки зрения.* Екатеринбург, 2002. С. 70. Не стоит замечания то, что Толстой, в принципе не допуская возможности точного определения характера поступка, который уже по сути начался, называет тем не менее человека с ножом в руке «злодеем»: если характер человека нам понятен, отчего же нельзя предвидеть, хотя бы приблизительно, какой совершится поступок?
- ¹⁵ *Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 170.
- ¹⁶ См.: *Гусейнов А.А.* Понятие насилия // *Этика* /Под ред. А.А.Гусейнова, Е.Л.Дубко. М., 1999. С. 401, 413.
- ¹⁷ *Холмс Р.* Ненасилие как моральный принцип // *Ненасилие: философия, этика, политика* /Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 1993. С. 36–37.
- ¹⁸ *Толстой Л.Н.* Путь жизни. С. 177.
- ¹⁹ *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви. С. 15.
- ²⁰ *Толстой Л.Н.* Путь жизни. С. 168.