



**ЧЕЛОВЕКОЗНА-
НИЕ: ИСТОРИЯ,
ТЕОРИЯ, МЕТОД**



**Соина
Ольга
Сергеевна** —
доктор философ-
ских наук, профес-
сор кафедры.



**Сабиров
Владимир
Шакирович** —
доктор философ-
ских наук, зав. ка-
федрой.

Авторы работают на кафедре философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики (Новосибирск). Постоянные авторы журнала. E-mail: sabirov-soina@211.ru

ИСПЫТАНИЕ ДОБРОМ: ПРАКСИОЛОГИЧЕСКИЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

© 2018

DOI: 10.31857/S023620070000732-2

О.С. Соина, В.Ш. Сабиров

В первой части статьи мы рассмотрели несколько вариантов нравственно ошибочного делания добра, приводящих людей к неоправданным жизненным рискам, духовно-нравственным противоречиям и коллизиям как в их собственной жизни, так и в окружающем их мире (в частности, представили такие аберрации нравственного поведения человека, как потребность делать добро по склонности, доброхотство и альтруизм в виде соответствующей идейной установки). Теперь же попытаемся показать столкновение и духовное противостояние двух фундаментальных этических позиций, в равной степени претендующих на определение сущности добра, закона его существования и способов воплощения, — добра как принципа социализации в этике Аристотеля и добра как способа избрания человеком духовной свободы в христианском его понимании.

Нравственная мера

Создавший первую развернутую этическую теорию Аристотель исходил из простой, но очень влиятельной в социально-гражданском плане посылки: человек есть “политическое животное”, или, другими словами, общественное существо. Вне общества человек не может обрести сознание, а также способность мыслить и говорить. Следовательно, по Аристотелю, ценность общества несравненно выше, нежели ценность каждого отдельного индивида, и потому мораль необходима именно для того, чтобы социализировать человека, то есть научить его жить в социуме в полном соответствии с ценностями, нормами и обычаями такового и тем самым удерживать в состоянии стабильности и порядка.

Именно вследствие названной многообещающей установки основную задачу этики Аристотель видел в определении идеалов

поведения человека, так или иначе соответствующих устойчивости и жизнеспособности общества. По данной причине, полагал древнегреческий мыслитель, многие наиболее значительные добродетели индивида: мужество, умеренность, благоразумие и др. — совершенно социальные. Без них фактически невозможно существование полиса как нормального общественного организма. Таким образом, человек, лишенный элементарных представлений о нравственных ценностях и соответствующих им этических добродетелях, для Аристотеля в известном смысле не социален.

Чтобы моральность и социальность индивида соответствовали друг другу, не препятствуя их взаимному развитию и совершенствованию, философ вводит понятие *меры*, призванной гармонизировать взаимоотношения человека и общества. И здесь Аристотель, по существу, совершает выдающееся этическое открытие: он впервые говорит о том, что моральность явно не может быть “чрезмерной”, превышающей нравственные возможности эпохи и социума, в которых существует тот или иной человек. Иначе говоря, морально неприемлемым для Стагирита становится не только отклонение от нормы в сторону ее понижения, но и, прежде всего, в сторону ее увеличения. Так, для здорового и нормально функционирующего социума в равной степени неприемлемы как люди девиантного поведения, не видящие различия между добром и злом и потому демонстрирующие социуму крайние формы *морального своеволия*, так и не признающие никаких нормативов в беспредельности своего *аффектированного добра* нравственные идеалисты. Да и вообще такого рода отклонения, по глубочайшему и, скорее всего, во многом духовно оправданному убеждению древнегреческого мыслителя, опасны в равной мере и для существования социума, и в качестве примера нравственно-педагогического праксиса, ибо в связи с “переразвитием” нравственных качеств людей в ту или другую сторону неизбежно нарушается моральное единство общества. Если в первом случае, как правило, происходит его (общества) тотальное нравственное разложение именно вследствие повсеместной укорененности в людях порочных ка-



Паоло Веронезе.
Аристотель. 1560.
Национальная
библиотека,
Венеция

Окончание. Начало
см.: Человек. 2018.
№ 4.

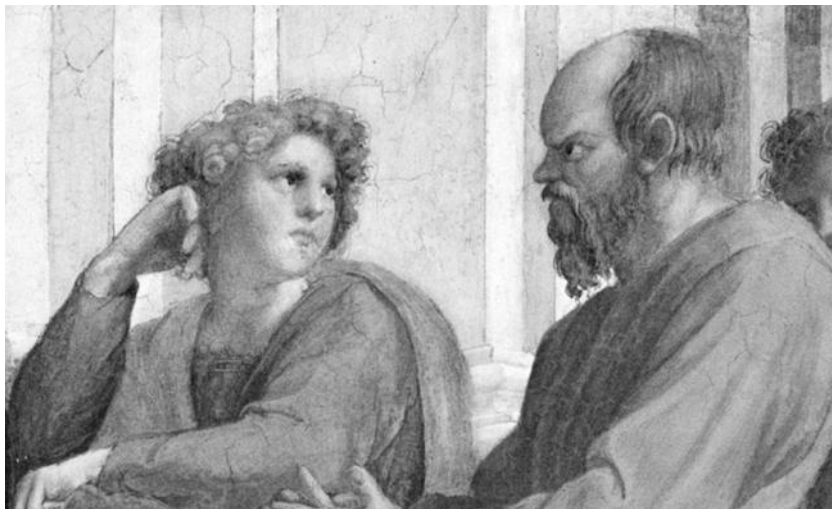


честв, признающих вполне законными и оправданными, то во втором — возникает неизбежная и крайне беспощадная обструкция праведника либо всем социумом, либо отдельными наиболее рьяными его представителями, которые взяли на себя роль неких моральных жрецов, обрекающих очередную жертву на закляние ради порядка, традиционных ценностей и представлений людей о природе высшего и должного.

На то, что закон изгнания праведника из общины является очень древним и, возможно, сама идея искупительной духовно-нравственной жертвы совпадает с зарождением религиозности и первых человеческих табу, указывает, в частности, современный философ и антрополог Р. Жирар [4]. Другое дело, что у Аристотеля данное положение вещей уже выступает не предметом рефлексии, но скорее выношенным и глубоко продуманным основополагающим законом морального существования социума, ибо значительная масса людей, являя собой пресловутую золотую середину, просто не обладает такими нравственными качествами, чтобы следовать чрезмерно высоким моральным требованиям нравственных идеалистов, зачастую выступающих в качестве трагической предтечи нового уклада духовно-нравственного бытия человечества. По Стагириту, бесспорно приемлемым в моральном смысле является именно человек “средний”, вполне заурядный и не возделывающий слишком многого в сложной сфере моральных отношений между людьми, а потому не выходящий за пределы общесоциальной нравственной нормативности и тем более никоим образом не нарушающий ее¹. Концепция золотой середины в делах и поступках, в помыслах и устремлениях, а также в некоем представлении о “мере” в моральных качествах и нравственной природе человека как раз и выразила данную тенденцию в этике Аристотеля.

По существу, Стагирит в теории морали впервые высказывает мысль о пропорциональности добродетелей в каждом социально-нормальном человеческом существе и, таким образом, пропорциональности их общему нравственному состоянию социума. Поэтому вполне моральным оказывается только тот индивид, кто умерен во всем и до конца: в меру мужественный, в меру щедрый, в меру справедливый и т.п. — и у кого, следовательно, все моральные качества гармонично соответствуют друг другу, не возвышаясь одно над другим в качестве разрушающего личность начала. Именно поэтому древнегреческий философ впервые изображает моральные качества человека как некое гармоничное равновесие — своего рода нравственно-социальную “квадратность”, где все аккуратно пригнано друг к другу в полном соответствии моральным потребностям общества. В таком своеобразном сообществе искусственно усредненных в нравственном отношении индивидов даже *высшее благо* (духовно-нравственный идеал человека) должно являть собой *меру*, благоразумную середину — нечто усредненное и вместе с тем гармонизирующее нравственные возможности индивида и мо-

¹ Очень характерно в этом плане следующее утверждение Аристотеля: “Делая середину целью, прежде всего нужно держаться подальше от того, что резче противостоит середине. <...> Срединный склад во всех случаях заслуживает похвалы...” [1, с. 93–94].



О. Соина,
В. Сабиров
Испытание
добром

Проповедующий
Сократ. Фрагмент
картины Рафаэля
Санти "Афинская
школа" ("Филосо-
фия"). 1509–1511.
Фреска в станце
делла Сеньятура
Ватиканского
дворца

ральные потребности социума. И если же подобная гармония почему-либо нарушается, то это равным образом вредит и человеку, и всему обществу в целом².

В строгом смысле слова, по Аристотелю, любому хорошо организованному социуму люди, исповедующие и проповедующие те моральные ценности, что превосходят нормы обычая или закона либо признаваемую всеми и вся общепринятую "норму" добродетели, совершенно не нужны, более того — даже враждебны ему, поскольку неизбежно разрушают устойчивость и стабильность его нравственных отношений, а следовательно, переводят привычное для общества добро в качественно иной регистр морального звучания, который даже не слишком чуткое ухо не способно выдержать. Личность, поведение и судьба Сократа в данном смысле глубоко показательны, и думается, что Аристотель не мог не извлечь из трагической истории античного мудреца определенные нравственные уроки. Однако можно ли установить рационально должную меру добра и тем более обучить людей следовать ей ответственно и неукоснительно, если сама человеческая природа (во всяком случае в наивысших и самых благородных своих проявлениях) тяготеет именно к *безмерности* добра и время от времени пытается утвердить таковое несмотря ни на что? На этот необыкновенно сложный вопрос духовно-нравственной истории человечества предстояло ответить христианству.

Любовь к ближнему

По всей видимости, Аристотель вплотную подошел, но так и не смог выразить теоретически мысль о том, что человек, превосходящий моральную норму, покусается на некий *незыблемый духовный закон*, ревностно охраняемый высшими трансцендент-

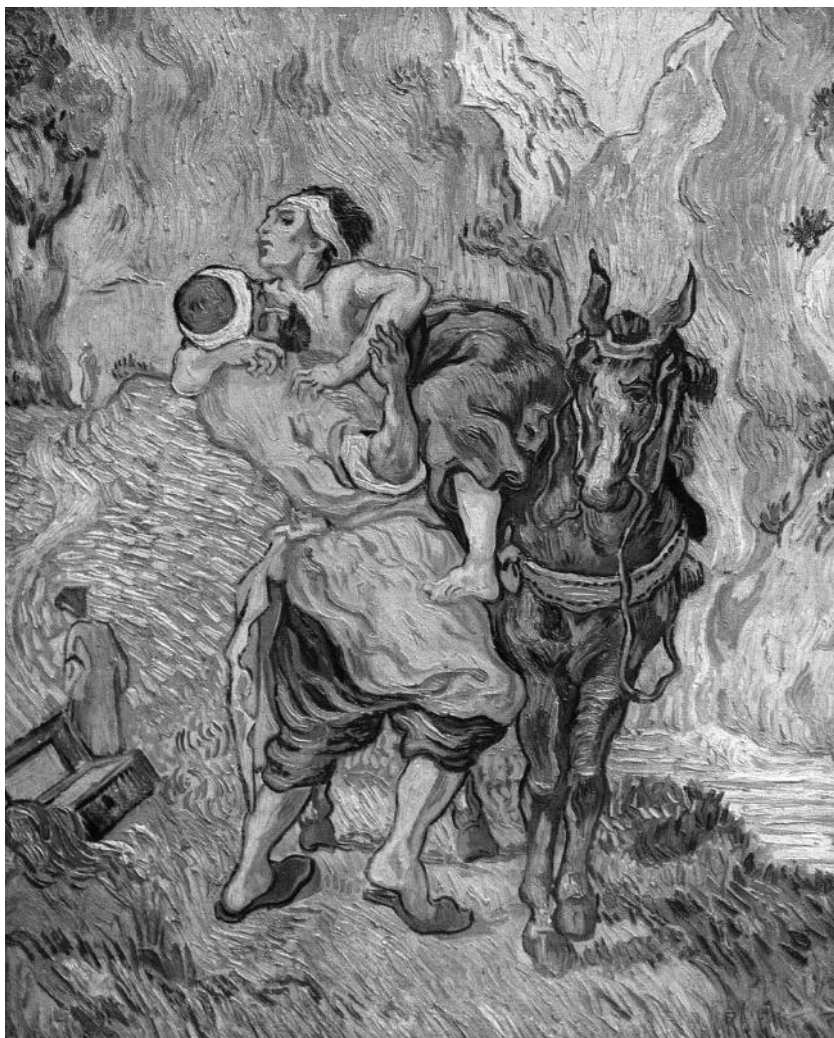
² "Я имею в виду, — поясняет Аристотель, — нравственную добродетель, ибо именно она склывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. <...> Все это, когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным образом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели" [1, с. 86].



ными силами. Люди, пытаясь любой ценой преодолеть зло и неправду мира, фактически *спасти* мир, берут на себя непосильную *духовную* задачу, разрешение которой требует не столько *моральности*, гармонизирующей отношения людей в обществе, сколько именно *святости*, преображающей все бытие падшего человека. В этой связи становится понятным, почему в ряде религиозных традиций (прежде всего в христианстве, исключая протестантизм) возник и получил развитие институт монашества. Монах — человек с обостренной совестью, не принимающей зла этого мира. Монах потому и оставляет сей мир, продолжая молиться за его спасение, что стремление и попытки внешними усилиями переделать его, как правило, оборачиваются прямо противоположным — умножением зла и новыми человеческими страданиями.

Радикальное же изменение мира и человека, в каком-то смысле спасение их, нередко предпринимаемое людьми с обостренной совестью, есть глубоко ошибочная в своих основаниях попытка разрешить духовную проблему сугубо моральными средствами, в результате чего общество рискует столкнуться с еще более изощренными формами зла и насилия, предвидеть, распознать и преодолеть которые зачастую бывает крайне трудно. Здесь мы подошли к духовной составляющей творчества добра, или помощи ближнему. В христианской традиции она представлена двумя важнейшими аспектами: *добром* как милосердием и состраданием, то есть помощью и поддержкой ближнему, наиболее ярко отраженным в притче о добром самаритянине, которую Спаситель рассказал своим ученикам [Лк. 10: 30—35], и *заповедью любви*, состоящей из любви к Богу и любви к ближнему [Мф. 22: 37—40]. Попытаемся рассмотреть оба аспекта христианского добра, не претендуя, разумеется, на исчерпывающее изложение данной духовно-нравственной истины.

В притче о добром самаритянине, несомненно, подразумевается, что добро как помощь прежде всего предполагает живое, непосредственное и деятельное со-участие ближнему, никоим образом не требующее со стороны последнего ни ответного порыва благодарности, ни адекватного воздаяния. Более того, принципиально отвергая здесь какую-либо публичность и ажиотаж, добро как помощь в подлинно христианском его понимании подчеркнуто анонимно и потому решительно дистанцируется от всяких попыток претендовать на исправление человечества на основании какой бы то ни было надуманной “формулы” добра. Единственное, на что может претендовать оно в таком случае, — это установление нового принципа земного домостроительства, где все люди так или иначе постепенно становятся ближними друг другу, ибо все они волей или неволей втягиваются в круговорот добра, *исцеляющего* падший мир и не отвергающего никого и ничего. Главное тут — признание духовного равенства всех людей перед Богом, а следо-

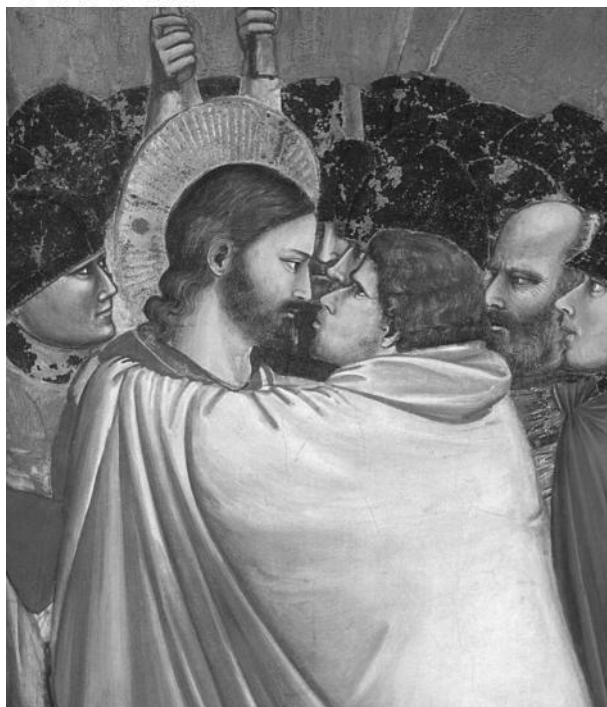


О. Соина,
В. Сабиров
Испытание
добром

Винсент Ван Гог.
Добрый самаритянин (по Делакруа).
1890. Музей
Креллер-Мюллер,
Оттерло,
Нидерланды

вательно, осознание человеком своим ближним каждого, вызывающего о помощи, вне зависимости от его имущественного положения, места в сословной иерархии и тем более расовых, этнических, национальных, культурных, ментальных и других различий между людьми.

Несмотря на глубочайший нравственный кризис, охвативший практически все слои современного социума, в нем все же обнаруживаются ростки такого нового домостроительства — например в виде *волонтерского* движения, которое, вопреки открытым атеистическим воззрениям многих его участников, основано именно на таком, далеко не всегда вербально артикулируемом принципе отношений между людьми. Все более и более расширяющееся и при этом практикуемое как частная инициатива, оно сегодня бесспорно является одной из тех немногих



Джотто ди Бондоне
(1266–1337).
Поцелуй Иуды.
Фрагмент фрески.
Падуя, капелла
дель Арена,
южная стена

нравственных надежд человечества, что благотворно влияют на состояние социума в целом.

Что же касается заповеди любви как высочайшего проявления добра, то это особое глубоко *личностное отношение* между Высшим и низшим, Богом и человеком, стремящееся стать уже не просто *исцелением* на земле, но и *спасением* в вечности (причем без всяких норм, правил, регламентирующих предписаний и взаимных согласований), глубоко чувствовали многие религиозно чуткие люди, а также христиански ориентированные мыслители. Глубоко духовную ненормативность всякого подлинного добра, основанного именно на любви, прекрасно понял в свое время Н.А. Бердяев. «Христианство не знает нравственных норм, отвлеченных, обя-

зательных для всех и всегда, — писал он. — И потому всякая нравственная задача для христианства есть неповторимо индивидуальная задача, а не механическое исполнение нормы, данной раз и навсегда. Так и должно быть, если человек, живое существо выше “субботы”, отвлеченной идеи добра. Тогда всякий нравственный акт должен быть основан на бесконечном внимании к человеку, от которого он исходит, и к человеку, на которого он направлен. Евангельская этика искупления и благодати прямо противоположна формуле Канта: нельзя поступать так, чтобы это стало максимой поведения для всех и всегда, поступать можно только индивидуально, и всякий другой должен иначе поступать. Общеобязательность заключается лишь в том, чтобы каждый поступал неповторимо индивидуально, т.е. всегда имел перед собой живого человека, конкретную личность, а не отвлеченное добро» [2].

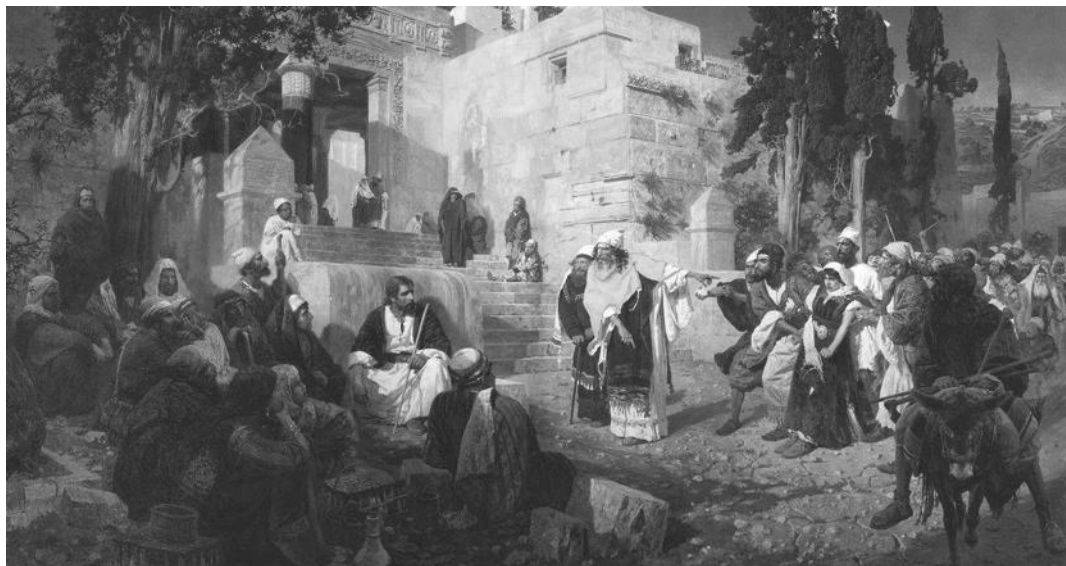
Вообще же полнота любви человека к Богу, духовно предваряющая собственно человеческое “делание добра”, воистину необъятна, ибо требует от человека предельной реализации всех его лучших антропологических качеств — сердца, души и разума [Мф. 22: 37], а именно: сердечной открытости и духовной проницательности, эмпатического расширения его *душевных* возможностей, позволяющих, таким образом, распространяться добру как любви равным образом и на добрых, и на злых [Мф. 5: 45], и, наконец, *нравственного ума*, то есть своеобразной тонкости и глубины его интеллекта, оперативно подсказывающего

ему, какое именно *добро* следует осуществить быстро и без всяких условий и от каких проявлений доброхотства необходимо как можно быстрее уклониться. В этом плане весьма характерно следующее предупреждение Спасителя: “Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтоб они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас” [Мф. 7: 6]. Ибо добро, добавим, без разумения, вырождающееся либо в бесполезный моралистический энтузиазм, либо в безвольное доброхотство, нередко чревато для его “творца” катастрофическими жизненными последствиями.

Между тем возникшее из потребности в *спасении* как на земле, так и в вечности, добро как любовь к Богу и как любовь к ближнему явно не может быть величиной константной по двум причинам. Во-первых, все наши ближние — совершенно разные в своих духовно-нравственных качествах (в том числе и в плане поврежденности грехом) люди и, следовательно, к каждому из них требуется совершенно особый, глубоко духовно дифференцированный подход. Во-вторых, люди, живущие в разных бытовых, социально-гражданских и духовно-нравственных условиях, несомненно нуждаются и в индивидуально-неповторимых формах проявления добра как любви. В случаях, скажем, деморализации общества и разложения нравов жесткая требовательность и суровость по отношению к опустившемуся человеку есть именно проявление подлинного, реально и действенно *спасающего* добра, в то время как чрезмерно мягкое и снисходительное отношение к нему, к сожалению слишком часто практикуемое в современном мире, вполне может быть расценено как откровенное попустительство, особенно нетерпимое, когда субъект занимает достаточно высокое положение в социальной иерархии.

Любое нарушение заповеди любви, а следовательно, и “делание” добра в сторону его “усиления” интерсубъективным порывом доброхотства или же моралистического энтузиазма при одновременном подавлении личностного начала в добре (“возлюби ближнего больше себя”), по существу, есть не что иное, как мессианская претензия, крайне негативно оцениваемая христианством. Обладая абсолютным знанием человеческой природы, Христос, безусловно, допускал возможность неадекватной реакции ближних на чрезмерную заботу о них — вплоть до озлобления, а то и откровенной ненависти к благодетелю. Иначе говоря, человек должен любить своих ближних и соответственно помогать и милосердствовать им именно таким образом, каким он и сам желал бы быть любимым своими ближними и, разумеется, получать от них сочувствие и помощь. Здесь действительно обнаруживается своеобразное преломление золотого правила нравственности: “Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки” [Мф. 7: 12].

В христианской версии золотого правила нравственности, по сути являющего собой своеобразную версию сотериологи-



Василий Polenov.
Христос и грешница.
1888. Государствен-
ный Русский музей.
Сюжет картины
связан с историей
о Христе и грешнице,
описанной в Еванге-
лии от Иоанна

ческого добра, что равным образом воссоединяет в себе некую принудительность Божественного повеления и свободную волю человека, парадоксальным образом допускается признание духовного равенства всех людей перед Богом и социально-гражданского неравенства их между собой³. В нравственно-практическом плане это означает, что в отношении ближнего предпочтительнее исходить из весьма простых в “теории”, но крайне трудно исполнимых в сугубо житейских ситуациях следующих предупреждений и предостережений:

- Поскольку каждый человек есть образ Божий (в данном аспекте все люди безусловно равны), то крайне важно понимать, что свою заповедь добра как любви к ближнему Христос ставит на второе место после заповеди любви к Богу. И потому заповедь добра как любви действительна только в этом особом соподчинении воления добра человеком благому призыву к нему (добр) свыше, *сотеариологическому* по своей духовной природе, и именно в этом своем качестве очень трудно воспринимаемому как самим носителем добра, так и окружающими и уж затем всеми теми, на кого оно непосредственно направлено. О том, что такой *дар добра* сложен и опасен и даже благословенный им и прекрасно осознающий, от кого, собственно, исходит способность любить и милосердствовать, отнюдь не всегда удостоен мирной, счастливой и благополучной жизни, говорит сам Спаситель: “Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня” [Мф. 10; 34–37].

³ Духовную природу Божественного добра именно в аспекте духовного равенства всех людей перед Богом прекрасно понимал Ф.М. Достоевский. Так, писатель полагал: “Лишь в человеческом духовном достоинстве равенство...” [3].

• Коль скоро у каждого человека есть свое особое предназначение на земле, то у него, несомненно, есть и свой собственный путь к добру, и своя только ему вверенная задача, свой *личный логос*, то есть свое *слово и дело* в добре. Именно поэтому “любить ближнего как самого себя” вовсе не означает желать ему равным счетом того же, что самому себе желаешь. Так, не следует сострадать ближнему и, разумеется, помогать ему, исходя из своих субъективных представлений о мере и “качестве” предлагаемого “добра”, и тем более навязывать свою любовь откровенно принудительным образом — иными словами “тянуть” к своему пониманию счастья. Подлинная любовь как добро, спасающее и восстанавливающее падшую природу человека, а не только исцеляющее его посредством помощи и поддержки в житейских скорбях и тяготах, очевидно, предполагает помощь в обретении им самого себя, в осознании своего жизненного предназначения и своих собственных лично неповторимых отношений с Богом и миром. Так, по-видимому, у каждого человека есть и своя духовная драма, и таинственное, только одному ему присущее устройство его личности, то особое, никому не видимое сложное сочетание доброго и злого начал, из которого и рождается творческое созидание жизни.

Таким образом, духовно преодолевая всякую этическую нормативность в добре как некий языческий “остаток” представлений о природе человека и открывая ему путь к подлинному добру, христианская заповедь любви решительно отказывается подгонять добро под какую бы то ни было “формулу”, пусть даже безупречно выверенную и якобы отвечающую основным нравственным потребностям этого самого ближнего и в конечном счете основанную на безукоризненной в своих мотивах сострадательности к нему. Есть все основания полагать, что в сложном, зачастую неподдельно суровом *испытании* человека как *деланием*, так и *приятием* добра есть своя специфическая духовная апофатика, предусмотренная Спасителем для всех тех, кто волею судеб или обстоятельств чувствует себя предызбранным к этому особому делу жизни. Так, запрещая делать из добра жизненную установку, своего рода публичное предназначение, почти “профессию”, Спаситель, как уже отмечалось, однозначно советовал совершать всякое спасительное для человека дело в *тишине*, уединении и удалении от какой бы то ни было социальной *успешности*, неизбежно порождающей у того или иного благодетеля мессианские представления о себе и своем месте в мире и, как следствие, тщеславие и особую, утонченную и поэтому крайне трудно преодолимую духовную гордыню.

• Всякий носитель добра, берущий на себя смелость помогать и сострадать как “ближним”, так и “дальним”, рано или поздно должен постигнуть ту несомненную истину, что особая духовная *тишина добра*, его подчеркнутая скромность, незаметность и, быть может, некая сокровенная закрытость от суеты и шума этого мира и есть уникальное в своем роде свидетельство



его подлинности, разом освобождающее и *носителя добра*, и *объекта его приятия* от ненужных жизненных рисков. Одного — от безоглядной уверенности в исключительности своего человеческого предназначения, другого — от необходимости осознать себя жалким и слабым и потому не способным справиться с жизнью без чужой поддержки и опоры.

Между тем добро как любовь к Богу и как любовь к ближнему, отменяющее всякую “меру” в сострадании и милосердии, отказывающееся от намерений представить его в “формуле”, неотъемлемо, по-видимому, от веры в ближнего как в человека и, следовательно, от надежды на то, что и ему Бог тоже помогает. И потому там, где человеческое сострадание и милосердие к ближнему опосредованы сотериологическими интенциями, все многочисленные *испытания добром* неизбежно воспринимаются творящим добро как благодатный урок, в высшей степени необходимый для его спасения.

Таким образом, как мы пытались показать в данной работе, и делание добра в целом, и помощь людям не лишены определенных проблем, коллизий и рисков — как утонченно-духовных, так и элементарно-житейских, способных привести к самым неожиданным последствиям и для самих благодетелей, и для тех, кому оказывается помощь. Несомненно, это обусловлено некими особенностями бытия добра в мире и глубинах человеческой природы, а также необыкновенной сложностью взаимоотношений между людьми и особенно их пониманием сущности добра и способностью вынести и творчески осознать принципы его жизнедействия в человеческом сообществе.

Однако несмотря на тяжелые нравственные испытания, преодолеваемые современным человечеством, добрые люди, к счастью, в нем не переводятся и интенции к добру, по-видимому, никогда не иссякнут. И коль скоро это так, остается надеяться, что и рассмотренная проблема еще очень долго будет оставаться весьма актуальной. К тому же она далеко не исчерпана теоретически, и в ней, как мы стремились объяснить, можно обнаружить множество противоречий и парадоксов, которые могут быть адекватно поняты и разрешены лишь в результате совместных трудов и изысканий представителей разных гуманитарных дисциплин: этиков, религиоведов, культурологов, психологов.

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53—194.
2. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 102.
3. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 286.
4. *Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.