

Д.М. Гзгзян

## Долг и ценность в евангельской формуле золотого правила этики

Сегодня важнейшей темой моральной философии остается возможное выстраивание непротиворечивой теории этического универсализма. Названную проблему приходится признать центральной и для христианского нравственного богословия, во-первых, потому, что самым смыслом христианского откровения оно обречено быть универсальным. А во-вторых — потому что до сих пор мы не располагаем развернутой и систематической богословской трактовкой упорядоченной совокупности норм собственно христианского поведения.

Мы предполагаем, что одним из продуктивных путей построения такой концепции может быть поиск нетривиальных способов выхода из антиномического противостояния двух морально-философских парадигм: долженствования и аксиологии. Сегодня можно утверждать, что обе парадигмы, очевидно относящиеся к этическим системам антисубъективистского толка и имеющие целью построение единой моральной философии абсолютной значимости, исключаяющей релятивизм, в определенной степени исчерпывают то пространство, которое сами же определяют как собственно этическое. Под последним следует разуметь сумму необходимо выполняющихся условий: отсутствие эмотивизма, отсутствие религиозной обусловленности собственно нравственного сознания, последовательное различение трансцендентального и эмпирического субъекта, моральный априоризм. С другой стороны, обе парадигмы демонстрируют неспособность преодолеть фундаментальные трудности, возникающие при практической реализации предлагаемых моральных установок.

Так, с одной стороны, невозможно оспорить, что содержание нравственного действия продиктовано максимой долженствования

ния. Но точно так же нельзя не согласиться с тем, что сама максима не определяется тавтологически, а должна порождаться соответствующим ценностным представлением. При этом мы не располагаем возможностью однозначно установить, исчислить и соотнести друг с другом искомые представления, и, следовательно, у нас нет возможности на деле реализовать декларированную как потенциально бесконечную перспективу наполнения жизненного пространства, будь то ценностные усмотрения или максимы поведения.

Таким образом, универсализация нравственных максим по схеме формул категорического императива не застрахована от погрешностей и не способна защититься от выпадения в сферу безнравственного, как, например, это может быть при безоговорочном исполнении максимы о категорической недопустимости лжи, поскольку других надежных оснований, кроме самих этих формул, у нее нет. С другой стороны, и акты усмотрения опираются не на что другое, как только на самих себя. В них, как и в актах предпочтения, субъекту должны открываться ценности и их порядки, а также различие по степени высоты ценностных качеств; но что тут может удерживать усматривающего субъекта в требуемой плоскости и не позволить ему совершить роковую ошибку, остается точно так же неясным, как в случае с формулами категорического императива. В итоге получается, что, хорошо сознавая опасность релятивизма и субъективизма, создателям обеих систем не удается защитить их от релятивизма и субъективизма вдобавок к тому, что не получается представить их надежно работающими формами нравственного сознания.

Если верно допущение, что анализируемая коллизия в пределах тех условий, из обязательности соблюдения которых исходят сторонники каждой из двух образующих ее концепций, остается непреодолимой, то или следует признать ее фундаментальной, или попытаться достроить ее за счет изыскания новых параметров этического сознания, что едва ли может не повлечь за собой коррекции исходных условий. Такую коррекцию можно было бы представить либо как пересмотр жесткости одного или нескольких условий — и в этом случае они превращаются в ориентир, — либо как полное устранение одного из них. Думается, правда, что речь идет не просто о технической процедуре, так как список перечисленных условий вводился совсем не случайно. Авторы обеих концепций полагали, что только их соблюдение точно обозначает границы этического пространства, поддающегося систематическому описанию.

Подобный пересмотр условий чаще всего связывается с использованием персоналистского импульса<sup>1</sup>. Однако известные нам прецеденты заставляют говорить о вариативности жизненной стратегии «я», обретшего, было, укоренение в жизни. Причем диапазон вариативности столь широк, что в качестве исходного мотива могут рассматриваться даже противоположные для нашего контекста начала: собственно этическое (Кьеркегор) и эстетическое (Камю, Ницше).

Нам представляется, что в качестве способа преодолеть антитезу рассматриваемых морально-философских парадигм заслуживает внимания обращение к классической фигуре этической мудрости, известной под названием «золотое правило этики», эвристический потенциал которой и в наше время представляется недооцененным. Это может показаться неожиданным, поскольку классические варианты формулы не содержат обязательной апелляции к божественному авторитету, более того, наиболее популярные из них выработаны вне теистической моральной традиции. Тем не менее именно этот нравственный принцип, на наш взгляд, открывает возможность согласования проблематичных сторон этического универсализма, причем в плоскости христианского откровения, тем более что в центре этики Нового Завета также, по нашему мнению, располагается нравственный принцип, выстроенный по структуре золотого правила этики (ЗПЭ). Более того, в его способности подытоживать существо моральных норм как в нетеистических, так и в теистических традициях можно усмотреть исходное основание для поиска путей совмещения этих нравственных парадигм.

Сильную сторону данной нравственной формулы справедливо усматривают в том, что допустимость того или иного действия всякий субъект без труда в состоянии оценить путем постановки самого себя на место реципиента предполагаемого поступка. Универсальное действие ЗПЭ обеспечивается тем, что нет ситуаций, в которых нельзя было бы с его помощью взвесить последствия предполагаемого поступка. Пожалуй, нет более надежного способа распознать желательность или нежелательность действия, чем испытать, хотя бы мысленно, его последствия на себе. Особенно остро переживаются негативные последствия,

1. Ср. «Невозможностью Я не быть собой отмечен врожденный трагизм Я, прикованного к своему бытию», – Левинас Э. От существования к сущест-

вующему // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 52.

потому и самый известный вариант правила представляет собой формулу отрицания неприемлемого действия.

Универсальность ЗПЭ позволила появиться ему в нескольких непересекающихся духовных традициях и в итоге сделаться нравственным фундаментом нормального человеческого общежития. Оно решающим образом переориентирует нравственное сознание с «нормы справедливого возмездия» на содержательную сторону человеческого поведения в целом. Жизнь как исходная универсальная ценность — в терминологии Шелера ценность витального порядка — и, соответственно, все, что связано с ее обеспечением, создает основу для легко выявляемого в разных культурных традициях этического минимума человечества, одновременно конституируя его единое нравственное пространство.

ЗПЭ, как гарантия общего благополучия, действует как комплекс нравственных усилий, которые, с одной стороны, представляют собой воздержание от всякого вмешательства в сферу личных интересов индивидуума, а с другой — поддерживают атмосферу сопричастности тех, кто волею судеб оказался «по соседству». Нарушение первого типа усилий однозначно трактуется как недопустимое поведение, а лицо, не соблюдающее условий второго типа, невольно теряет жизненные связи с соседствующими по жизни субъектами, утрачивая от этого ощущение стабильности собственного существования, поскольку невозможность реально сообщаться с другими лицами порождает беспокойство от создающегося социально-психологического вакуума. Конечно, нелюдимость не преступление, но без последствий в виде отягчающей душу отчужденности обычно не остается. Еще одним фактором расширения диапазона действия ЗПЭ выступает интуитивное отрицание таких дурных действий и качеств других людей, которые прямо не воздействуют на окружающих. Тут стоило бы упомянуть хорошо известную в античности разновидность ЗПЭ, как раз сосредоточенную на такой фиксации отторгаемого в других в качестве основания для того, чтобы не делать ничего подобного самому<sup>2</sup>.

Прежде чем перейти к непростому вопросу о взаимоотношениях между общечеловеческой формулой и сходным изречением из Нагорной проповеди, отметим еще один возможный путь

2. Питтак: «Что возмущает тебя в ближнем, того не делай сам» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 93). Фалес, отвечая на вопрос: «Какая жизнь самая лучшая и справедливая?» —

ответил: «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. 1.37).

расширения области применения ЗПЭ, весьма иллюстративный именно для данной темы.

Рассуждение о недопустимости какого-либо действия, которое вызывает отторжение другого субъекта, можно было бы продолжить, задумавшись об особой разновидности негативной реакции, которая провоцируется тем, что некто «другой» мог бы совершить определенный поступок, который наблюдателю кажется безусловно необходимым и, естественно, позитивным, однако этого не происходит. По уже знакомой логике, такая реакция должна была бы обернуться для воображаемого наблюдателя требованием никогда не уклоняться от востребованного действия, которое в силах совершить именно он. Развивая эту мысль, можно предположить, что если я чувствую у себя определенные способности к какому-то деланию, мне не следовало бы уклоняться от того, чтобы их культивировать ради созидательной деятельности, которая мне доступна, например, более, чем другим. М.М. Бахтин в этой связи выводит даже особое правило, называемое им алмазным, которое он мыслит как дополнение к классическому золотому правилу, в результате чего оно приобретает следующий вид: «Делай то, чего могли бы желать все, включая тебя, и чего не может сделать никто за исключением тебя»<sup>3</sup>.

Может показаться, что человеку, вооруженному таким «алмазным дополнением», может стать ясной уже не только та или иная поведенческая норма, а едва ли не стезя жизни. В какой-то мере это справедливо, однако парадоксальным образом выявленная сила и смысловая насыщенность ЗПЭ дают основания говорить о неполноте ее классической формулы. В самом деле, мы дошли до таких категорий, как «дело жизни», которые также могут, как оказалось, быть включены в этическое пространство человека. Однако именно в этой связи следует указать на одно существенное ограничение классической формулы ЗПЭ. При всех вышеописанных эффектных свойствах оно остается правилом реактивного усилия и в силу этого практически неспособно стать основанием для такой стратегии, которая задавала бы ориентиры и перспективу всей жизни<sup>4</sup>. Ведь

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

4. Под реактивностью здесь подразумевается необходимость мысленного реагирования на внешний раздражитель, который выступает, таким образом, исходным звеном при формировании общей стратегии поведения. Для сравнения, Р.Г. Апресян определяет реактивность иначе, понимая ее как

ответное действие, имеющее характер возмездия за преступление. На этом основании он отличает талион как норму реактивного поведения от ЗПЭ, которое при подобной трактовке лишено качества реактивности. См. Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов. URL: [http://www.i-u.ru/biblio/archive/apresyan\\_talionizolotoopravilo/](http://www.i-u.ru/biblio/archive/apresyan_talionizolotoopravilo/) (дата обращения: 10.03.2011).

для того, чтобы выстроить конкретную максиму, надо опереться на отрицание явно неадекватного поступка, в то время как проблема содержания жизни, взятая в целом, требует устойчивого основания в виде позитивного жизненного интереса. Но это уже знакомая нам двусторонняя задача, когда выявленный интерес, самый что ни на есть глубинно экзистенциальный, нуждается в удостоверении его принципиальной исполнимости, равно как и выработанная программа поведения должна быть утверждена в своей абсолютной положительной ценности, причем не в отвлечении от субъекта, а как раз применительно к его конкретной переходящей жизни. Если искомое надежное удостоверение не получено, то человек остается наедине с действительностью, отрицающей его экзистенциальный интерес через его же смертность, а также любую его программу действий через ее заведомую неполноту и незаконченность — известные признаки «неданности» истины. Все это вполне узнаваемая драма античного героя или философа, обреченного на мужество умирания и имеющего только одну возможность сохранить свое достоинство на фоне всеобщей изменчивости и текучести: строить свою жизнь вопреки ей, т. е. существовать в режиме пожизненного сопротивления, храня тем самым верность идеальному образцу, которому никогда не суждено воплотиться. Кажется, сходный признак подлинности личностного существования, только избавленный от вечно бытующего идеала и фактически сводящийся к сопротивлению конкретным обстоятельствам, был практически открыт заново Сартром и Камю.

Если присмотреться к вариантам исполнения золотого правила этики, то и в них, особенно там, где они превосходят банальную этику добрососедства, нетрудно усмотреть разновидности поведения вопреки очевидности, которое опирается на странный принцип «не могу иначе». Другое дело, что и в пределах этого принципа человек остается наедине с собой, пусть и в самом глубоком своем выражении, то есть, как было замечено, не располагает удостоверением абсолютной подлинности избранного *modus vivendi*, равно как и действительной незаместимости личного бытия, особенно актуальной перед лицом смерти.

Можно указать несколько оснований для того, чтобы считать евангельскую максиму не сводимой к известным вариантам ЗПЭ. Во-первых, его традиционная формула также присутствует в каноне Нового завета, но она обозначает моральную норму, соблюдение которой является предварительным условием для принятия в христианское сообщество. Иначе говоря, если не усвоена

классическая нравственная мудрость, то о христианстве думать еще рано. При этом предполагается, что соблюдение таковой доступно всякому нормальному человеку без сверхусилий, почему это и возможно предъявлять в качестве предварительного требования для будущих христиан. Что же касается формулы из Нагорной проповеди, то, во-первых, она адресована не всем слушающим, а только ученикам, т. е. избранным, которым «дано знать тайны Царства Божьего»; во-вторых, она помещена в специфический контекст, где поучения Христа противопоставляются тому, что сказано древним; наконец, исполнение этого правила связывается с задачей чрезвычайного характера, которая на первый взгляд выглядит неисполнимой. Так, в Мф следующий непосредственно за этой формулой стих призывает входить «узкими вратами», а в Лк она включена в череду явно чрезмерных, по человеческим меркам, поведенческих максим, следование которым объявляется условием усыновления Всевышнему, Который «благ к неблагодарным и злым», и Ему поэтому в этом милосердии надо уподобляться. Очевидна здесь связь с родственным и еще более невероятным призывом: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» \*.

\* Мф 5:48

Особого разговора заслуживает сама форма евангельской нравственной формулы. При безусловном структурном сходстве с классическим золотым правилом она представляет собой уникальное высказывание, у которого нет прямых аналогов. В этой связи необходимо указать и на странное молчание, которым обычно обходится евангельская максима в истории христианской экзегезы. По ее поводу мы не встретим ни святоотеческих толкований, ни современных комментариев — в этом легко убедиться, открыв любой из солидных экзегетических компендиумов, например, Толковую Библию под общей редакцией А.Н. Лопухина или какой-нибудь из словарей по Новому завету. Это кажется странным, если принять во внимание уже упомянутую ответственность контекста, а также последствия для «соблюдающих его». Указания на позитивный характер Христова высказывания, который якобы и придает ему специфику относительно классической формулы, выглядят явно несостоятельными на фоне уже предпринятого нами экскурса в историю толкования традиционного ЗПЭ<sup>5</sup>.

5. Ср. в этой связи изречение из книги Юбилеев: «...и поступай со всеми людьми так, как поступаешь с собой». (Юбилеи 20:2 цит. по: Sandt van de H.,

Flusser D. The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Royal Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 2002. С. 159.)

Нам представляется, что и отмеченное странное молчание, и довольно неожиданный контекст заставляют предположить нечто принципиально особенное в качестве содержания формулы, настолько неожиданное для обычного человека, что его можно и вовсе проглядеть, по инерции отождествив обсуждаемую максиму с классическим золотым правилом. Допустим, что мы принимаем первый вариант и соглашаемся искать содержание, которое может показаться совершенно невероятным. После всех наших рассуждений об особенном жизненном интересе, о сложностях с определением границ этического пространства, которое способно при некотором подходе обнимать едва ли не всю жизнь человека, нам, вероятно, стоило бы ожидать ощутимых результатов именно там, где будут фигурировать и глубинное *interesse*, и предельно расширенное пространство морального действия.

Если присмотреться к буквальному смыслу новозаветной формулы, уже можно будет отметить неожиданные особенности.

Внешне изречение Христа воспроизводит типичную структуру ЗПЭ, где субъект поступка одновременно выступает его реципиентом. Напомним, что евангельская фраза изречена на фоне мощной традиции ветхозаветной мудрости, давно и прочно усвоившей все возможные варианты классической формулы. И вдруг мы замечаем, что она странным образом концентрируется на желании субъекта относительно того, как расположены к нему другие. Поскольку нормы добрососедства для Нагорной проповеди — давно пройденный этап, стоит предположить, что здесь речь идет о чем-то другом, вероятнее всего, об ином уровне расположенности других к некоторому нравственному «Я».

Нас словно бы призывают помечтать о том, чего бы мы хотели от других сверх обычных и вполне будничных знаков расположения. «Я», даже озабоченное фактом собственного бытия, ищет не только и не столько приязни, обеспечивающей относительный уют, но, особенно при наличии этого минимального уюта, взыскует приятия себя в качестве «я». Оно хочет быть персонально замеченным, причем не как индивид из ряда себе подобных и даже не только как носитель ярких черт. Речь идет об удостоверении в ценности своего существования. Эта ценность к тому же сама может быть признана и прожита только тогда, когда она является как непоколебимая и нерелятивизируемая. Но это, в свою очередь, должно было бы означать, если называть вещи прямо, абсолютный характер ценности. Ведь если уж всерьез давать волю фантазии, то мне грезится признание меня как совершенно

неповторимого и незаместимого, в самых дерзких мечтах я вижу себя возлюбленным и любимым, что, может быть, в пределе и означает искомую незаменимость. Нашему размечтавшемуся субъекту, думается, очень хочется, чтобы теневые его стороны оставались незамеченными, а светлые — оценивались по достоинству, вернее, даже превозносились. Нашему «я» хочется скорого прощения своих прегрешений, невзирая на их тяжесть, и одновременно самых щедрых авансов, под которые в качестве гарантий оно способно предъявить лишь собственные благие намерения. Вот, пожалуй, что в разных вариациях грезится нашему «я», ревнующему о собственной ценности, т. е. в сущности, об истинной реальности этого «я».

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

Задумаемся, кто из участников нравственного действия, агент или реципиент, ближе к переживанию удостоверенности в собственной действительной и абсолютной ценности? Поставим еще и такой вопрос: что должна означать искомая удостоверенность? Несомненно, что тот, кому довелось испытать чувство собственной востребованности благодаря инициативе другого, получает щедрый и незабываемый дар, но одновременно такой человек

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

Но стоит нам рассмотреть ситуацию со стороны инициатора этого странного действия — удостоверить другого в его принципиальной личностной востребованности, — и она уже не покажется нам столь безысходной. Во-первых, тот, кто оказался способен на такой поступок, не зависит ни от чего и ни от кого. С другой стороны, с точки зрения интересующих нас свойств абсолютной ценности — незаменимости субъекта, положение инициатора действия ничуть не менее состоятельно, поскольку тот, кто действительно способен был удостоверить своим деянием кого-либо в том, что этот человек бесконечно дорог сам по себе, также может быть охарактеризован как носитель абсолютного достоинства, поскольку каждый такой акт уникален и экзистенциален, следовательно, никем не может быть воспроизведен. Таким образом, положение активно действующего субъекта даже предпочтительнее: его собственная абсолютная ценность удостоверена качеством его деяния и переживается ничуть не менее интенсивно (стоит предположить, что даже более); кроме того, инициатор поступка контролирует все. Он может ничего не ждать, его инициатива не ограничена ничем, кроме собственной решимости и своих сил. Таким образом, внутренняя логика поучения Нагорной проповеди вполне может быть установлена: она отправляется, в отличие от классической формулы ЗПЭ, не от витального, а от экзистенциального личного интереса, который делается основанием этического усилия, утверждающего абсолютную ценность

человека как личности. Главная проблема кроется здесь не в построении максимы, а в том, откуда может взяться такая установка и, особенно, как возможно ее воплощение.

Когда говорится о незыблемой и незаместимой ценности человека, то под этим следует подразумевать, что речь идет не об идее, как это было в античном мире, а о неизбежном переживании. Но как такое представление, а тем более пожелание может стать установкой простого смертного? Нет ничего более очевидного, чем смерть, следовательно, нет ничего более абсурдного, чем подобное пожелание.

Ни в коем случае не претендуя на рассуждение в стиле очередного доказательства бытия Божия, мы, словно бы задним числом, в качестве комментария к уже состоявшемуся откровению, предполагаем, что установка абсолютного значения, обусловленная к тому же реальностью вечного переживания собственной состоятельности, могла исходить только свыше, от источника личностного характера, но безусловно превышающего масштаб и возможности смертного существа. Одновременно она должна быть увязана хотя бы с гипотетической возможностью аналогичного переживания и человеком тоже, вероятно, на особенных условиях. Думается, что этим объясняется и то, что столь невероятное по смыслу и условиям исполнения этическое правило помещено в уникальный контекст приблизившегося Царства Божьего и реальности победы над смертью для человека. Более того, как ни странно, но принятие евангельской формулы в качестве поведенческой стратегии выступает одним из условий приобщения к этой реальности.

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

абсурдных усилий для выявления собственного экзистенциального начала в человеке.

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

Глубинное сердечное упование важнее обычной, хотя, безусловно, и ценной человечности, поскольку все люди хотели бы быть приняты как вечно ценные живые драгоценности. Нам мало, чтобы к нам относились по-человечески в типичных жизненных ситуациях, нам важно знать, что сами ситуации могут и должны быть иными, когда человек не преодолевает сопротивление внешней среды, продираясь в дебрях отчужденности к удовлетворенному личному интересу, а привлечен с самого начала как потенциальный творец, как существо, способное любить и быть любимым. В самом деле, удостоверит человека в том, что он бесконечно дорог, и значит возлюбить<sup>6</sup>. Эта реальность строится без всяких предварительных условий, и ее основание только в том, что человек ее желает своей первозданной устремленностью в Царство своего Небесного Отца.

Таким образом, принцип должноствования совмещен с абсолютным утверждением ценности, будучи одновременно увязан с идеей совершенства по образу Отца Небесного. Искомое совершенство можно представить как единство этического, эстетического и гносеологического начала, или иначе — добра, красоты и истины. Естественно, что подлинность предложенного толкования этики христианства утверждена на основании, не поддающемся рациональному истолкованию, поскольку это мистическая реальность Боговоплощения, Крестной смерти и Воскресения Христа, реальность абсолютного единства божества и человечества в Воскресшем Христе, которое только и делает возможным соединение человеческого экзистенциального интереса и божественного совершенства, равно как и исключительное по характеру

6. Ср.: «...человек, которого полюбили, делается тем, чем он, может, никогда и не был. Он получает качество вечности. Габриэль Марсель, французский писатель-экзистенциалист, говорит: сказать кому-

нибудь: *я тебя люблю* — то же самое, что ему — или ей — сказать: *ты никогда не умрешь*». (Антоний, митр. Сурожский. О встрече. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 223.)

соучастие в этой реальности Христа всякого человека, доверившегося этому откровению. Эта мистика сопричастности выступает и источником сил для описанной выше стратегии поведения.

Основные этические категории, которые за пределами христианства фигурируют или в качестве альтернативы друг другу, или иногда даже вступают друг с другом в противоречие, в евангельском контексте могут быть представлены как вполне совместимые. Так, христианская мораль, безусловно, является моралью чистого, т. е. свободного от корысти долженствования, однако ее действенность обеспечивается базовой ценностной установкой, выраженной, к тому же, в виде личного интереса. Это совмещение, казалось бы, несовместимого позволяет, однако, включить категорию долга в ценностный контекст, а ценности, в свою очередь, — избавиться от положения только фоновых, а не акциональных факторов жизни и отвести этим существенные упреки Н.А. Бердяева, М. Бубера и Х.-Г. Гадамера, адресованные главным теоретикам материальной этики ценностей.

Совместимость долженствования и ценностного начала через экзистенциальный интерес как фундамент нравственного поведения в пределах христианского откровения поддерживается особенной ролью категории другого. Другой, как и у Левинаса, задает поле нравственного осуществления «я». Только в новозаветной этике эта «измеряемость» другим этической состоятельности «я» усиливается до степени абсолютной достоверности в личном достоинстве нравственного субъекта за счет того, что последний, в свою очередь, оказывается способным сообщить другому такую же степень его ценности в акте любви.

В конечном итоге декларируемый синтез покоится на парадоксальном совмещении вполне доктринализуемого содержания притчевого по преимуществу повествования Нового завета с той его стороной, которая никак не переводится на рациональный язык, но выступает при этом мистическим основанием базовых этических начал. В этой связи следует вспомнить дальновидное указание А. Швейцера о мистическом основании всякой жизнеспособной этики<sup>7</sup>. Выражаясь в духе митрополита Сурожского Антония, можно говорить о встрече божественного и человеческого, возможной на почве особой формы выявления этического содержания жизни, которую принято называть Божественным откровением.

7. Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Республика, 1992. С. 217–218.