

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

18+ Настоящий материал (информация)
произведен, распространен и (или)
направлен иностранным агентом
Апресяном Рубеном Грантовичем либо
касается деятельности иностранного
агента Апресяна Рубена Грантовича

*Р.Г. Апресян**

Золотое правило и Нагорная проповедь

*Апресян Рубен Грантович** – доктор философских наук, профессор. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID 0000-0002-2473-3909
e-mail: apressyan@iph.ras.ru

В статье проводится анализ золотого правила (ЗП), считающегося наряду с заповедью любви одним из основополагающих принципов христианской этики, как части и одного из кульминационных пунктов Нагорной проповеди. Сопоставление ЗП с заповедями блаженства, праведности, «социальных обязательств» и сопровождающими их комментариями позволяет выявить как глубокое нормативно-этическое родство ЗП с ними, так и различия, а также ответить на важный для понимания ЗП вопрос о том, каков тот моральный субъект, к которому обращено ЗП. Благодаря комплексному единству с остальными положениями Нагорной проповеди ЗП по сути концептуализируется. Рассмотрение ЗП с этой точки зрения дает возможность развернуто понять его нормативное содержание, в частности, в корреляциях с талионом и заповедью любви. В контексте Нагорной проповеди ЗП освобождается от приписываемых ему некоторыми

исследователями характеристик воздаятельности, эгоцентристского индивидуализма и житейской мудрости. При более общем метанормативном подходе, на основе анализа ЗП как части Нагорной проповеди оказывается возможными реконструировать специфические по тем или иным параметрам промежуточные нормативные формы в становлении ЗП, что делает Нагорную проповедь интересным этико-генеалогическим источником.

Ключевые слова: Золотое правило, Нагорная проповедь, раннехристианская этика, принцип взаимности, талион, заповедь любви, генеалогия морали

Мышление в духе *золотого правила* (ЗП), то есть содержащее нормативно-логические характеристики, существенные для ЗП, но непосредственно не выражаемые в его формуле [Philippidis, 1929, 29–30; Dihle, 1962, 11; Уотлз, 2016, 97], глубоко укоренено в той духовной и этической традиции, которой наследует христианство. Формула ЗП, провозглашаемая Иисусом Христом (Мф. 7:12¹; Лк. 6:31²), наверняка была известна его слушателям. В отличие от знания заповеди любви (Мф. 19:19; Мк. 12:32–33; Лк. 10:27), это знание прямо не удостоверяется в текстах Евангелий, но на его присутствие в иудейской традиции³ указывает сам новозаветный Иисус (Мф. 7:12). ЗП было вообще широко распространено в древне-средиземноморском регионе [Dihle, 1962; Уотлз, 2016]. Чаще всего оно трактовалось как правило благоразумия [Hertzler, 1934; Rost, 1986], но иногда представлялось также и как основополагающее правило [Dihle, 1962, 104; Neusner et al., 2008, 57].

В Новом Завете ЗП впервые предстает в Евангелии от Матфея, а именно в Нагорной проповеди. В аналогичном контексте ЗП присутствует в Евангелии от Луки. В обоих случаях ЗП приводится в позитивной формулировке. В негативной формулировке ЗП встречается в Деяниях (Деян. 15:20, 29). Хронологически наиболее ранними книгами, включенными в канон Нового Завета, являются послания Павла. В них формулы ЗП как таковой нет. Как нет ее в двух других Евангелиях и в остальных апостольских посланиях.

Основные усилия исследователей при изучении ЗП в раннем христианстве, сконцентрированные прежде всего на евангельских текстах, направлены на его экспликацию в качестве составной части Нагорной проповеди и через это – его места в учении Иисуса. Такой подход был заявлен Леонидасом

¹ «И так во всем: как вы хотите, чтобы люди поступали с вами, так и сами поступайте с ними; этому учат Закон и пророки» (Мф. 7:12). (При ссылках на книги Библии используется издание под ред. М.П. Кулакова и М.М. Кулакова [Библия, 2015], если не указано другое.)

² «Поступайте с другими людьми так, как вы хотите, чтобы они поступали с вами» (Лк. 6:31).

³ Леонидас Филиппидис совершенно прав, утверждая, что «золотое правило было для еврея чем-то давно известным, в том числе как своего рода краткое изложение закона», предложенное Гиллелем [Philippidis, 1929, 19]. Но и Гиллель мог предложить такую неординарную интерпретацию, имея в виду, что мышление в духе даваемой им формулы давно вошло в ткань еврейского сознания, о чем свидетельствуют многочисленные эпизоды в книгах Ветхого Завета (Быт. 21:22–24, 27; 26:26–31; Лев. 19:18, 33–34; Нав. 2:1–24; Тов. 4:15). Подробнее: [Апресян*, 2022]. На возможную недостоверность талмудического рассказа о провозглашении ЗП Гиллелем аргументированно указывает П.С. Александр [Alexander, 1997, 367–369] (см. также [Betz, 1995, 515]).

Филиппидисом [Philippidis, 1929, 15–16] при ясном понимании не уникальности христианского ЗП и разделялся многими последующими авторами [Betz, 1995, 514; Ricoeur, 1990, 394; Westmoreland-White, 2011, 332; также Tasker, 1906, 653]. Вне новозаветного контекста ЗП оказывается всего лишь сентенцией, образчиком благоразумия и глубокой житейской мудрости [Buttrick, 1951, 330]. Однако возможен и другой подход. Его демонстрирует Джеффри Уотлз, которого больше интересует не столько аналитическая, теоретически обоснованная реконструкция ЗП, сколько установление его связи с другими этически релевантными новозаветными положениями (главным образом касающимися милосердия и расплаты) [Уотлз, 2016, 109–134]. Уотлз достаточно полно раскрывает новозаветное ЗП, но его разбор ЗП в Новом Завете в конечном счете предстает средством для углубленного понимания христианского морально-го учения.

В данной статье я в целом придерживаюсь исследовательской установки, заданной Филиппидисом, и, отталкиваясь от состава Нагорной проповеди, содержащей в концентрированном виде новозаветную этику, пытаюсь понять ЗП в его ключевых этических определениях. Такой подход отодвигает на второй план вопрос об источниках ЗП в христианстве, сам по себе несомненно очень важный.

Говоря о новозаветной этике⁴, следует иметь в виду, что тексты Нового Завета в этом отношении двуслойны. С одной стороны, они содержат многочисленные наставления (даваемые посредством максим или притч), касающиеся надлежащего поведения (справедливого, праведного, честного, милосердного и т.д.) и противоположного ему. Обычно это понимается под этикой. К числу таких наставлений относится и ЗП, даваемое как через заповедь, в том или другом варианте (Мф. 7:12; Лк. 6:31; Деян. 15:29), так и через притчи (согласно принятым истолкованиям – Мф. 18:23–35; Лк. 10:25–27). С другой стороны, эти наставления и предостережения, не важно, высказываются ли они в форме обобщенных заповедей или по частным поводам, наполнены дополнительным, возвышающим их смыслом, связанным с тем, что они утверждаются самим Иисусом, а в случае апостолов – его именем. В Евангелиях эти слои тесно переплетены, поскольку Иисус не только наставляет, но и деятельно включен в отношения между людьми, в дела людей как *человек*.

Интересно понять, что происходит при таком расширении доктринального контекста ЗП с его нормативным содержанием [Ricoeur, 1995, 301–303]. Это тем более важно, что только в христианстве, начиная с Нового Завета, ЗП получает наиболее полное (в сравнении с другими культурными традициями) ценностно-императивное обрамление.

⁴ В литературе последних десятилетий вопрос о природе и характере новозаветной этики широко обсуждается. Краткий обзор этих дискуссий представлен в: [Henten van, Verheyden, 2013, 6–8].

* * *

Ряд исследователей указывают на то, что отличительной чертой христианского ЗП является его позитивная формулировка. Однако позитивная версия ЗП была известна и до Иисуса, например, по Письму Аристея (II в. до н.э.). Хотя позитивность формулировки новозаветного ЗП нельзя игнорировать уже только в силу редкости этой версии ЗП как до, так и после Иисуса (не говоря об этической значимости позитивной формулировки), действительное отличие новозаветного ЗП состоит в том, что оно, во-первых, дано как часть Нагорной проповеди – цельного текста, которому принадлежит одно из центральных мест в Евангелии от Матфея, а, во-вторых, в самой Проповеди занимает особенное, значимое в ее структуре положение. Таким же образом ЗП дано в Евангелии от Луки. Какова бы ни была предыстория текста Нагорной проповеди, она как таковая, в составе Евангелий, представляет собой цельное произведение, и каждое наставление в нем следует понимать, соотнося с другими наставлениями Нагорной проповеди.

Относительно композиционного статуса ЗП в Нагорной проповеди среди исследователей нет единого мнения: одни считают, что формула ЗП завершает раздел, обозначаемый обычно как «социальные обязанности» (6:19–7:11) [Betz, 1985; Allison, 1989], другие же – что формула ЗП, отсылаясь последними словами («этому учат Закон и пророки») к Мф. 5:17, где Иисус заявляет о своей миссии исполнения Закона и пророков, предстает резюмирующей в отношении всей центральной части Нагорной проповеди [Davies, Allison, 1988, 685; Boring, 1995, 211; Keck, 1995, 213; Hamerton-Kelly, 1996b, 815]. Однако и при одном, и при другом подходе ЗП оказывается несомненно созвучным всему нормативному составу Нагорной проповеди.

По своим теологическим основаниям христианская этика задана идеей явленности миру Сына Человеческого, которая коренным образом преобразует мораль. Привлекая к себе слушателей, Иисус подтверждает свою верность Закону и пророкам, но вместе с тем он переосмысливает важнейшие заповеди, дополняя их новым нормативным содержанием (Мф. 5:21–48). Необходимость сообразования правил поведения с фактом явления миру Сына Человеческого многократно подчеркивается в наставительных посланиях апостолов. Служение Христа, завершившееся в своей земной фазе страданиями и смертью на кресте, – образец для тех, кто принял его. Это служение – непримиримая борьба с силами зла, меняющая порядок в обществе и мире (Мф. 20:16; Мк. 10:31; Лк. 13:30).

Обращенность к Христу подтверждается и укрепляется эсхатологическим ожиданием его второго пришествия, перспектива которого предъявляет принявшим Христа требование всецелого исполнения данных им заповедей в земных делах. Сколь острым ни было бы понимание того, что эсхатологическая перспектива все более отдалается, значение неминуемых после грядущего Страшного суда наград и наказаний в качестве мотивирующих факторов нравственно подобающего поведения не снижается. Для вхождения в вечную жизнь человек должен оправдаться своими земными делами, их справедливостью, милосердием и праведностью.

* * *

Заповеди Нагорной проповеди тесно перекликаются с традиционной еврейской мудростью, данной в различных положениях Священного писания. [Buttrick, 1951, 177]. Иисус призывает к честности в словах и делах, сдержанности во гневе, воздержанию от клятв и осуждения других, к стойкости перед прельщениями корысти и неги, к щедрости в заботе о нуждающихся. Эти и подобные им правила органичны для житейского благоразумия и представляют собой основу обычной морали, вписанной в естественный порядок человеческого общежития. Но это лишь часть наставлений, из которых сложена Нагорная проповедь. В основном же ею закладываются неординарные нравственные ориентации: Иисус стремится вырвать человека из бренного мира и обратить его к вечности [Witherington III, 2011, 547].

Нагорная проповедь начинается с провозглашения заповедей блаженства, или макаризмов. Эсхатологический смысл макаризмов очевиден: они указывают, в чем реализуется приобщение к Христу. С грамматической точки зрения заповеди блаженства сформулированы в дескриптивной, а не императивной модальности и тем самым как бы представляют не должное, а существующее положение вещей. Однако по своему смыслу это, конечно, нормативные положения, во-первых, поскольку в них предъявляются в виде качеств личности, или добродетелей, высшие ценности – те самые, исполнение которых обеспечивает обретение человеком жизни вечной, а во-вторых, потому, что они исходят от Иисуса как воплощенного нравственного совершенства.

Помимо общеэтического своего значения, макаризмы имеют важный смысл в проекции к ЗП, поскольку отвечают на существенный для осмысления христианского ЗП вопрос о предполагаемом субъекте ЗП – о том, каков он и каким должен быть, чтобы подобающим образом относиться к другому. Субъект ЗП – это приобщенный к Христу и уподобляющийся ему, то есть стремящийся к духовному возвышению и обретению праведности, осознающий собственное несовершенство и недостаточность, достигаемых в его преодолении результатов, чистый сердцем, стойкий в вере, милосердный и несущий мир. Идеи провозглашаемых Иисусом блаженств были достаточно распространены в еврейской традиции и имели насыщенный духовный контекст, но, собранные в центральной проповеди Иисуса, они приобрели концептуальное теологическое (в перспективе к Богу) и этическое (в перспективе к земному поведению человека) единство в качестве основы идеала человеческого совершенства.

В соотношении с заповедями блаженства ЗП обретает свою теологию, связанную с его ролью в нравственном и сотериологическом предназначении человека, которое в конечном счете заключается в уподоблении Богу. Однако человек действует не в пространстве абсолюта, и в земных действиях ему необходима конкретная точка отсчета. Такой точкой отсчета, мерой его решений выступает он сам. Как замечает Филиппидис, потенция добра в так задаваемом действии фактически безгранична – «ни один человек, исходя из самого себя, не захочет ограничивать проявляемую в отношении его доброту» [Philippidis, 1929, 17]. Тем самым и он оказывается ничем не ограничиваемым в своем благоволении по отношению к другим.

Блаженные – «соль земли» и «свет мира»⁵. Но они живут на земле, и им надлежит следовать правилам подобающего для земной жизни поведения. Иисус называет некоторые из них, усиливая известные всем правила более строгим содержанием: нельзя не только убивать, но и гневаться на ближнего своего, нельзя не только прелюбодействовать, но и позволять прельщению просыпаться в душе своей, нельзя не только разводиться, но и вступать в брак с разведенной, не только клясться именем Бога, но и вообще давать клятвы. Вместе с тем, вопреки традиционно утверждавшемуся правилу равного возмездия (талиону), следует не только не отвечать на причиненное зло, но и, более того, кротко воспринимать претензии других. И любить не только ближних своих, тем более тех, кто нас любит, но и врагов своих. В делах милосердия и праведности надлежит быть сдержанным и достойным, не выставляя их напоказ. Не стараться совместить веру в Бога с заботами о материальных богатствах. Не тревожиться о материальных нуждах, поскольку Отец Небесный обеспечит всем. Но заботиться о праведности своей, без которой не войти в Царствие Божие. В целом же следует быть совершенным, как совершенен Отец Небесный (Мф. 5:48). Похожий призыв, хотя и в менее общем виде, звучит и в Евангелии от Луки (Лк. 6:36).

ЗП дано в третьей части (согласно структуре Матфеева Евангелия) Нагорной проповеди. Ей непосредственно предшествуют заповеди и дополняющие их суждения, содержащие как принципы отношения к другим людям, так и принципы праведности и бережного отношения к вероучению. Они перемежаются, как кажется, произвольно, из-за чего порой воспринимаются как принадлежащие к разным группам. Совмещение различных по содержанию заповедей в едином пространстве Мф. 7 вызывает у некоторых исследователей недоумение [Zahn, 1984, 302, 311; Buttrick, 1951, 327; Hill, 1981, 148], тем более оправданное, что в Евангелии от Луки заповеди праведности размещены в контексте, которому они более соответствуют по своему содержанию – сразу вслед за молитвой «Отче наш» (Лк. 11), представленной у Луки за рамками Проповеди. Однако, даже учитывая условность исторических обстоятельств формирования состава Нагорной проповеди у Матфея, есть все основания воспринимать определенную нормативную цельность теологических и этических положений. По меньшей мере в перспективе предъявления в Мф. 7:12 ЗП.

Говоря о непосредственно предшествующих ЗП положениях, я имею в виду следующее. Во-первых, это предостережение от осуждения других: «Не осуждайте...» (Мф. 7:1–2), сопровождаемое разъяснениями о возвратности действий: «Какой мерой...» (Мф. 7:2) – и необходимости в усилиях к нравственному исправлению начинать с себя и только после этого обращаться к другому (Мф. 7:3–5). Во-вторых, наставление, вдохновляющее на надежду в молитве и рвение в устремлении к лучшему: «Просите, и дано вам будет...» (Мф. 7:7), также содержащее в себе – через очевидный изначальный образ

⁵ В отличие от заповедей блаженства, данных посредством дескриптивных суждений третьего лица множественного числа, остальные заповеди в Нагорной проповеди, за редким исключением, даны в обычной для этого типа высказываний форме императивных суждений второго лица множественного числа.

просящего подаяние нищего – идею результативности настойчивых и последовательных действий. В-третьих, развивающий предыдущее образ отеческой заботы, которая, раз уж осуществляется простыми людьми, являющимися в силу первородного греха злыми, тем более будет проявлена Отцом Небесным.

Все эти положения составляют нормативное пространство, органичное для ЗП с такими его ключевыми характеристиками, как: (1) соотнесенность позиций и действий одного и другого участника коммуникации; (2) основанная на этом предполагаемая взаимность в отношениях между различными деятелями; (3) объединенность деятелей через позитивную взаимность действий; (4) сопоставимость этих действий по их смыслу, а именно – благоволению; (5) инициативность действий; (6) их рефлексивность; (7) их проективная значимость. Представленные (в разной степени явленности) в формуле ЗП, эти характеристики в большинстве своем разрозненно содержатся в ближайших к ЗП в пространстве текста положениях, что и позволяет говорить о распространенности духа ЗП в Нагорной проповеди, как, впрочем, и шире.

Во всех названных положениях, даже тех из них, которые явно релевантны межчеловеческим связям, говорится главным образом о том, какого отношения надлежит человеку ждать от Бога. И последующие за ЗП наставления – об этом же: каким должен быть человек и как он должен себя вести, чтобы достойно предстать перед Страшным судом. Особняком в этом ряду стоит ЗП: в нем говорится только об отношениях между людьми, и оно обладает названными нормативными характеристиками без примеси каких-либо иных.

Все эти положения в том или ином виде содержат принцип взаимности (актуальной или гипотетической) в его воздаятельном выражении. Не будет преувеличением сказать, что взаимность – основополагающее качество общественной жизни, ее упорядоченности, сбалансированности. Соответствующие общественные установления, обобщающие практику урегулирования конфликтов, в том числе спонтанную, известны с древнейших времен.

В более широком контексте Нагорной проповеди взаимность, с функционально-нормативной точки зрения, характерна и для заповедей блаженства, и это то, что роднит ЗП с ними. Причем ЗП сближает с заповедями блаженства особенный характер взаимности: и заповедям блаженства, и ЗП присуща гипотетическая (предполагаемая, ожидаемая в будущем) взаимность, а не актуальная взаимность, которой характеризуются уже существующие отношения. Но с теологической точки зрения между ЗП и заповедями блаженства есть разница, состоящая в том, что ЗП указывает на гипотетическую взаимность, осуществление которой ситуативно, между тем как предполагаемая взаимность заповедей блаженств не переменна; она демонстрирует справедливость божественного порядка. По критерию взаимности макаризмы отличаются от ЗП непропорциональностью действий и полагающейся за них награды: блаженных, в особенности преследовавшихся за веру, ожидает «великая награда», между тем как ЗП предполагает «простое равенство» в действиях между потенциальными участниками коммуникации.

Другой характер взаимности предполагается правилами, призванными регулировать уже существующие отношения – это взаимность ответных действий, например действий, регулируемых правилами (принципами) кровной

мести, талиона или благодарности. Как во взаимности ЗП родственно заповедям блаженства, так же взаимность роднит ЗП с талионом. Но ЗП – это правило инициативного действия, и по данному показателю ЗП отличается от талиона как правила реактивного действия⁶.

В Нагорной проповеди талион отвергается (Мф. 5:21). Заявляемый отказ от возмездия – важная особенность евангельской этики. Но вместе с тем возможность возмездия в ней признается, и осуществляется оно посредством *небесного* наказания за грехи. В каких-то случаях это наказание осуществляется при участии людей и их руками. При этом воздаятельное мышление (а возмездие, наряду с благодарностью, является частным случаем воздаяния) нередко встречается в текстах Нового Завета. Все предшествующие ЗП в Мф. 7 положения содержат в себе принцип воздаяния.

Он очевиден в заповеди «Не осуждайте, чтобы и вас не осудил Бог» (Мф. 7:1). Здесь взаимность носит обобщенный, опосредованный характер: не поступайте по отношению к другим так, как вы не хотели бы чтобы по отношению к вам поступал Бог. И далее следует пояснение: «...ибо каким судом судите, таким и сами судимы будете, и какой мерой мерите, такую же отмерится вам» (Мф. 7:2–3). В Евангелии от Луки это пояснение дано более развернуто: «Прощайте, и будете прощены. Давайте, и вам будет дано... Какой мерою...» (Лк. 6:37–38). Просматриваемая за этими положениями нормативная схема делает их схожими с ЗП, причем в его позитивной версии. Но вместе с тем все три суждения («Не осуждайте...», «Прощайте...», «Какой мерою») сформулированы таким образом, что на первом плане оказывается не благоволение, как в известных нам по Евангелиям от Матфея и Луки формулировках ЗП, а благоразумие: вместо «Поступайте так, как вы бы хотели, чтобы поступали по отношению к вам» – «Поступайте так, чтобы так же поступали по отношению к вам».

Заповедь «Не осуждайте...» построена по логике, заложенной уже в одном из упований молитвы «Отче наш»: «И прости нам долги наши, как и мы простили тем, кто нам должен» (Мф. 6:12). Здесь также очевидна нормативная схема ЗП: мы поступаем по отношению к другим так, как ждем, чтобы поступали по отношению к нам, в данном случае, как ждем от Отца Небесного. Изначальное действие – прощение долгов другим – было совершено, как и предполагается ЗП, инициативно, но этот факт указывается в качестве оправдания мольбы и основания для милосердия Бога, как будто бы он сам по себе не милосерден. Последующий же комментарий – «Если простите другим согрешения их, простит и вам Отец ваш Небесный. А если не будете людям прощать, то и вам не простит ваш Отец согрешения ваши» (Мф. 6:14–15) – и вовсе переворачивает логику нормативного мышления, задаваемую ЗП: прощение других в их согрешениях обеспечивает человеку прощение его согрешений

⁶ Это принципиальное отличие не принимал во внимание Диле, трактовавший взаимность ЗП в духе воздаятельности, возмездности и считавший, что ЗП было разновидностью принципа воздаяния (Vergeltungsprinzip). В результате этого отношения ЗП с талионом (а через него и с правилом кровной мести) и заповедью любви оказались у Диле истолкованными неадекватно этико-нормативной природе ЗП (подробнее: [Апресян*, 2024]).

Отцом Небесным, и, наоборот, непощение человеком согрешений других влечет за собой непощение его согрешений.

Эта же воздаятельная схема нормативного мышления содержится и в притче о жестокосердном рабе (Мф. 18:23–34). Она нередко рассматривается в качестве иллюстрации ЗП [Уотлз, 2016, 117, 130–131]. Но нормативная логика нарратива этой притчи совсем не та, что в ЗП. При реконструкции нормативной «основы» поведения жестокосердного раба обе формы предстают противоречиво совмещенными: как кредитор он поступает по отношению к своему должнику противоположно тому, чего в качестве должника ожидает от своего кредитора. Сохраняя формальную логику ЗП и переворачивая его содержание, можно сказать, что царь – кредитор жестокосердного раба, узнав, как тот поступил по отношению к своему должнику, сделал вывод (в соответствии с нормальной логикой ЗП), какое отношение к самому себе его раб считает предпочтительным, и поступил по отношению к нему так же, хотя поначалу, отвечая на просьбу раба об отсрочке платежа, он долг ему простил (ср. Иак. 2:13). Поступая как будто бы по логике ЗП, царь в действительности воздал своему рабу по заслугам.

Предостережения, сформулированные по схеме, которую демонстрирует заповедь «Не осуждайте...», как всякие предостережения, указывают на угрозу. Перед нами интересный нормативный симбиоз: в положениях, которые в целом выглядят похожими на ЗП и явно содержат его черты, проступает, в силу наличия в них принципа воздаяния, дух талиона – в возмездном характере взаимности (в данном случае предполагаемой) и прагматически-пруденциальном характере обоснования предписываемого действия при случающейся на определенной стадии развития нормативной культуры конверсии талиона в правило инициативного действия. Ни возмездность, ни пруденциализм не свойственны ЗП.

Таким образом, требования, типа заповеди «Не осуждайте...», носят смешанный характер: с одной стороны, предписываемое ими действие инициативно, и они в этом отношении проективны, а с другой – они пруденциальны по обоснованию, и полагаемая ими таким образом мотивация задается не ценностной позицией деятеля, а предполагаемой реакцией, которую может его действие вызвать. Между тем сама формулировка ЗП пресекает какие-либо прагматически-утилитарные ее интерпретации. Нам следует поступать по отношению к другим людям морально безупречно не потому, что мы желаем такого же обращения с самими собой, в смысле, не *ради того*, чтобы и с нами в ответ обращались так же, а потому, что другие ожидают от нас по отношению к себе добра, точно так же, как и мы ожидаем добра от других [Ricoeur, 1990, 393–394]. Так что заповедь «Не осуждайте...» и аналогичные ей положения, внешне перекликаясь с ЗП, отличаются от нее принципиально.

Заповедь «Не осуждайте...» сопровождается притчей о сучке и бревне (Мф. 7:3–5), которая смещением ракурса рассмотрения вносит дополнительные моменты в нормативное мышление: поступай по отношению к другим не только так, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе, но так, как ты поступаешь по отношению к самому себе, в частности, не избавившись от собственных прегрешений, не пытайся исправить в другом легкие упущения: совершенствование следует начинать с себя (ср. Лк. 6:43–44). Здесь

по-своему развивается тема, присутствующая и в других наставлениях, – тема проактивности добродетельного человека: начинать с себя, поступать инициативно, подавать в добром пример другим людям (Мф. 5:16), делиться своим пониманием добра (Мф. 5:19). Но прежде нужно вынуть «бревно их своего глаза», потому что, как развивается эта тема у Луки, «[д]обрый человек выносит доброе из хранимого в его сердце добра, злой же, напротив, выносит злое из хранимого в его сердце зла, ибо чем полнится сердце человека, о том и уста его говорят» (Лк. 6:45).

Особенного внимания заслуживает нормативная констелляция в перикопе с формулой ЗП в Мф. 7:9–12: «Разве даст кто-нибудь из вас сыну своему камень, когда тот попросит хлеба, даст ли змею ему, когда попросит он рыбы? Но если даже вы, оставаясь людьми злыми, способны дарить вашим детям хорошее, то тем более Отец ваш Небесный даст просящим у Него нужное им. И так во всем: как вы хотите, чтобы люди поступали с вами, так и сами поступайте с ними; этому учат Закон и пророки». Как видно по описанию, в заботливом поведении отца по отношению к просьбе сына нет ожидания взаимности. Но это описание – часть аналогии, посредством которой родительская забота соотносится с заботой Отца Небесного по отношению к людям. Так что в целом перед нами ситуация, опосредованная, пусть идеально и условно, ожиданием людей в отношении действий Бога в ответ на их просьбы. Предполагаемая взаимность здесь носит обобщенный, опосредованный характер. В соотношении с заповедью милосердия по образу Божьего милосердия (Лк. 6:36), здесь принцип действия в конечном счете задается не человеком, а Богом: как Бог отвечает на ваши просьбы, так и вы отвечаете на просьбы детей. Иисус как будто бы проводит всего лишь аналогию между заботой родителей о детях и заботой Отца Небесного о людях. Родители, отвечая на просьбы детей, конечно, не думают о том, как они хотели бы, чтобы Бог поступал по отношению к ним. Но речью Иисуса забота родителей о детях и Отца Небесного о людях соединяются, образуя некий цикл обобщенной взаимности [Sahlins, 1972, 194], который легко интерпретируется в духе ЗП: родители поступают по отношению к своим детям так, как по отношению к ним поступает Отец Небесный. Милосердие Бога – это высшее благо, на которое человек только и может рассчитывать. Соответствующим образом он должен поступать по отношению к другим людям, которые ожидают проявления заботы о собственном благе. И хотя в указании на то, что как люди заботятся о детях своих, так и им воздастся заботой Отца Небесного, в косвенном виде присутствует принцип воздаяния, нормативная модель, вычитываемая из объединения положений Мф. 7:9–11, в наибольшей мере приближена к нормативной модели ЗП, которое здесь представлено не в императивном, а дескриптивном рассуждении: люди заботятся о детях своих, и о них позаботится Отец Небесный; а забота Бога – это то, о чем они взывают к нему в своих молитвах.

Предшествующие ЗП стихи содержат не только принцип взаимности, но и принцип милосердия. Таково, как мы видим, описание заботы, проявляемой родителями в ответ на просьбы детей без какой-либо мысли о возможной взаимности. А прежде этот принцип провозглашается в форме заповеди любви к врагам (Мф. 5:44) в противопоставлении талиону – одному из наиболее

суровых воплощений принципа взаимности в форме возмездного воздаяния. Комментарий к этой заповеди определенно показывает, что любовь, снисходительность, кротость, благоволение к недругам и обидчикам проявляется инициативно и односторонне, без каких-либо видов на взаимность, даже опосредованную.

В Евангелии от Луки ЗП предстает в несколько ином контексте, отличительной особенностью которого является непосредственная сопряженность ЗП с заповедью любви. Более того, в той версии Проповеди, которую дает Лука, ЗП находится в перикопе, которую принято обозначать как «Закон любви». ЗП здесь не подытоживает различные правила отношений с другими людьми, как в Нагорной проповеди, но выступает одним из моментов Закона любви. И в последующей традиции, начиная с ранней патристики, ЗП и заповедь любви трактуются как разные выражения одного и того же принципа. Этому же взгляду придерживаются многие исследователи ЗП [Philippidis, 1929, 18; Boring, 1995, 212]. Как я показал в других работах, с нормативно-этической точки зрения ЗП и заповедь любви, имея такие общие черты, как благоволенность и инициативность, а в христианском контексте еще и вдохновенность Богом (Лк. 6:36; Ин. 13:34), различаются в том, что ЗП предполагает взаимность, пусть и гипотетическую, а Заповедь любви не содержит в себе ничего, имеющего отношение к взаимности. Тем не менее та глубокая сопряженность, которая есть между ЗП и заповедью любви, сказывается на нормативном содержании ЗП, дополнительно оттеняя как его благоволительный характер, его инициативность, так и отсутствие в нем ориентации на актуальную взаимность. Последнее особенно хорошо видно по комментарию, который сопровождает ЗП у Луки: любовь и благодеяние в ответ на любовь и благодеяние, как и помощь с условием возврата, не имеют никакой ценности, это обычное дело у всех. Любовь, благодеяние и помощь имеют действительную ценность, когда творятся без ожидания «получить обратно» (Лк. 6:32–35). Обоснование таких бескорыстных дел обещанием Иисуса великой награды со стороны Всевышнего (аналогично тому, как подкрепляются заповеди блаженства) может восприниматься как пруденциальное лишь при заземленности взгляда. На самом деле это обоснование является теологическим по своему характеру, настраивающим человека эсхатологически. Одновременно эта перикопе дает твердый перфекционистский ориентир: «Будьте милосердны, как милосерден ваш Отец» (Лк. 6:36).

И у Матфея, и у Луки ЗП дается в адекватной жанру заповеди форме императива. В обоих случаях, как выше отмечалось, ЗП имеет позитивную формулировку. Вообще говоря, позитивная и негативная модальности нормативного мышления у Иисуса соединены. Показателен в этом отношении его ответ на вопрос юноши о том, каким заповедям надлежит следовать, чтобы «обрести вечную жизнь». Иисус называет пять заповедей Декалога, касающихся отношений между людьми, четыре из которых – негативные по своей императивной модальности: «Не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй, почитай отца и мать» (Мф. 19:18–19), и завершает перечень заповедью любви к ближнему (Мф. 19:20), позитивной в своей императивной модальности. Аналогично сформулировано и ЗП. Однако позитивная формулировка ЗП в древности, в частности в раннехристианскую эпоху, встречается довольно

редко. В раннехристианской литературе доминировало представление о тождественности позитивной и негативной версии ЗП. Это мнение нередко высказывается исследователями ЗП и в наше время.

Завершается Нагорная проповедь наставлениями, касающимися необходимости единства слов и дел человека: добрые слова имеют смысл, если они продолжают в добрых делах. Недостаточно провозглашать свою веру – необходимо и жить по вере, в соответствии с данным законом (Мф. 7:21–23; ср. Мф. 23:3–5).

* * *

Как мы видим, благодаря включению формулы ЗП в Нагорную проповедь в качестве одной из ее заповедей ЗП обрело пространный этико-теологический контекст и тем самым было в своем роде *концептуализировано*. Тенденции в направлении такой концептуализации можно проследить и на почве других культурных традиций. Наиболее значимыми в этом отношении следует признать высказывания Конфуция, Исократа, Сенеки, у которых ЗП постепенно становится чем-то бóльшим, чем просто проявлением практической мудрости. Но только в упоминавшихся Евангелиях нормативная контекстуализация ЗП носит настолько *систематический* характер. А в той мере, в какой у Матфея соотнесение ЗП с определенной нормативной традицией и определенным нормативным содержанием оказывается предметом специального внимания, эта контекстуализация оказывается еще и *рефлексивной*. Речь идет о подтверждении силы ЗП отсылкой на Закон и пророков. Как бы ни истолковывать эти слова: представляющими ЗП в качестве резюме всего учения или как часть его, они к тому же расширяют контекст ЗП за счет нормативного состава ветхозаветных книг. Именно в таком нормативном обрамлении ЗП сохраняется в европейской культуре. Именно таким мы его сегодня и знаем.

Отсылка к Закону и пророкам, помимо общего основоположения ЗП, имеет еще и особый этико-теологический смысл, связанный с фундаментальным принципом ветхозаветной этики – послушанием Богу. Этой отсылкой также обобщается провозглашение макаризов, указывающих на путь, обеспечивающий полноценное подражание Богу и приобщение к нему. Это основная предпосылка моральной субъективации человека, согласно новозаветной этике. Посредством заповедей блаженства проясняется вопрос о том, каков по своим моральным определениям тот, к кому обращено ЗП, каким он предполагается принципами Нагорной проповеди. Встречающиеся интерпретации христианского ЗП как проявления наивного эгоизма и житейской практичности (например, Рудольфом Бультманом [Bultman, 1963, 103]) можно объяснить только отделением ЗП от нормативного содержания Нагорной проповеди. Контекст Нагорной проповеди (шире – новозаветной, еще шире – библейской этики) кардинально ограничивает присущий ЗП в большинстве культурных традиций смысл пруденциального наставления или гномической мудрости.

ЗП как таковое, то есть в своей универсальной, кросс-культурной репрезентации, полагает морального деятеля освобожденным от принудительности, присущей актуальной взаимности в человеческих отношениях. Но это деятель, который, как следует из контекста ЗП в Нагорной проповеди, будучи *субъективно автономным*, сосредоточен на воле Бога, или, иными словами, обращен к идеалу совершенства. Поэтому нет никаких оснований связывать слова «как вы хотите» в первой части ЗП ни с произволом, ни с самомнением эгоцентрика.

Наконец, в метаэтическом плане, содержащееся в Нагорной проповеди разнообразное, выраженное в императивной и нарративной форме, нормативное содержание предстает изменчивым по своим нормативно-этическим характеристикам. Как таковое оно имеет большую или меньшую общность с ЗП в своих отдельных проявлениях, которые, соответственно, можно рассматривать как разные стадии и формы кристаллизации свойственных ЗП нормативных характеристик внутри класса нормативов, основанных на взаимности. Рассмотренные положения, предшествующие в Нагорной проповеди ЗП, по своему иллюстрируют известный комментарий Иоанна Златоуста, сделанный по поводу талиона, который нетривиально трактовался им не столько как вменение соразмерности ответного зла за причиненное зло, сколько как предостережение от совершения зла ввиду возможного возмездия [Иоанн Златоуст, 2006, 254]. Златоуст тем самым трактовал талион, как будто бы имея в виду ЗП, по аналогии с ним и по большому счету в соответствии с его нормативными характеристиками. Однако этот комментарий непосредственно коррелирует не с талионом и не с ЗП, а именно с теми положениями, которые предшествуют в Нагорной проповеди ЗП. Занимая свое место в логике самой Проповеди, они представляют собой примечательные с *этико-генеалогической* точки зрения нормативные формы, знаменующие переход от мышления в духе равного воздаяния к мышлению в духе благоволительного расположения.

Понимание их в таком качестве позволяет исторически конкретизировать промежуточные формы в генезисе ЗП, и в этом отношении Нагорная проповедь предоставляет интереснейший этико-генеалогический материал.

The Golden Rule and the Sermon on the Mount

Ruben G. Апресян

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID 0000-0002-2473-3909

e-mail: apressyan@iph.ras.ru

The article analyses the Golden Rule (GR), which is considered to be one of the fundamental principles of Christian ethics along with the Commandment of love, as a part and one of the culminating points of the Sermon on the Mount. The comparison of the GR with the Beatitudes, commandments of righteousness, “social obligations” and their accompanying commentaries allows us to identify both the deep normative-ethical affinity of the GR with them and their differences, as well as to answer the important question of what is the moral

subject to whom the GR is addressed. Due to its complex unity with the rest of the Sermon on the Mount, the GR is essentially conceptualised. Considering the GR from this point of view makes it possible to fully understand its normative content, in particular, in correlations with *lex talionis* and the Commandment of love. In the context of the Sermon on the Mount, the GR is freed from the characteristics of reward, egocentric individualism and worldly wisdom ascribed to it by some scholars. With a more general metanormative approach, based on the analysis of the GR as part of the Sermon on the Mount, it is possible to reconstruct intermediate normative forms specific in one way or another in the evolution of the GR, which makes the Sermon on the Mount an interesting ethical-genealogical source.

Keywords: The Golden Rule, the Sermon on the Mount, early Christian ethics, principle of reciprocity, *lex talionis*, Commandment of Love, genealogy of morality

Литература / References

Апресян Р.Г.* Принцип взаимности в этике Ветхого Завета // Этическая мысль / Ethical Thought. 2022. Т. 22. № 2. С. 100–116.

Apressyan, R. “Princip vzaimnosti v etike Vethogo Zaveta” [The Principle of Reciprocity in the Old Testament Ethics], *Eticheskaya Mysl' / Ethical Thought*, 2022, Vol. 22, No. 2, pp. 100–116. (In Russian)

Апресян Р.Г.* Альбрехт Диле: опыт исторической и нормативной реконструкции Золотого правила // Этическая мысль / Ethical Thought. 2024. Т. 24. № 1. С. 20–47.

Apressyan, R. “Albrecht Dihle: opyt istoricheskoy i normativnoj rekonstrukcii Zolotogo pravila” [Albrecht Dihle: Historical and Normative Reconstruction of the Golden Rule], *Eticheskaya Mysl' / Ethical Thought*, 2024, Vol. 24, No. 2, pp. 20–47. (In Russian)

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М.П. Кулакова, М.М. Кулакова. М.: Изд-во ББИ, 2015.

Biblija. Knigi Svjashhennogo Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta v sovremennom russkom perevode [The Bible. The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Modern Russian Translation], eds. M.P. Kulakov, M.M. Kulakov. Moscow: Bible-Theological Institute Publ., 2015. (In Russian)

Иоанн Златоуст. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. IV. Кн. 1: Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Ковчег, 2006.

John Chrysostom. *Svjashhennoe Pisanie v tolkovanijah svjatitelja Ioanna Zlatousta* [Holy Scripture in the Interpretations of St. John Chrysostom]. Moscow: Kovcheg Publ., 2006. (In Russian)

Уотлз Дж. Золотое правило / Общ. ред. и пред. А.А. Гусейнова, пер. и доп. примеч. О.В. Артемьевой. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016.

Wattles, J. *Zolotoe Pravilo* [The Golden Rule], ed. by A. Guseynov, trans. and add. notes by O.V. Artemyeva. Moscow: Institute for Humanitarian Studies Publ., 2016. (In Russian)

Alexander, P.S. “Jesus and the Golden Rule”, *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, eds. J.H. Charlesworth, L.L. Johns. Minneapolis: Fortress Press, 1997, pp. 363–388.

Allison, D.C. *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*. New York: A Herder & Herder Book; The Crossroad Publishing Company, 1989.

Betz, H.D. *Essays on the Sermon on the Mount*, trans. by L.L. Welborn. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Betz, H.D. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, ed. by A.Y. Collins. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Boring, M.E. “Mathew”, *The New Interpreter’s Bible. In Twelve Volumes. Vol. VIII: General Articles on the New Testament. The Gospel of Matthew. The Gospel of Mark*, eds. L.E. Keck et al. [1973]. Nashville: Abington Press, 1995, pp. 87–506.

Bultmann, R. *The History of the Synoptic Tradition*, trans. by J. Marsh. New York: Harper & Row, 1963.

Buttrick, G.A., et al. (eds.). *The Interpreter’s Bible. In 12 Vol. Vol. VII.* New York; Nashville: Abington Press, 1951.

Chilton, B. “Jesus, the Golden Rule, and Its Application”, *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*, eds. J. Neusner, B. Chilton. London: Continuum, 2008, pp. 76–87.

Davies, W.D., Allison, D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew: Introduction and Commentary, Vol. I (on Matthew I–VII)*. London: Bloomsbury Publishing: T. & T. Clark, 1988.

Dihle, A. *Die goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

Hamerton-Kelly, R.G. “Sermon on the Mount”, *The Interpreter’s Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia. Supplementary volume*, eds. G.A. Buttrick et al. New York: Nashville: Abington Press, 1996, pp. 815–816.

Henten van, J.W., Verheyden J., (eds.). *Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts*. Leiden; Boston: Brill, 2013.

Hertzler, J.O. “On Golden Rules”, *International Journal of Ethics*, 1934, Vol. 44, No. 4, pp. 418–436.

Hill, D. *The Gospel of Matthew*. [SLAN:] Erdmans, 1981.

Keck, L.E. (ed.) *The New Interpreter’s Bible. In 12 Vols. Vol. VIII.* Nashville: Abington Press, 1995.

Neusner, J., et.al. (eds.), *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*. London: Continuum, 2008.

Philippidis, L.J. *Die “Goldene Regel”: religionsgeschichtlich Untersucht*. Ph.D. diss. Leipzig: Adolf Klein Verlag, 1929.

Ricoeur, P. “The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities” [1989], *New Testament Studies*, 1990, Vol. 36, pp. 392–397.

Ricoeur, P. “Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule”, in: P. Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trans. by D. Pellaur, ed. by M.I. Wallace. Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 293–303.

Rost, H.T.D. *The Golden Rule: A Universal Ethic*. Oxford, England: George Ronald, 1986.

Sahlins, M. *Stone Age Economics*. Chicago; New York: Aldine-Athertone, Inc., 1972.

Tasker, J.G. “Golden Rule”, *A Dictionary of Christ and the Gospels*, ed. by J. Hastings, e.a. Vol. I. Edinburgh: T&T Clark, 1906, pp. 653–655.

Witherington III, B. *New Testament Theology and Ethics*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016.

Westmoreland-White, M. “Golden Rule”, *Dictionary of Scripture and Ethics*, eds. J.B. Green et al. Grand Rapids: Baker Academic, 2011, pp. 331–332.

Zahn, T. *Das Evangelium des Matthäus* [1922]. Wuppertal: Brockhaus, 1984.