

УДК 111.84:177

**ОНТОЛОГИЯ ПРАВСТВЕННОГО ДОБРА:
ЗАКОНЫ БЫТИЯ КАК ЗАКОНЫ МОРАЛИ***Г.К. Сайкина***Аннотация**

Цель статьи – выявить возможные основания построения онтологии нравственного добра. Дан анализ двух традиций: «этизации бытия» в онтологии и «онтологизации добра» в этике. Показано, что в своих крайних формах они таят в себе опасность исчезновения нравственного содержания добра, вследствие чего добро перестаёт выступать в качестве регулятива межлических отношений. Обосновано, что онтология собственно нравственного добра может строиться на основе принципов участного бытийного присутствия, понимания бытия как совместности. В результате законы бытия необходимо предстают как законы морали.

Ключевые слова: бытие, благо, нравственное добро, мораль, совместность, онтологическая ответственность, встреча.

В древнегреческой онтологии сложилась традиция понимания бытия как блага. Согласно данной традиции бытие как подлинное само в себе несёт благодать и тождественно благу, причём благо в этом случае понимается как полнота и гармония самого бытия. Назовём условно логику отождествления бытия и блага «*этизацией бытия*». В чём же смысл такого отождествления для построения онтологии и осмысления признаков бытия? Связь бытия и блага говорит не просто о благодати бытия: само благо в онтологии только и может возвести бытие в ранг подлинного, но – что особенно важно – тождество бытия и блага определяет бытие как должное, как то, что непременно должно быть. Как замечательно сказал Н.О. Лосский, правда, о Божественном бытии, оно есть «нечто такое, что не только есть, но чему стоит быть» [1, с. 31], а потому заслуживает «безусловного одобрения». Следовательно, посредством надления бытия благим характером (то есть посредством «этизации бытия») мы входим в плоскость одобрения и оправдания бытия, доказательства статуса долженствования бытия. Тождество бытия и блага онтологически необходимо: оно гарантирует и поддерживает бытие. Иначе говоря, благодать бытия и состоит в том, что бытие поддерживается само собой, поддерживает самого себя. Тем самым благо в онтологии создаёт некую *телеологию* бытия: благодать бытия гарантирует такие свойства бытия, как цельность, полнота, самодостаточность и свершённость.

Необходимо иметь в виду, что традиция отождествления бытия и блага, которую мы хотя и назвали «этизацией бытия», может быть далека от собственно этической проблематики, связанной с драмой добра и зла. В ней речь о зле может

вообще не идти (оно не является обязательным предметом данной версии онтологии). Если же разговор о зле и ведётся, то в логике «этизации бытия» оно связывается с сущим, с эмпирией, то есть фактически с противоположностью бытия.

Отметим, что в результате действия принципа «этизации бытия» может происходить этическое выведение добра и морали из порядка бытия, который в итоге выступает как нравственный порядок и обретает нравственные черты. Источником возникновения морали признаётся само бытие (или порядок природы, космоса). Важный момент выделяет О.Г. Дробницкий, указывая, что в древнегреческой этике нравственность выводится из единого вселенского «логоса». «Но в силу этого обстоятельства мораль понимается сугубо натуралистически (космологически): она есть космический порядок, проецирующийся на человека. Иными словами, область нравов, справедливости и добродетели ещё не осознаётся в этике того времени как специфически общественная, уникально человеческая сфера» [2, с. 31]. Тем самым нравственность, по нашему мнению, получает расширительное толкование, вследствие чего происходит растворение собственно этической проблематики (как вопроса о должном поведении в человеческом общежитии) в онтологической проблематике; возможна также натурализация в обосновании нравственных ценностей.

Позиция «этизации бытия» ярко представлена в религиозной онтологии. Бог есть бытие, но он одновременно есть и Абсолютное Добро, причём вплоть до абсолютного тождества, не позволяющего говорить, что добро есть свойство Бога или что Бог имеет доброту, проявляет благодать: нет, Бог сам в себе *есть* Добро. Теодицея, как известно, вообще отмечает существование онтологического зла: зла как такового онтологически нет. Не случайно в религиозной мысли существует положение, согласно которому даже зло «в руках Бога» является добром. Но можно сказать и по-другому: реальное зло – это отсутствие бытия. Зло ведёт в небытие. Интересно, что противоположностью греха в религиозной этике считается не столько добро, сколько вера. В традиции «этизации бытия» аналогично можно определить в качестве противоположности добра не столько зло, сколько небытие. Религиозная онтология выдвигает и определённое требование к восприятию мира человеком: ему необходимо увидеть в мире добро или по крайней мере всего лишь его отсутствие.

Лосский, определяя Абсолютную полноту Божественного бытия как абсолютное совершенство, пишет, что это – «само Добро не в нравственном только, а во всеобъемлющем смысле этого слова» (в смысле платоновского Блага). И задаёт, казалось бы, странную логику: «Оно стоит “по ту сторону бытия” не потому, что Оно не бытийственно, а потому, что в Нём нет разделения бытия и ценности: Оно есть бытие, как сам Сущий смысл, Сущая Значительность» [1, с. 32]. Итак, то, что в бытии нет разделения бытия и блага (они составляют нераздельное тождество, вплоть до неразличимости), позволяет Лосскому утверждать нахождение Добра «по ту сторону бытия». Но данное обстоятельство допускает возможность и качественно другой логики: само Добро может признаваться стоящим «по ту сторону добра». На наш взгляд, такая позиция возникает прежде всего вследствие желания обосновать несоприкасаемость Бога (как Абсолютного Добра) с эмпирией зла. Добро абсолютно в своей *чистоте*: оно есть абсолютная *полнота* добра.

Нахождение Добра «по ту сторону добра» фактически может означать, что оно вне и до всяких различий добра и зла (то есть появления оппозиции добра и зла). Конечно, здесь речь вовсе не идёт об «иммориализме». В данном случае можно констатировать некий сверхэтический статус Добра. Так, Н.А. Бердяев писал: «Царство Божье мыслится как лежащее “по ту сторону добра и зла”. <...> Царство Божье нельзя мыслить моралистически, оно по ту сторону различия. Грехопадение сделало нас моралистами» [3, с. 47]. В таком ракурсе само появление оппозиции добра и зла следует рассматривать как дуализм именно сущего (а не бытия), как его несовершенство и увечье. В противовес этому бытийное – абсолютное – Добро равно самому себе, непротиворечиво в своей сущности, в своей целостности, как и полагается онтологической конструкции, в которой бытие самоуспокоенно, самодовольно, равно себе.

Здесь мы одновременно сталкиваемся с другой традицией – с традицией «онтологизации добра» в этике. В религиозной онтологии и этике их зачастую сложно между собой различить, они могут перетекать друг в друга. Между тем в случае с традицией «этизации бытия» в онтологии центральным предметом является *бытие* («*бытие* благостно»), в случае с традицией «онтологизации добра» в этике – *добро* («*добро* бытийно»). Несмотря на некоторую схожесть с первой позицией, «онтологизация добра» в строгом смысле приводит к тому, что добро рассматривается как онтологическая константа или лишь как одна из онтологических координат мира (наряду с Истиной и Красотой, к примеру). В рамках позиции «онтологизации добра» добро всегда уже «есть», есть само по себе. Добро вечно. Оно возводится в Абсолют. Возникает тема Абсолютного Добра и, соответственно, абсолютистское обоснование морали. Посредством «онтологизации добра» происходит уже оправдание самого Добра, его одобрение. Бытийный характер Добра придаёт уязвимому добру онтологическую – жизнеутверждающую – силу. Конечно, это важно. Добро тем самым мыслится неискоренимым: в борьбе со Злом оно выстоит. Не случайно к «онтологизации добра» прибегали ещё и для оправдания – увековечивания – исторически относительно морального кодекса (как правило, кодекса господствующего меньшинства).

«Онтологизация добра» способна выполнять ряд позитивных функций в этике. В силу того, что добро определяется укоренённым в онтологических структурах мира, она может быть защитой от стихийного восприятия добра, понимания его как случайности или автоматизма. К тому же данная позиция позволяет акцентировать внимание на метафизичности морально-нравственного феномена, то есть на признании его сверх-природной (сверх-физической) сущности. Так, она может быть методологически продуктивна для объяснения необходимости выведения нравственного добра не из эмпирии, а из должного. Добро – добродетельный поступок – противостоит эмпирическим желаниям и интересам (тому, что действует только в логике гипотетического императива), а потому всегда надситуативно. К примеру, мы часто говорим, что эмпирическая жизнь не укладывается в абстрактные моральные нормы, в схему. На самом деле само добро, добродетельный поступок в силу своего метафизического характера не укладываются в эмпирию. Действительно, жизнь многообразна, она нам «подкидывает» разнообразные ситуации, однако вся сложность добродетельности заключается в том, чтобы рассматривать конкретную нравственную

ситуацию как *универсальную* и *всеобщую*, то есть, по существу, возвыситься над эмпирией добра, «выпрыгнуть» из неё в область онтологии добра. Тем самым посредством «онтологизации добра» мы выходим на уровень безусловного добра – добра, не зависящего от ситуаций. Моральные нормы, в которых и конституируется содержание добра, в пределе выводятся для всех и на все случаи жизни: моральные требования носят универсальный характер.

В результате позиция «онтологизации добра» спасает от нравственного релятивизма и субъективизма в осмыслении добра и законов морали. Строго говоря, добро одно, и источник добра может быть единственным, а значит, согласно логике, не должно быть социальных, конкретно-исторических и индивидуальных различий в кодексах морали. Яркий пример – религиозная мораль, ниспосланная людям свыше. Посредством «онтологизации добра» снимается сомнение в том, добро ли это, то есть сомнение по поводу подлинности добра, равенства его самому себе. Данная тенденция развивается как нравственный абсолютизм.

Таким образом, многие философы посредством онтологизации пытались добиться определённой цели: онтологическое – абсолютное – добро не даёт возможности смешения его со злом, а также задаёт абсолютные – раз и навсегда определённые – критерии различения со злом. В таком ракурсе создаётся концепция этического монизма. Только добро имеет силу онтологической сущности, зло не имеет самостоятельного существования и силы. Естественно, в рамках этического дуализма всё предстаёт иначе.

Но в позиции «онтологизации добра» заключена опасность. По большому счёту данная позиция ведёт к тому, что исчезает собственно нравственная почва – нравственная сущность самого добра. Как это понимать? Под нравственной сущностью добра мы понимаем то в добре, что зависит от *усилий* самого человека. «Онтологизация добра» в рамках этического монизма, с одной стороны, укрепляет веру человека в победу Добра над Злом в мире, но, с другой стороны, может порождать иждивенческую нравственную позицию. Каким образом? Поскольку Добро предстаёт противостоящей человеку (подчас абсолютно трансцендентной) сущностью, «онтологизация добра» в своём крайнем пределе может приводить к тому, что добро перестаёт выполнять регулятивную функцию, а именно контролировать и направлять отношения *человека с человеком* («этика блага» здесь кардинально расходится с «этикой долга»). Подспудно содержится и следующая логика: если я не буду совершать добра, то ничего в мире не изменится, с добром ничего не случится: оно же онтологично (а значит, вечно). В таком случае за добро не нужно бороться, его не нужно творить, его не нужно спасать от зла: оно само себя спасает. Важным моментом позиции «онтологизации добра» становится установка: добро есть то, что от *меня* не зависит, что есть само по себе.

Тем самым посредством «онтологизации добра» исчезает нравственная ценность Добра. Возникает парадокс: Добро возвеличено в абсолютную ценность, но не является *нравственной* ценностью, то есть неаутентично с самим смыслом Добра. Казалось бы, в логике «онтологизации добра» найдено основание добра, но на самом деле оно выхолащивает содержание самого добра, превращая его в онтологическую константу «за пределами добра и зла», «по ту сторону добра и зла». В пределе оно лишь онтологическое, нравственно нейтральное Благо.

Хотелось бы обратить внимание на то, что некоторой модификацией «онтологизации добра» может считаться представление о том, что природа человека добра или «свята». Как следствие, добро онтологически присуще человеку, поэтому в данном случае человек вновь не втянут в реальную драму добра и зла.

Следует отметить, что в религиозной системе «онтологизация добра» была призвана намеренно «очистить» добро от всяких – онтологически чуждых – напластований человеческих смыслов, то есть от антропоморфизации божественных категорий: они искажают суть онтологического устройства. В этом смысле человек не может проникнуть в онтологию Абсолютного Добра (фактически – в онтологию Бога). Проиллюстрируем это положение на основе идей Бердяева. Для него важна сама онтология добра (можно сказать, онтология «чистого» добра), а не анализ понятий людей о добре и зле. Поэтому он фактически руководствуется задачей отделить *онтологически чистое* добро от *человеческих* представлений о добре и зле. Принцип Бердяева: «добро есть, а не только мыслится мной» [3, с. 36]. В рамках оформления онтологии добра Бердяев выступает и против «социального утилитаризма» (добро, как объясняет Бердяев, подменяется обществом, то есть обоснованием при помощи историзма и общества). Он делает интересный вывод: «Понятия о добре и зле, воплощённые в нравах, зависят от общества, от социальности, но само добро и зло не зависят; наоборот, общество, социальность зависит от самого добра и зла, от их онтологии» [3, с. 36]. На наш взгляд, здесь явно представлена позиция «онтологизации добра». В итоге Бердяев выступает против социального обоснования этического, предлагая взамен этическое обоснование социального.

По мнению Бердяева, «наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер» [3, с. 33], не выражают реального бытия. Человеческое различие добра и зла – оценки, символы, созданные по законам *этого* мира. «Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не “добрая” и не “злая”, не “нравственная” и не “безнравственная”, она лишь символизуется так, лишь обозначается по категориям этого мира» [3, с. 33]. Для Бердяева реальным бытием является только бытие Бога, который для него, как уже упоминалось, находится «по ту сторону добра и зла». Интересно при этом, что данная ситуация не означает полной несовместимости онтологического добра и человеческого добра. Бердяев это отлично понимает. К примеру, он пишет: «В бытии нет “высокого” и “низкого”, но в символе “высоты” что-то угадывается о бытии» [3, с. 34]. Поэтому он утверждает, что символика добра и зла не может носить случайный и условный характер, всё же она позволяет что-то понять о бытии, об абсолютном.

«Онтологизация добра» порождает два возможных следствия в плоскости решения проблемы познания добра (проблемы, связанной в конечном счёте с самой возможностью быть нравственным человеком). Так, если добро уже есть, то для его познания совсем необязателен нравственный опыт; его человек может «знать» интуитивно. Посредством «онтологизации добра» может продуцироваться такой феномен, который вслед за Н.А. Бердяевым можно критически называть «априоризмом в этике» [3, с. 31]. Сам Бердяев понимал его как отсутствие нравственного опыта, стоящего за этической системой философа, и превращение последней в чистую познавательную конструкцию. По нашему мнению, можно говорить и об априоризме в самой сфере нравственности. В таком

случае человек уповает на интуитивное «знание» онтологического добра вне собственного опыта добродетельных поступков. Между тем, как прекрасно показал И. Кант, решение вопроса свободы воли можно достичь только практически, попав добродетельным поступком в сферу ноуменов. Убеждены, что добро можно знать только через *практику* добра, то есть апостериорно.

Второе возможное следствие проявляется в религиозной этике. Бог как Абсолютное Добро непроницаем для знания. Тогда Добро знать нельзя, в него можно только верить?! А как быть нравственным? Конечно, есть данность божественных заповедей человеку, но именно она зачастую порождает восприятие их как недостижимых. В таком случае моральные нормы сложно признать действенными. Но здесь важно одно условие: для того чтобы Добро онтологическое (или абсолютное) стало регулятивом, обязательно должна быть «живая» связь Бога и человека. При этом вертикаль отношений – между Богом и человеком – может в конечном счёте вытеснить горизонталь отношений – между человеком и человеком, то есть то, собственно ради чего исторически и возникает мораль, – контроль межчеловеческих отношений. Не случайно Бердяев писал, что для этики выше всего – человек, а для религии – Бог.

В христианской онтологии и этике существует один уязвимый момент. Добро делается «руками» Бога, реализуется через божественную благодать. Причём получается, что человек без божественной помощи не может даже любить самого Бога. В логике абсолютного добра «всякое самое маленькое... добро становится таковым *через причастие Самому Добру*» [1, с. 32]. Моя субъектность в добре тем самым умалена. Но зато я её полностью реализую тогда, когда совершаю зло. Человек – виновник зла в мире. Это, однако, не означает, что человек делает только зло. Но в его относительном добре всегда есть частица абсолютного добра. В результате истории Добра в системе, где добро онтологизируется, не существует, а потому непозволительно ставить вопрос о возникновении или генеалогии морали. Зато всегда есть история зла...

Таким образом, мы проанализировали в общих чертах две традиции: онтологическую традицию «этизации бытия» и этическую традицию «онтологизации добра». При этом обнаруживается, и это необходимо подчеркнуть особо, что в своих крайних пределах и логика «этизации бытия» в онтологии, и логика «онтологизации добра» в этике чреваты отходом от собственно этической проблематики. Действительно, возникает ситуация, которую правильнее называть не столько ситуацией «по ту сторону добра», сколько ситуацией «по ту сторону *нравственного добра*». Возможно, она появляется прежде всего потому, что каждая тенденция отталкивается от своей категории, делает парную категорию вторичной и подчинённой, в связи с чем истинного – *содержательного*, а не формального – тождества бытия и блага на самом деле не возникает. Отождествление поэтому может носить кажимостный характер. Недостатки крайних пределов двух этих позиций проявляются, если брать за основу абстрактные представления о бытии и благе (то есть фактически как предельно бедные, бессодержательные категории).

Надо сказать, что на самом деле связка добра и бытия и, соответственно, этики и онтологии достаточно сложна для анализа в силу неоднозначности трактовок бытия и добра. Очевидно, что может возникать ещё одна позиция: можно

говорить о бытии и о добре отдельно, а значит, отрывать этику от онтологии. Нас интересует прежде всего не случайное отделение, а концептуальное. Оно, кстати говоря, может возникнуть и в силу желания избежать крайностей вышеназванных традиций. Проиллюстрируем эту позицию на основе анализа двух концепций – Э. Левинаса и Ю. Тишнера, в рамках которых противопоставление этики и онтологии носит концептуальный характер – характер принципиального убеждения.

В первую очередь стоит сказать о существующем в современной философии неприятии онтологии вследствие признания за ней репрессивности или тотальности, то есть онтологического насилия. В силу таких определений бытие сразу же теряет свой благостный характер. Повисает в воздухе и возможность построения современной этики. Так, М. Хайдеггер, которого, кстати, нередко критиковали за отказ от этического содержания в его онтологии, закрывал для себя тему возможности построения этики, мотивируя это тем, что сегодня нет такой инстанции, такого авторитета, от лица которых её можно было бы предложить людям (см. [4, с. 148]). Этическая тематика «после Освенцима и Колымы» не в почёте. По существу, действительно преобладает логика разрыва онтологии и этики (если они ещё вообще присутствуют в философских системах). Считаем, что она во многом продиктована необходимостью осмысления собственно *нравственного* добра в человеческой реальности.

Философской позиции Э. Левинаса присуще критическое отношение к онтологии, которая в его устах признаётся «философией власти и несправедливости». Он выступает против признания завершённого смысла бытия. Для него бытие и тотальность – это вещи тождественные. Бытие отвергается в силу того, что исключает инаковость и нейтрализует Другого в его сведении к Самотождественному, вследствие чего он перестаёт быть «этим сущим». Левинас выступает против понимания человека как «простого придатка» или момента онтологической структуры, ведущего к лишению человека человеческой характеристики. По его мнению, человеческое – больше, чем просто являться «смыслом бытия». В целом он критикует онтологию за безличность, анонимность, которые и трактует как насилие над конкретным, уникальным, личностным. Можно сказать, что в итоге критика онтологии выступает у него как реабилитация человеческого, а именно союза Я и Другого, проявляющегося как язык общения и доброты, как этика. Человек для Левинаса тем самым становится важнее бытия.

При этом необходимо отметить, что Левинас критикует всю предыдущую философию за «эгологию». В противовес онтологии тождественного, не знающей Иного, он на первое место ставит Другого, считая его присутствие во многом определяющим («именно Другой первичен» [5, с. 362]). Отношения Я с Другим составляют для него основу метафизики. И именно *метафизика предшествует онтологии*. Левинас убеждён, что «понимание бытия вообще не может доминировать над отношением к Другому. Напротив, последнее господствует над первым» [6, с. 85]. Поэтому онтология, по его мнению, должна предполагать метафизику. В итоге важным для него является не столько отрицание онтологии, сколько изменение субординации (онтология перестаёт быть «первой философией»).

В центре философии Левинаса – нередуцируемое отношение «лицом-к-лицу», отношение Я и Другого, в пространстве которого всегда ещё будет и некто *третий*. Этим его позиция отличается от буберовской двучленной взаимности.

Вместе с третьим только и конституируется пространство справедливости. По всей видимости, подразумевается, что между двумя людьми оно невозможно. Ядром метафизики фактически становится этика; можно даже сказать, что метафизика у него сливается с этикой, так как этика есть там, где есть лицо Другого.

По существу в философии Левинаса тотальность онтологии не может быть способом решения этических проблем отношений Я и Другого. В противовес ущербному, с его точки зрения, принципу примата онтологии в итоге выдвинут принцип «этика предшествует онтологии». Только в этических отношениях и возможна «конкретизация» человека. При этом Левинас выступает против слияния одного человека с другим, отрицает приоритет «Мы», который тоже порождает насилие. Сутью этических отношений является признание возможности оставаться самим собой, не смешивая себя с Другим (пусть даже он предстаёт как Бог).

Таким образом, проблема добра и зла, справедливости возникает в отношениях Я и Другого, то есть в метафизике. Преодолеть бытие поможет, по мнению Левинаса, трансценденция, которая и есть доброта. Важно при этом, что субъективность «я» выступает в качестве «единственно возможного источника доброты» [6, с. 281]. Тем самым доброта не вечна, она всегда имеет начало: это – «я». И обращена она к человеку: у добра не может быть безличного адресата. Причём Левинас отстаивает тезис, что Благо избыточно по отношению к бытию, но это не абстрактное благо, а благо, порождённое отношениями Я и Другого: «Социальное отношение порождает эту избыточность Блага по отношению к бытию, множественности – по отношению к Единому» [6, с. 275].

Но признание начала доброты в моей личной субъективности означает не эгоизм, а повышенное требование к себе. Левинас предельно категоричен (и мы в этом его поддерживаем): «Доброта означает умение расположиться в бытии таким образом, чтобы в нём Другой значил больше, чем моё собственное “я”» [6, с. 245]. Вероятно, именно вследствие этого Левинас и определяет доброту как трансценденцию.

Важно отметить, что Левинас концептуально отстаивает асимметричность отношений Я и Другого, обозначая её как «асимметрию интерсубъективности» [5, с. 357]. Его этика исходит из важнейшего постулата: «Единственная абсолютная ценность – это человеческая способность отдавать другому приоритет» [5, с. 360]. Поэтому Другой – это тот, кого должно встретить без неприязни, в справедливости. Особенно ярко приоритет Другого проявляется при решении Левинасом проблемы ответственности. Так, он считает, что любая встреча с Другим (как содержание метафизики) – это моя собственная ответственность за него, причём этот принцип работает даже тогда, когда Другой совершает против меня преступление, травит меня или наводит на меня скуку. Но главное: подлинная ответственность должна базироваться на таком понимании, что, несмотря на взаимную ответственность, я всегда должен быть ответственен перед другими *больше*, чем они. Действительно, нравственность всегда начинается с самого себя. Этика – это «бесконечная требовательность» именно к самому себе, понимание своей незаменимости в ответственности за Другого.

Итак, отношения Я и Другого асимметричны, так как для ответственности не важно, как Другой относится ко мне и ответственен ли он за меня; это

не меняет сути. Из утверждения о том, что ответственность не подлежит передаче, Левинас делает вывод об ответственности как «принципе индивидуации», или «об индивидуации через ответственность за Другого». Именно в акте ответственности за Другого фактически и конституируется моя субъективность. Несмотря на то что мы не придерживаемся левинасовской субординации метафизики и онтологии, нам импонирует его позиция относительно ответственности. Ответственность за Другого, по Левинасу, – сложное и целостное отношение, которое включает в себя как момент любовь, сострадание, то есть оно обнимает собой весь спектр нравственных отношений.

Обобщая анализ концепции Левинаса, можно сделать следующий вывод. По его мнению, вопросами онтологии можно заниматься по существу лишь вслед за пониманием сути отношений Я и Другого. В конечном счёте Левинас, как мы полагаем, не отрицает начисто онтологию, а пытается выстроить её здание на основе этики («бытие осуществляет себя в отношении между людьми» [6, с. 280]).

В концепции Ю. Тишнера логика добра коренным образом отделена от логики бытия. Тишнер вычленяет как особые виды порядка онтологический и агатологический порядок, поэтому в его концепции онтология и этика идут разными путями. Однако приоритет он отдаёт добру, признавая его фактически первичным. Для Тишнера область добра находится целиком за пределами «бытийности-небытийности» (см. [7, с. 385]). Причём «не бытийность оправдывает добро, а добро оправдывает бытие» [7, с. 342].

Важно отметить, что если, к примеру, для стоиков добро есть приумножение бытия, то для Тишнера добро есть распространение самого себя. По его мнению, данный тезис означает, что причинность добра не должна отождествляться с причинностью бытия. Так, при действии добра невозможны измерения пропорций: «Когда действует бытие, его результат должен быть пропорционален причине. Когда действует добро, пусть никто и не пытается измерять пропорции» [7, с. 407]. Действительно, добро всегда безмерно. Добро, по мнению Тишнера, не исчерпывает себя, то есть не истощается, а, напротив, углубляет, придаёт себе силы. Оно порождает само себя. Поэтому в отличие от бытия, которое через какое-то время «устаёт» и «отдыхает», добро не знает покоя и становится только более сильным. Добро, по его мнению, бережёт другое добро. Интересные сравнения, правда, немного антропоморфизированные.

Тишнер поясняет тезис «добро есть распространение себя» и следующим образом. Добро «само по себе хочет себя»: «Добро, чтобы быть добром, должно само *хотеть быть добром*» [7, с. 426]. Тем самым данный тезис означает, что добро «должно быть воспринято человеком свободно, ибо только зло использует насилие» [7, с. 406]. Поэтому для Тишнера свобода и есть способ (форма) существования добра. И именно тогда, когда человек отказывается от свободы, он, по мнению Тишнера, и попадает на уровень онтологии.

В то же самое время Тишнер протестует против подмены понятия «добро» понятием «ценность», объясняя это тем, что ценности предметны, феноменологичны (проявляются в мире), а добро – всегда в тени. Фактически он выступает против происходящего посредством этой подмены опредмечивания добра, в результате которого добро эстетизируется. Не случайно поэтому для Тишнера

добро – это не название предмета, оно всегда представлено только как *Имя* человека.

Необходимо указать, что основанием аксиологии у Тишнера является встреча с Другим. В пространстве «человеческой междействительности» [7, с. 321] и возникает агатология. Поэтому основной задачей Тишнера, по нашему мнению, было доказательство того, что добро может быть дано только через участие, открытость, встречу Я и Ты, доверие друг к другу. Эту мысль он постоянно подчёркивает. Так, знание добра человек получает даже в простом ответе на вопрос Другого, поскольку вопрос всегда звучит как просьба или мольба. В целом смысл добра – отдать себя иному.

Таким образом, в философских концепциях Левинаса и Тишнера в контексте решения вопроса о соотношении добра и бытия речь идёт именно о нравственном добре в поле межчеловеческих отношений – о нравственном опыте общения Я и Другого. На первом плане у них – действительно нравственное содержание добра, несмотря на религиозный характер их учений (и возможность в силу этого впасть в крен «онтологизации добра»). Полагаем, что данный подход (а именно интерес к *нравственному* добру) можно только поприветствовать.

Признавая рациональные зёрна в концепциях Тишнера и Левинаса, мы всё же считаем допустимым построение своей концепции не на противопоставлении бытия и добра, а на их союзе. При этом нами движет и стремление избежать крайностей «этизации бытия» и «онтологизации добра», приводящих к исчезновению собственно нравственного содержания в понимании добра. Это не значит, что мы выступаем против того, чтобы мыслить бытие благим или чтобы считать добро бытийным актом. Мы для себя ставим вопрос о возможности построения онтологии *нравственного* добра. Поэтому мы фактически призываем «возвратить Добро человеку!», подразумевая под этим возвращение его в реальность отношений человека с человеком, но в то же время для нас важно оставаться на онтологической почве. Это возможно, если поставить вопрос о *действительной* связи нравственного добра и бытия.

Прежде всего необходимо, на наш взгляд, иметь в виду, что корень отрицательного отношения к онтологии, как мы упоминали в наших работах, можно увидеть в смещении, сущностном отождествлении принципов «школы Бытия» и «школы Начала», недопонимании фундаментальных различий между ними. Между тем они представляют собой два принципиально различных способа поиска единого. Если обратиться к истокам формирования онтологии – собственно «школы Бытия», то следует признать, что «из онтологического учения Парменида, не признающего фактически никаких “начал”, проистекает всякое презрение к иерархизированности и власти: бытие *однородно* и неделимо. Оно *единит* собою всё» [8, р. 23]. Репрессивность заложена именно в «школе Начала»: Начало всегда одно, а значит, оно неизбежно утверждает себя как властный принцип, подчиняющий себе всё и вся и иерархирующий мир. Однако философские системы, построенные на принципах «школы Начала» (единоначалия), традиционно (не вникая в разницу между школами) относят к онтологическим. В таком случае образ онтологии действительно выглядит непривлекательным: насилие налицо. Однако мы считаем, что онтология нуждается в реабилитации.

Бытие для нас – это вовсе не анонимная безличность, но и не одинокое присутствие, впадающее в тотальность единоначалия. Мы вслед за Ж.-Л. Нанси придерживаемся понимания бытия как совместности, «сообщества бытия». Причём совместность для нас событийна, а значит, она не дана и устанавливается не случайно, а свободно, как результат подлинного бытийного мышления. Тем самым для нас событие отношений Я с Другим (то, что для Левинаса было предметом метафизики и этики, а для Тишнера – агатологии и аксиологии) представляет собой именно бытийное отношение. Не случайно М. Бубер считал, что встреча с бытием дана как встреча Я и Ты, то есть как отношение. На наш взгляд, бытийствовать – это и значит открыться Другому. Однако одновременно необходимо понимать, что подлинно открыться могут только существа, находящиеся в бытийном состоянии или режиме.

Итак, в «сообществе бытия» бытийность человека есть гарантия установления события сообщества, совместности. При этом и само «сообщество бытия» устанавливается только на основе действия бытийных законов. Хотим особо подчеркнуть, что принципы «школы Бытия» – это принципы участного присутствия: участия в участи мира и в участи другого человека. В основе бытийного мышления лежит понимание мира как единства. И именно в соответствии с принципами бытийного участия человек перестаёт противопоставлять себя миру и отстаивать свои эгоистические посылы и задумывается прежде всего о Другом.

В таком ракурсе бытие не знает насилия тождественного, насилия «Мы». В бытии каждый из нас – личность. «Понимание бытия как совместности высвечивает особый ракурс обязательств человека по организации бытия. В логике совместности, на наш взгляд, единое не отменяет различия. По большому счёту мы различаемся не друг от друга, а “между” собой, в пространстве “между”, в котором и конституируется смысл. Именно из позиции Другого человек удерживает себя в своей идентичности. Только в модусе “Мы” человек способен постичь смыслы и трансцендировать над случайностью эмпирического существования» [8, р. 26]. Поэтому бытийное мышление по сути и есть нравственное мышление.

Бытие выступает как связь, следовательно, сближение человека с человеком имеет бытийное основание. Но если вдуматься, то сущность добра – это и есть сближение человека с другим человеком, это то, что способствует обогащению отношений и развитию каждого человека. Нельзя творить добро, будучи в капсулированном состоянии. Добро творится только бытийствующим – открытым – человеком. Человеческая совместность конституируется в смысловом поле общения, и основанием смысловой общности может быть ценность нравственного добра, то есть служения другим людям, заботы о другом.

Можно применительно к нашей теме перефразировать выражение Ф. Розенцвейга о том, что «внутри Бога Я соответствует Ты» (см. [7, с. 332]). Полагаем, что позволительно сказать, что и в бытии Я соответствует Ты. Очевидно, что здесь речь вовсе не идёт о прямом тождестве Я и Ты; вероятно, можно говорить именно о смысловом единстве Я и Ты. При этом, по нашему мнению, важно осознавать, что в Добре, сущность которого так сложно постичь, Я так же соответствует Ты, равно Ты. Так, нравственное добро требует поставить себя на место

другого человека. Поэтому в бытийном смысле нравственное добро и есть *встреча* человека с человеком, доверие друг другу. Зло же в таком случае означает, что встреча не состоялась: люди не нашли себя друг в друге.

Как в бытии, так и в добре нет избранности одного перед другим. По законам добра я не могу руководствоваться принципом, что кому-то я захочу помочь, а кому-то не захочу. Нет, я *должен* помочь всем и всякому. По законам универсальной, всеобщей, безусловной морали любой человек есть человек, *достойный добра*. «Поступающий должен относиться к любому человеку, вне зависимости от его возраста, статуса, пола, национальности, с высшей меркой добра – *равноценно*, признавая только человеческое достоинство, а не какие-то иные параметры (по сути, выстраивая отношение к *очищенному* человеческому содержанию)» [9, р. 125]. Что по существу значит «отнестись универсально»? Разве здесь не может быть онтологического содержания? В строгом смысле слова добро, на наш взгляд, требует видеть в человеке именно бытийное существо: помочь человеку просто потому, что человек *есть*, не взирая на то, кто он и какой он. Отнестись универсально, с высшей меркой добра в итоге означает отнестись в соответствии с законами бытия, бытийно.

В этой связи хотели бы обратить внимание на один из сюжетов работы Левинаса. Анализируя грех Каина, Левинас рассуждает следующим образом: «Когда Каина спрашивают: “Где Авель, брат твой?”, – он отвечает: “Разве я сторож брату моему?”<...> Не стоит принимать ответ Каина за насмешку над Богом, как не стоит считать его чем-то вроде ответа ребёнка: “Это не я, это другой”. Ответ Каина искренен. В его ответе нет морали, в нём – одна лишь онтология: я – это я, а он – это он. Мы – онтологически разные существа» [5, с. 361]. Но мы в отличие от Левинаса считаем, что в мире, где «я – это я, а он – это он», не может быть никакой онтологии: в мире, где человек отделён от другого, порядок невозможен. Каин не дошёл до ответственности за Другого. З. Бауман считает, что в каиновом вопросе «заложены начала любой безнравственности» [10, с. 90]. Но, по нашему мнению, это произошло именно потому, что Каин не прошёл «Школы Бытия». Он не живёт в «сообществе бытия», он не создал его своей свободой. Его греховность состоит в том, что он существует «наедине с собой».

Необходимо сказать, что бытийствовать – одновременно значит и быть бытием, совпасть с ним, сбиться. В таком случае я несу ответственность не только за своё бытийное состояние, но и за само бытие. Онтологическая ответственность выступает как предельная ответственность: за себя, за Другого, за бытие как таковое. В связи с этим считаем, что тема ответственности может расцениваться не только как этическая проблема, но и как онтологическая тема. В пределе каждый из нас более всего ответственен за событие бытия, а значит, за *совместность*, а не за разъединение людей. Но чем это не нравственное добро?!

Наша позиция такова, что бытийное мышление и участное присутствие неизбежно предполагают онтологическую *ответственность*, следовательно, онтология тесно связана с этикой, а законы морали построены по принципам бытийного мышления.

Summary

G.K. Saykina. The Ontology of Moral Goodness: Laws of Earthly Existence as Moral Laws.

The purpose of this paper is to identify possible foundations for constructing the ontology of moral goodness. Two traditions have been analyzed: “ethical understanding of the existence” in ontology and “ontologization of the goodness” in ethics. It has been shown that these traditions in their extreme forms are fraught with the danger that the moral content of goodness will extinguish. Therefore, the goodness ceases to act as a regulator of human relations. It has been proved that the ontology of moral goodness can be based on the principles of participatory existential presence and understanding of the existence as a compatibility. As a result, the laws of earthly existence appear as laws of morality.

Keywords: existence, goodness, moral goodness, morality, consistency, ontological responsibility, meeting.

Литература

1. *Лосский Н.О.* Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. – Харьков; М.: Фолио: АСТ, 2000. – 861 с.
2. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк // Моральная философия: Избр. тр. – М.: Гардарики, 2002. – С. 11–342.
3. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб: Республика, 1998. – С. 20–252.
4. Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: Избр. ст. позднего периода творчества. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 146–158.
5. Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Унив. кн., 2000. – С. 356–364.
6. *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Унив. кн., 2000. – С. 66–291.
7. *Тишнер Ю.* Спор о существовании человека // Тишнер Ю. Избранное: в 2 т. / Пер. с польск. – М.: РОССПЭН, 2005. – Т. II: Философия драмы. – С. 219–456.
8. *Saykina G.K.* Situation in the area of human metaphysics: struggle of “School of Origin” and “School of Being” // J. Language & Literature. – 2014. – V. 5, No 3. – P. 22–27.
9. *Saykina G.K.* The Metaphysics of Man as an Area of “Purified” Humanity // Asian Social Sci. – 2014. – V. 10, No 21. – P. 122–127.
10. *Бауман З.* Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.

Поступила в редакцию
25.11.14

Сайкина Гузель Кабировна – доктор философских наук, доцент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Россия.
E-mail: guels@rambler.ru