

СВЕТСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЯ МИЛОСЕРДИЯ



Е.М. Березина,
кандидат философских наук,
проректор по научной
и инновационной деятельности,
Пермский государственный
институт искусств и культуры

Анализируются различные ценностно-смысловые оттенки милосердия как особого intersubjectивного опыта взаимодействия людей. В процессе развития цивилизации, и европейской культуры в частности, на основе религиозного понимания милосердия (но, в то же время, «расколдовывая» его) происходит постепенное формирование концептов светской гуманности. Милосердие в религиозной и светской проекциях имеют разные теоретические основания. Объединяющим началом здесь является идея «единения с другим». Данные смысловые экспликации позволяют охарактеризовать милосердие не только как особый вид социальной деятельности, направленной на благо Другого, но и своеобразный эталон любовно-связующего отношения к Другому.

Диалектическое сосуществование в культуре религиозного и нерелигиозного начал представляется универсальным принципом функционирования культуры. В своем историко-типологическом существовании культура имеет разные «объемы» религиозной и нерелигиозной сфер, а следовательно, и разную степень объективации в системах ценностей и социальных регуляторов.

Религия, став частью культурного универсума, внутри себя, в пределах собственной области синтезирует определенные явления искусства, философии, науки и, конечно, морали. Между религией и моралью существует весьма тесная связь, которая формировалась на протяжении всей истории. Мораль рождается в повседневной практике, вбирает в себя нормы и ценности, уже бытующие в данном об-

ществе, и закрепляется в обычаях и традициях народа. В свою очередь, нормы морали отражаются в искусстве и в праве. Но, по всей видимости, едва ли не напрямую и прежде всего эти нормы фиксируются в религии, сакрализуются в «священных» текстах» и исповеданиях, концептуализируются в богословских построениях, в той или иной мере обратного воздействуя на нравственные ориентиры повседневной жизни людей.

В каждой религии, в каждом вероисповедании наличествует духовно-моральное начало, поскольку религия определяет не только отношения человека с Богом и церковью, но в той или иной мере регламентирует отношения людей как в лоне церкви, так и за ее пределами. Поэтому обоснованно вести речь о религиозной морали как развиваемой и проповедуемой

религией системе нравственных представлений, норм, понятий, чувств, ценностей, наполняемых конкретным (соответствующим вероисповеданию) содержанием. В то же время практически во всех развитых вероучениях запечатлены нормы, являющиеся по своей сути общечеловеческими нравственными достоинствами. Наивысшая из них («священный дар Небес») – это человеческая жизнь. Среди других высших ценностей – свобода и достоинство личности, правда, любовь, семья и т.п. Именно поэтому моральные кодексы развитых религий аксиологически схожи, не имея общего вероучительно-генетического родства. Моральные моменты присутствуют уже в самой идее Бога, потому этот момент неотделим от самого «минимума» религии. В монотеистических религиях Бог непременно наделен личными моральными качествами.

Религиозная мораль определяет две сферы отношений – «человек и Бог» и «человек и человек». Первая группа определяется особыми чувствами – любовью, благоговением, страхом и т.д. Вторая группа отношений «человек – человек» возникает на основе повседневного опыта и тоже включается в религиозные учения. Правда, в ранних религиозных учениях аксиологической окраски практически нет – все персонажи в равной степени совершают как добрые, так и злые поступки. Постепенно формируются четкие критерии («что такое хорошо или плохо»), отсюда складываются и религиозно-моральные кодексы. Как в любой системе, в этической системе можно выделить иерархические базовые элементы, выражающие ее крайние состояния. В качестве таких базовых элементов могут выступать «оптимизм – пессимизм», «рациональность – иррациональность», «эгоизм – альтруизм», «индивидуальная – социальная значимость» [1, с. 13–14]. Данные элементы являются «морфологическими» структурами наподобие тех, что в биологической систематике применяются для классификации живой природы и построения эволюционного древа. Мораль как позиция (в проекции «золотого правила» и «правила талиона»), описывающая взаимодействие

типа «Ответ – на Вызов» или «Преступление – Наказание», предполагает три логические возможности: Ответ (Наказание) многократно превосходит Вызов (преступление), Ответ равен Вызову, Ответ (как действие) слабее Вызова. Соответственно, можно говорить об этике возмездия, этике справедливости и этике милосердия. В этике возмездия ощутима инстинктивная реакция на агрессию – гнев, который не поддается контролю. Этика справедливости зарождается в «осевое время» и отражает разумные установки общежития людей, поэтому ярче всего она проявляется в юридическом нормотворчестве. Этика милосердия знаменует рождение духовности как способности любить Бога, а через нее – другого человека.

Концептуальному оформлению идеи милосердия, а также утверждению паттерна «помогающего поведения», основанного на «любви к ближнему», способствовали национальные и мировые религии, вносящие в профанное сознание сакрально-возвышающие дискурсы.

Уже в буддизме звучит призыв: «Я должен принять на себя все страдания ради чувствующих существ, дать им возможность уйти от бесконечных страданий рождений и смерти» [Сутра Ожерелья 23; с. 513].

Весьма основательно разработана проблема милосердия в исламе. В соответствии с вероучением, Аллах, будучи милостивым и милосердным, требует и от мусульман проявлять такие же качества: «уверовавший, который участвует в жизни людей, подвергая себя ее мукам и страданию, заслуживает большего, чем тот, кто оградил себя от таких страданий» [Хадис ибн Маджаха; с. 513].

В христианском мире забота о больных, нищих, призрение сирот, облегчение участи униженных и оскорбленных, словом, все виды «сострадательной помощи» рассматриваются здесь как божественное воление. Более того, сакральная заповедь любви скрепляет принцип сопряженности сострадания (любви) со справедливостью, а также императивы оказания такой помощи. Милосердие любви (любовь к ближнему) содержит в качестве своего норма-

тивного основания сакральный идеал – милосердную и инициативную любовь Бога к людям. Человек может оказаться настолько «не ближним», что полюбить его невозможно, но любовь к Богу (а значит, и подражание Богу) помогает отнестись с состраданием и к такому ближнему – постараться понять его. От верующего человека требуется сознательное усилие, направленное на содействие благу Другого. Бог милосерден к человеку, им дается пример отношения к ближнему. Но человек не может быть милосердным к Богу. Возможность самой любви к человеку изначально предопределяется Божьей любовью к человеку, его милостью в отношении человека, она результат божественного дара, без которого не было бы у человека силы любить несимпатичных, чужих и врагов. Тем самым, заповеди любви к ближнему задается возвышающий ее перфекционистский контекст, в принципе исключаящий какие-либо патерналистские или гедонистические ее интерпретации.

В процессе развития цивилизации, и европейской культуры в частности, на основе религиозного понимания милосердия (но, в то же время, «расколдовывая» его) происходит постепенное формирование концептов светской гуманности как «определенной формы признания значимости человеческого существования как такового, ее самоценности вне зависимости от господствующих социальных и иных систем» [6, с. 13–14].

Обратим внимание на нетождественность понятий «гуманность» и «гуманизм». Гуманизм ассоциируется с гуманностью, однако не сводится только к ней. Гуманность – это практика «человеколюбия» (и в этом она отчасти сродни милосердию), в то время как гуманизм – исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление способностей, т.е. на раскрытие человеческого потенциала и его личностный рост. Заметим также, что гуманизм содержит в себе активный социально-созидательный посыл (близкий к реформаторскому), поскольку ориентирован не просто на благо человека как тако-

вого, но на благо, которое становится критерием оценки всех социальных институтов. Ключевым моментом в содержании гуманизма является обозначение принципов справедливости и равенства в качестве желаемых и обязательных норм отношений между людьми.

Идеи гуманизма имеют достаточно длительную предысторию (в том числе в различных формах свободомыслия). Однако только в эпоху Возрождения впервые гуманизм представлен как целостная система взглядов и широкое идейное течение. «Отступление» религии из различных сфер общественной жизни было во многом обусловлено процессами рационализации. Научно-рациональная система мировоззрения, сформировавшаяся к XVII веку (хотя ее отдельные элементы зарождались еще в Античную и другие древние эпохи), отличалась от религиозной прежде всего отсутствием какой-либо апелляции к фактору иррациональных сил, создавших мир и правящих им, но особенно – бурным развитием инструментально-технологических средств и методов его исследования.

В контексте новой картины мира подвергаются глубокой теоретической проработке различные аспекты феномена милосердия. Для философии Просвещения характерен пафос очищения понятия природы от ценностных характеристик и выведения моральных ценностей целиком из законов природы, «какова она есть» (вопреки христианскому мировоззрению). В результате, мораль как специфический феномен сводилась к научному познанию, механике поведения и механизмам психики, личному интересу и технике целесообразного действия личности. Общим для мыслителей Просвещения становится понимание добродетели милосердия как свойства и проявления всеобщей психической конституции человека, как выражение его изначальных душевных импульсов. Лейтмотивом рассуждений о таких становятся представления об особых «общественных» наклонностях человека, направленных на благо других и развившихся из основ самой общественной жизни. Данные наклонности проявляются в спе-

цифическом чувстве – симпатии (А. Шеф-тсбери, Ф. Хатчесон, Д. Юм).

Рассмотренный способ понимания милосердия как особого психологического чувства надолго пережил эпоху (XVII–XVIII вв.), известным образом предопределив взгляды представителей утилитаризма (Дж. Бентам, Дж. Милль), И. Канта, позитивизма (О. Конт), А. Шопенгауэра, Г. Спенсера, П. Кропоткина и др. Для этических и философских течений XX–XXI вв. характерно понимание морали как сферы, прежде всего, внутренней убежденности, точнее сказать «самотивации». Вследствие чего интерпретации любви – милосердия разворачиваются в предметном пространстве феномена взаимопонимания в пределах субъектно-субъектных отношений и анализируются в контексте практических отношений между людьми на материале различных форм солидарности, благодеяния, благотворительности, а также переосмысливаются в контексте этики заботы (Э. Фромм, М. Фуко, Р. Барт, Э. Гидденс, З. Бауман).

Важным водоразделом светского и религиозного измерения милосердия является проблема истоков милосердного отношения к Другому. Дискуссии о происхождении морали, начавшиеся в эпоху Возрождения, продолжившиеся в эпоху Просвещения, разрешились в XIX в. посредством утверждения принципов эволюционной этики. Уже Ч. Дарвин отмечал, что человек сохранил с отдаленных времен некоторого рода инстинктивную любовь и сочувствие к своим сородичам.

Первые попытки объяснять моральные ценности, выводя их основания из законов природы, были осуществлены английским философом Г. Спенсером, признавшим фундаментальное значение альтруизма в жизни природы. По его мнению, самопожертвование является таким же первичным фактом природы, как и самосохранение.

На наличие эволюционных предпосылок этически окрашенного поведения людей, в том числе сочувственной поддержки, обратил внимание П.А. Кропоткин, который расширил представления Ч. Дарвина и Г. Спенсера, сформулировав «био-

социологический закон взаимной помощи». Взаимопомощь как инстинкт общительности возникла, по его мнению, естественным путем из опыта жизни общественных животных и человека. Этот инстинкт не отменяет закона борьбы за существование, но позволяет понять ее в более широком и глубоком смысле. Не отрицая межвидовой борьбы, инстинкт помогает животным внутри вида, – используя взаимную поддержку в борьбе с неблагоприятными обстоятельствами жизни и внешними врагами, – достигать более ощутимых результатов в развитии вида. Одновременно, считал П.А. Кропоткин, взаимопомощь содействовала смягчению внутривидовой борьбы, выработке привычек, нравов, обычаев и традиций, которые – особенно человеку – позволяли создавать различные формы общежития. Именно принцип общительности (или «закон взаимопомощи»), выработанный в ходе эволюции природы, стал основой таких начал нравственности, как чувство долга, сострадание, уважение к соплеменнику и самопожертвование» [3, с. 278].

Идея о существовании «протоэтических» эмоций, включая сострадание, находит отражение в трудах В.П. Эфроимсона. По мнению исследователя, специфика эволюционного развития человечества такова, что естественный отбор был в очень большой мере направлен на развитие биологических основ самоотверженности, альтруизма, коллективизма, жертвенности. Отчасти инстинктивные основания такой поведенческой практики обусловлены длительным периодом беспомощности младенцев и детей. По данным ряда исследователей, внутриутробное развитие ребенка по биологическим критериям должно было происходить на 12 месяцев дольше, чем 9 месяцев. Младенец оказывается вынужденным большую часть своего «эмбрионального» развития продолжить уже вне материнского тела. В результате, по меньшей мере два года кто-то должен непрерывно заботиться о нем, предвидеть и удовлетворять его нужды [7].

Такая «биологическая недостаточность» (условно говоря, физическая незрелость) человека во многом определяет

изначальную «открытость миру», нашедшую выражение в общении, взаимодействии, способности вступать в отношения с другими, прежде всего взрослыми особями своего вида. Ф.А. Хайек, разделяя идею о существовании инстинктивной этики или генетически унаследованных инстинктов (этики солидарности и альтруизма) [5, с. 141], обращает внимание на «узкоограниченное» взаимодействие соплеменников, хорошо знавших друг друга и доверявших друг другу, то есть не распространявшееся на чужих. «Эти первобытные люди, – пишет Ф.А. Хайек, – руководствовались конкретными, одинаково понимаемыми целями и исходили из одинакового восприятия опасностей и возможностей их среды обитания (в основном укрытий и источников пропитания). Они не только могли слышать своего глашатая, но видеть его» [5, с. 24–25]. Члены таких малых групп могли вести только коллективный образ жизни: оставшись в одиночестве, человек вскоре погибал, поэтому, опровергая тезис о первобытном индивидуализме Т. Гоббса, Ф.А. Хайек утверждает, что «дикарь» по своим инстинктам являлся коллективистом, поэтому состояние «войны всех против всех» не было никогда [5, с. 25].

В обществе, основанном на коммуни-тарных (солидаристских) отношениях, индивид, так или иначе, соотносит себя с коллективом разного типа и уровня (род, семья, племя, община и др.), поэтому остается постоянно включенным в ту структуру, от которой зависит само его существование и продолжение рода, следствием чего становится формирование социального института личной взаимопомощи между членами рода.

Несомненно, что наращивание логических операций мышления (рационализация) и нарушение коллективного архетипа привели к изменениям поведения человека как вида. Усиление аналитической направленности в процессе эволюции ослабляло ощущение единства, солидарности, взаимосвязи внутри архаичного общества и его групп. От инстинктивного взаимодействия в борьбе за выживание человек переходит к сознательному взаимодействию

и помощи другому на основе сострадания, сопереживания (эмпатии). Признание некоторых естественных предпосылок милосердного отношения к другому не означает признания только биологических трактовок их корней. В инстинкте закреплена приобретенная форма поведения, биология поведения. Именно из этих форм инстинктов в человеческом сообществе постепенно создавались предпосылки моральных норм. Важнейшую роль в том играл интеллект человека и коллективная жизнедеятельность, появление речи и языка, а также взаимная оценка поведения с точки зрения полезности для сообщества, а не для индивида. Заметим, что на базе инстинктов можно строить адаптивное поведение в достаточно стабильной среде. Более тонкое приспособление осуществляется за счет приобретенных форм поведения, основанных на внегенетических потребностях. Следовательно, возникнув на биологической наследственной основе, эта природная сущность человека проявляется в качественно иной области – социальной.

«Сострадательная помощь» как особый вид социального взаимодействия исторически развивалась и закреплялась в социальной практике, исходя из общественных, групповых и индивидуальных ситуаций и конкретных потребностей. Этот особый тип социальных отношений сформировался в процессе социокультурного развития как проявление социальной активности в форме солидарности – единения и взаимосвязи между людьми, выраженной в качестве поддержки и взаимопомощи индивидуумов, групп общества в ситуации нужды Другого. Тем самым общество конституировало «человека помогающего», умеющего находить формы и средства поддержки человеку страдающему [4, с. 16].

Формирование милосердия как нравственного принципа представляет собой движение от спонтанного (инстинктивного) проявления *взаимопомощи к «близким»*, как одного из механизмов выживания, до сознательного проявления *«любви-дара»*, *предназначенного для всех как условия человеческого общежития*. В процессе культурогенеза милосердие ста-

новится определяющей нравственной идеей в нормативно-ценностной аксиоматике морального сознания как такового, где любой человек обладает непреходящей ценностью в качестве объекта уважения и заботы.

И в религиозном, и в светском прочтении заповедь милосердия трудна, поскольку включает в себя не только участливое отношение к людям в противовес небрежению, но и ограничение себя, требование жертвенности ради другого. Следовательно, милосердная любовь осуществляется за пределами принятых обязательств, то есть по логике избыточности – как «милость сердца». В данном контексте «осуществляемое милосердие» – особая индивидуальная культурная практика по изменению, совершенствованию себя. Стратегии и технологии самосовершенствования человека по мере своего объективирования в социальности могут преломляться как через религиозное мировосприятие, так и через светское.

Категориально милосердие обозначает особый intersubjectивный опыт взаимодействия людей. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даль определяет милосердие как «сердоболие, сочувствие, любовь на деле, готовность делать добро всякому; жалостливость, мягкосердечность» [2, с. 327]. В экспликации В. Даля особо выделим ключевое слово «любовь на деле», которое указы-

вает на нравственный источник и решающий признак реально осуществленного милосердия. В. Даль обращает внимание на особые психологические состояния, сопровождающие милосердие – сердоболие, мягкосердечность, жалостливость. Объединяясь, эти состояния, в свою очередь, составляют основания сочувственно-сострадательного (эмпатического) отношения к Другому. Эмпатия отражает моменты сочувственно-резонансного восприятия негативных душевных состояний Другого и проявляется в высокой амплитуде психологического напряжения.

Ощущение психологического облегчения и эмоциональной разрядки – «катарсис», как правило, сопровождает осуществляемое милосердие. Термин «катарсис» – очищение, сопряженное с сочувствием-состраданием (к герою трагедии), впервые описанный Аристотелем, обнажает в милосердии его возвышающий, очищающий и облагораживающий потенциал, придающий милосердию качества нравственного принципа. Данные смысловые экспликации позволяют охарактеризовать милосердие не только как особый вид социальной деятельности, направленной на благо Другого, но и своеобразный эталон любовно-связующего отношения к Другому.

Милосердие в религиозной и светской проекциях имеют разные теоретические основания. Объединяющим началом



Международный симпозиум-диалог, ПГИИК, 2010 год

здесь является сама идея «единения с другим», определяющая необходимость согласования индивидуального стремления «Я» с индивидуальным стремлением «Другого». Осознанная и органически интегрированная индивидом, эта идея становится одним из важнейших и устойчивых мотивов его нравственной самореализации.

Различные религиозные и светские гуманистические практики милосердия выступают своеобразным культурным мостом, преодолевающим разногласия и противоречия светского и религиозного сознания. «Миссия помощи», содержательно определяющая направленность деятельного милосердия, имеет социально-интегративный потенциал, поскольку предполагает конкретного субъекта – индивида,

оказавшегося в трудной жизненной ситуации. Трудная жизненная ситуация и в светском, и религиозном прочтении определяется как ситуация социально-экономического и/или психолого-педагогического характера, ухудшающая уровень и качество жизни индивида вплоть до лишения возможности выполнения им социально одобряемых личностных и социальных функций. В данном контексте разные виды сотрудничества светской и религиозной общественности в ходе осуществления милосердия являются пространством предметной реализации деятельного диалога, достигающего цели взаимопонимания и способствующего укреплению более глубоких связей между людьми.

Библиографический список

1. Горелова Т.А. Эволюция этики: от «этики» природы к космической этике» – М.: СТИ МГУС, 2003.
2. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1 – М.: Русский язык, 1978.
3. Кропоткин П.П. Этика: избранные труды. – М.: изд-во полит. лит., 1991.
4. Фирсов М.В. Технология социальной работы: учеб. пособие для вузов. – М.: Академический Проект, 2007.
5. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма: пер. с англ. – М.: изд-во «Новости» при участии изд-ва «Catallax», 1992.
6. Швачкина Л.А. Форма светской гуманности и практики милосердия в новейшее время: психотерапия // Вестник МГОУ. Философские науки, 2011.
7. Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. – СПб.: изд-во «Талисман», 1995.