

*М. Е. Буланенко**

ПАРАДОКСЫ СМИРЕНИЯ: УРОКИ ПРЕП. АВВЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭТИКИ

Понятие смирения занимает одно из центральных мест в христианской этике, а потому естественным кажется вопрос о содержании и общем этическом значении этого понятия. Чтобы ответить на этот вопрос, будет полезным обратиться к описанию смирения в ранней христианской традиции, в частности в сочинениях преп. аввы Дорофея Газского (VI в.). Авва Дорофей развивает теорию добродетелей и страстей как поведенческих диспозиций, осуществляющихся в правильных и неправильных поступках человека. Однако его изложение не вполне свободно от противоречий, а потому не позволяет с достаточной ясностью установить, что представляет собой смирение. Вместе с тем реконструкция понятия смирения может опереться на принятый самим аввой Дорофеем античный принцип середины, в соответствии с которым смирение следовало бы понимать как «выравнивание» своего отношения к собственным и чужим предпочтениям с учетом их предполагаемой объективной ценности и на основе уважения к человеческому достоинству. Еще один аспект смирения — осознанное принятие своей и чужой конечности и уязвимости. В таком виде понятие смирения может иметь значение не только для духовной жизни христианина, но также и для современной этики, теории поступка и социальной философии.

Ключевые слова: смирение, добродетель, Дорофей Газский, Аристотель, восточнохристианская традиция, христианство, этика, теория поступка.

М. Е. Bulanenko

PARADOXES OF HUMILITY: THE ETHICS ST DOROTHEUS' OF GAZA IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Humility is considered by many Christians as a core virtue. However, their opinions as to its content diverge greatly. To elucidate the concept of humility it seems appropriate to turn back to its descriptions in the early Christian tradition. An authoritative source for a description of this kind are the writings of St. Dorotheus of Gaza from the 6th century, the

* Буланенко Максим Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ДВО РАН; bulanenko@list.ru

influence of which reaches far beyond the historical epoch and immediate social environment of their author and stretches both to the members of the Society of Jesus in the West and to numerous readers of Orthodox spiritual self-help books in Russia. Ultimately relying on ancient Greek philosophy and psychology, St Dorotheus develops a theory of virtues and passions as behavioural dispositions whose actualizations are right and wrong actions, respectively. He seeks to justify the core character of humility by presenting a sophisticated interpretation of a scriptural text (Gen 2 and 3) and gives a detailed description of the kinds of humility and of conscious states associated with them. Unfortunately, his account of humility, too, turns out to be rather incoherent as it involves mutually incompatible and psychologically implausible attitudes, such as attributing one's own right actions to God and simultaneously taking oneself to be doing not enough for salvation. Besides that, in his approach St Dorotheus favours utter self-humiliation which is hard to reconcile both with the received Christian and enlightened moral point of view. Nevertheless, a reasonable attempt at reconstruction of the concept of humility can be made with reference to the ancient Greek principle of the mean that St. Dorotheus himself clearly endorses. According to this principle, humility is primarily to be understood as «balancing-out» of one's own and other's preferences on the basis of their supposed objective value and with due respect for human dignity. One more aspect of humility is a committed acceptance of one's own and other's finitude and vulnerability as human beings. Explicated along these lines, the concept of humility could be of interest not only for Christian spirituality but also for contemporary ethics, theory of action, and social philosophy.

Keywords: humility, virtue, Dorotheus of Gaza, Aristotle, Eastern Christian tradition, Christianity, ethics, theory of action.

Понятие смирения в наши дни связывается почти исключительно с христианской этикой, где оно занимает одно из центральных мест. Но если смирение само по себе обладает положительной ценностью, оно должно иметь и общеэтическое значение. Иными словами, вполне может оказаться так, что открытая в христианской традиции добродетель важна или даже необходима для любого человека, стремящегося жить правильно. Для того чтобы выяснить это, следует прежде всего посмотреть, как смирение понимается в христианской традиции. Однако даже поверхностного взгляда будет достаточно, чтобы увидеть, что в ней отсутствует согласие по поводу точного содержания понятия смирения (ср. [4, с. 122–123]).

Перед лицом такого затруднения кажется естественным обратиться к истокам христианской традиции. Хорошим подспорьем здесь могло бы стать сочинение преп. аввы Дорофея Газского (VI в.) «Душеполезные поучения», в котором содержится один из первых образцов развернутого обсуждения смирения. При этом «Душеполезные поучения» в течение столетий оказывали глубокое и устойчивое влияние как на восточнохристианскую, так и на западнохристианскую духовную традицию — от преп. Феодора Студита до иезуитов (см.: [10, S. 43–49]). А судя по многочисленным переизданиям и тиражам «Душеполезных поучений» в России, а равно и по упоминаниям аввы Дорофея в разнообразных пособиях по духовной жизни (ср., напр., [3]), он по-прежнему остается одним из самых больших авторитетов для современных христиан. Это придает воззрениям аввы Дорофея общехристианское значение, далеко выходящее за пределы его исторической эпохи и непосредственного социального окружения.

Однако, как мы увидим, сочинение аввы Дорофея не позволяет с достаточной ясностью установить содержание понятия смирения, а потому, как

кажется, не может служить и руководством к приобретению смирения. Вместе с тем отдельные характеристики смирения, а также ряд наблюдений аввы Дорофея, сохраняют свое познавательное значение и в наши дни и по-прежнему представляют интерес для этики, теории поступка и социальной философии. Обоснованию значимости уточненного понятия смирения будут посвящены заключительные разделы настоящей статьи.

ОБОСНОВАНИЕ ПЕРВЕНСТВУЮЩЕГО ЗНАЧЕНИЯ СМИРЕНИЯ У ПРЕП. АВВЫ ДОРОФЕЯ И НЕДОСТАТКИ ЭТОГО ОБОСНОВАНИЯ

Поучение под названием «О смиренномудрии» авва Дорофей начинает с попытки обосновать первенствующее значение этой добродетели — в качестве добродетели (ἀρετή) смирение упоминается в разделе *doct.* 2, 30 (здесь и далее отсылки к сочинениям аввы Дорофея приводятся по изданию [10]). Слова «смиренномудрие» (ταπεινοφροσύνη) и «смирение» (ταπεινώσις) авва Дорофей употребляет как синонимы, впрочем, нередко предпочитая первое — возможно, потому, что оно характеризует не только особенности речи или внешнего облика человека, но в первую очередь указывает на предрасположенность или диспозицию (διάθεσις), «установившуюся в самом сердце, в самом мышлении» (φρόνημα) (1, 7).

Исходным обоснованием главенства смиренномудрия для аввы Дорофея служит высказывание «кого-то из старцев»: «Прежде всего нам нужно смиренномудрие» (2, 26). Но одно лишь обращение к авторитету некоего старца (а это мог быть как православный подвижник Исайя Скитский, так и противник Халкидонского собора Исайя Газский (см. [7, р. 22 вместе с прим. 89])) едва ли можно признать достаточным для обоснования первенства смирения в духовной жизни христианина. Вероятно, поэтому авва Дорофей видит необходимость в подкреплении слов старца высказываниями из Писания. Правда, он сразу же отмечает, что Писание равным образом говорит и о важности воздержности, страха Божия, милосердия и веры (2, 26) (хотя сам авва Дорофей при этом считает, что они, а равно любая иная добродетель, неосуществимы без смирения; ср. тж. 1, 10). С опорой на Пс. 24: 18 («Посмотри на смирение мое и труд мой и прости все грехи мои») авва Дорофей усматривает первенство смирения в том, что только оно способно привести к избавлению от греха и спасению (2, 28). В подтверждение своего мнения он также вспоминает обращенные к преп. Антонию слова Бога о том, что только смирение позволяет избежать любых, даже самых труднопреодолимых искушений (2, 30). Но и цитаты из Писания оказываются недостаточно для обоснования главенства смирения: ведь согласно приводимому самим же аввой Дорофеем стиху Септуагинты «Милосердием и верой очищаются грехи» (Прит. 15: 27а; отсутствует в русском переводе, но ср. Прит. 16: 6), избавиться от грехов позволяет не только смирение, но также — и даже как будто более определенно — милосердие и вера (2, 26).

Между тем в предыдущем поучении — «Об отвержении мира» — можно найти еще одно, пожалуй, наиболее весомое обоснование первенствующего

значения смирения. Это поучение содержит интерпретацию библейского повествования о падении человека (1, 8–9) в свете богословских и философских воззрений аввы Дорофея. Согласно авве Дорофею, падение человека и последовавшие за ним несчастья произошли из-за того, что Адам и Ева по своей заносчивости («возношению», ἔλαρσις) и гордыне (ὕπερφανία), во-первых, нарушили заповедь, данную им Богом, а во-вторых, поступив так, не попросили у Него прощения (которое служит знаком смирения: ср. 2, 2б), несмотря на Его снисхождение к ним. Эти проступки привели к тому, что из естественного состояния (τὸ κατὰ φύσιν) человек впал в противоестественное (τὸ παρὰ φύσιν) (1, 1). Поскольку же падение совершилось вследствие гордыни и непослушания, то помилование Богом и последующее «исцеление» (ἰατρεία), возвращение в первоначальное естественное состояние возможно только благодаря их противоположности, т. е. смирению (1, 7); как «превозношение» становится причиной падения и всякого зла, так и смиренномудрие — средством для преодоления последствий падения и причиной всякого блага.

Сам библейский текст не дает оснований считать интерпретацию аввы Дорофея единственно убедительной. Судя по тексту, побудительными мотивами для поступков людей скорее могли быть любопытство Евы, желание Адама действовать с ней заодно, а также — впоследствии — их страх перед Богом (ср. тж. [8, р. 75–88]).

Вместе с тем, даже если Адам и Ева пали вследствие гордыни, это вполне могло быть следствием их индивидуальных особенностей, так что другие люди на их месте могли бы поступить иначе или пасть под действием иных причин (ведь Бог вполне мог бы создать людей, которые обнаружили бы иные личные особенности, нежели Адам и Ева, и даже таких, которые в данных обстоятельствах вообще не согрешили бы). Поэтому заключать, что каждому человеку после падения свойственны в точности те же самые индивидуальные особенности, что Адаму и Еве, было бы не совсем оправданным. А потому не совсем оправданным было бы утверждать, что смирение представляет собой главную и определяющую добродетель для каждого человека, тем более что прямых указаний из Писания на связь между гордыней и смирением, а также на «исцеляющую» роль смирения, авва Дорофей не приводит. Напротив, в Мк. 7: 21–23 гордыня ничем не выделяется среди перечисляемых двенадцати видов «плохих мыслей» (οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί), в 1 Тим. 6: 10 корнем всех зол вообще называется любовь к приобретениям («сребролюбие», φιλαργυρία), да и сам авва Дорофей в другом месте (9, 101) пишет о том, что грех возникает из любви к наслаждениям, славе и приобретениям, а заповеди смирения направлены на преодоление тщеславия (κενοδοξία: 11, 113).

Таким образом, обоснование первенства смирения у аввы Дорофея в целом не кажется достаточно убедительным. Кроме того, важно учитывать, что оно опирается не прямо на Писание, а на определенное богословское и философское представление о человеке, подкрепленное соответствующей интерпретацией Писания.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАЗЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ПОНЯТИЙ, СВЯЗАННЫХ С ПОНЯТИЕМ СМИРЕНИЯ

Многое в этом представлении восходит к древнегреческой философии и психологии. Достаточно вспомнить, что даже слово «ἀρετή» («добродетель»), которое авва Дорофей использует для характеристики смирения (2, 30) и которое кажется теперь исконно христианским, приобрело свое этическое значение в дохристианской античности и при этом ни разу не упоминается в Евангелиях. Не углубляясь в вопрос о том, в каком именно значении оно было заимствовано христианами мыслителями и в какой мере это значение отражено в его русском переводе, можно лишь отметить, что осмысление христианами своей духовной жизни, по-видимому, было вполне возможно без понятия добродетели и без соответствующих этому понятию философских и психологических теорий (об определяющем влиянии «духовных упражнений» античной философии на христианскую аскетику см. [1, с. 21–86]; авва Дорофей упоминается: [1, с. 73–85]). Поэтому и к учению аввы Дорофея о смирении стоит относиться не как к единственной, а как к одной из возможных трактовок понятия смирения.

Авва Дорофей характеризует смирение как «διάθεσις» (1, 7). Значение этого термина проясняется в проводимом им различении между страстями (πάθη) и грехами (ἁμαρτίαι): первые представляют собой διάθεσις, тогда как вторые — их актуализации (ἐνέργειαι) в поступках определенного типа, совершаемых посредством тела (1, 5) (таким поступком будет даже ворчание себе под нос как выражение недовольства другим человеком: 11, 117).

В качестве страстей авва Дорофей называет гнев, тщеславие, любовь к наслаждениям, ненависть, порочные желания (1, 5). Так как смирение — добродетель, то применительно к добродетелям термин διάθεσις, по-видимому, имеет тот же смысл, что и применительно к страстям. Это означает, что διάθεσις предварительно можно понимать как диспозицию или диспозиционное свойство: особенность этих свойств состоит в том, что они необходимо актуализируются у их носителя при определенных условиях, соотнесенных с соответствующей диспозицией (что позволяет назвать диспозицию элементарным законом поведения) [11, S. 146–156]. Иными словами, если при одних и тех же условиях поступок определенного типа (соответствующего той или иной страсти или добродетели) не совершается или совершается не всегда, то соответствующей диспозиции (страсти или добродетели) у индивида нет. При этом в отсутствие таких условий диспозиция может никак себя не обнаруживать, и сам авва Дорофей отмечает, что обладание страстью не всегда приводит человека к совершению соответствующего поступка (1, 5).

Иногда вслед за Аристотелем противопоставляют διάθεσις как предрасположенность и ἔξις как поведенческую установку (см.: [10, S. 176–177, Anm. 69]), но авва Дорофей явно употребляет эти слова синонимично (ср. смирение как ἔξις; 2, 36), что, впрочем, подчас делает и Аристотель — также по отношению к добродетелям и порокам (ср., напр., *Никомахова этика* II, 7, 1108a 24–26). По мысли аввы Дорофея, для формирования поведенческой установки, будь то страсть или добродетель (11, 122), одного поступка недостаточно, однако

даже при однократном совершении греховного поступка мгновенно возникает опасность формирования страсти (11, 123).

Сам авва Дорофей не описывает условия актуализации диспозиций, будь то страсти или добродетели. С одной стороны, это вполне объяснимо, т. к. исчерпывающее перечисление подобного рода условий невозможно без учета индивидуальных особенностей каждого отдельного человека, но, с другой стороны, описание самых общих условий, стандартных для большинства людей, кажется вполне осуществимым. При этом в «Душеполезных поучениях» есть, например, замечательное место, где авва Дорофей перечисляет условия, при которых человек легко переносит обиду от другого: это может быть умиротворенное настроение после молитвы, привязанность («пристрастие», *προσπάθεια*) к обидчику или же, напротив, крайнее презрение к нему (7, 79).

И это не единственное затруднение: из сочинения аввы Дорофея неясно также, что именно (какой именно тип поступков) можно считать актуализацией соответствующей диспозиции, в частности страсти. Если еще можно согласиться с тем, что осуществлением вожделения является прелюбодеяние, то едва ли можно безоговорочно утверждать, что осуществлением гнева является убийство — сам авва Дорофей описывает не один, а несколько последовательно вызывающих друг друга типов поступков разной тяжести, в которых актуализируется гнев (злословие, плетение интриг, убийство: 1, 6), — а осуществление тщеславия в каком-то четко определенном типе телесных поступков даже трудно себе представить (и для поступков такого типа у нас отсутствует языковое обозначение).

В примере с гневом проблематично не только отсутствие однозначной соотнесенности этой диспозиции с поступками определенного типа. Как явствует из этого примера, авва Дорофей также полагает, что пока человек имеет некоторую страсть, она необходимо будет осуществляться во все более тяжелых поступках. Об этом говорит также раздел 3, 42 (невнимание к совести в мало-значительном ведет к полной невосприимчивости, *ἀνασθησία*). Подобного рода представление кажется не очень основательным: есть немало примеров (в т. ч. среди признанных святых православной церкви, таких как, например, св. прав. Иоанн Кронштадтский), когда та или иная страсть бывает присуща человеку на протяжении многих лет и даже десятилетий, но не актуализируется во все более тяжелых поступках, а также не затрагивает других свойств личности (например, гневливые не только далеко не всегда плетут интриги и тем более совершают убийства, но и в целом вполне могут быть обычными и даже хорошими людьми) (ср. [6, с. 188–192]). Наверное, здесь правильнее было бы говорить, скорее, о некоторой тенденции: какая-то часть людей, имеющих какую-то страсть, с течением времени совершает все более и более тяжелые поступки под действием этой страсти. Но с учетом того, что существует и обратная тенденция (а именно — страсти не приводят ко все более тяжелым поступкам), для создания основательной теории страстей требовалось бы сначала оценить, какая из этих тенденций для каких страстей более распространена.

Отмеченные нами пробелы и неясности в теории страстей аввы Дорофея и его общей теории этических диспозиций (как страстей, так и добродетелей) создают значительные трудности для связного понимания его учения о смире-

нии. Однако и само понятие смирения, как мы убедимся, оказывается у аввы Дорофея весьма далеким от ясности и однозначности.

ЗАТРУДНЕНИЯ ПРИ ВЫЯВЛЕНИИ СОДЕРЖАНИЯ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ

Как мы помним, смирение — это диспозиция, которая проявляет себя не только в словах и облике человека, но прежде всего в его сердце и мышлении (1, 7). Это значит, что телесные поступки, в которых оно осуществляется, должны сопровождаться определенными чувствами, оценками и убеждениями. Все это — различные виды т. н. пропозициональных установок, каждой актуализации которых соответствует содержание, выражаемое в виде описательного предложения после союза «что» (например, «Я огорчен, что обидел тебя»). Это значит, что сами по себе телесные поступки определенного типа не являются *достаточным* свидетельством актуализации этой диспозиции (нечто подобное мы наблюдали и в случае с тщеславием, и это еще один пример того, что теорию страстей следовало бы уточнить и дополнить). Иначе говоря, вполне можно представить себе, что некто всякий раз поступает смиренно в подходящих условиях, но его поступки не всегда сопровождаются подобающими чувствами и пропозициональными установками, что, в свою очередь, исключает наличие у него соответствующей диспозиции, т. е. он не имеет смирения.

Но являются ли телесные поступки *необходимым* свидетельством смирения? Другими словами, можно ли представить себе смирение, которое ни разу не обнаружилось бы ни в одном телесном поступке при подходящих условиях? Наверное, вряд ли. Но, как мы только что видели, сам по себе смиренный поступок еще не свидетельствует о наличии смирения, поэтому если смирение как диспозицию и возможно выявить, то во всяком случае только при длительном наблюдении за поведением человека. Между тем отсутствие такой диспозиции установить не проще: поскольку условия ее осуществления во многом индивидуальны, у разных людей, имеющих смирение, оно может проявлять себя при разных обстоятельствах, и поэтому отсутствие смиренного поступка в кажущихся подходящими условиях само по себе еще не говорит об отсутствии смирения у того или иного человека (например, для кого-то нормальными условиями могут быть отсутствие усталости, боли, голода, горя и т. п.). Правда, могут быть стандартные для всех условия, отсутствие смиренного поступка в которых недвусмысленно означало бы и отсутствие смирения (причем может оказаться, что отсутствие боли, голода и т. д. в принципе не относится к релевантным для смирения условиям), но, как мы видели, авва Дорофей не дает их ясного описания.

Однако по-настоящему непреодолимое затруднение для нашего исследования подстерегает нас, когда речь в «Душеполезных поучениях» наконец доходит до описания самого смирения: после предварительных разъяснений авва Дорофей прямо объявляет, что оно «божественно и непостижимо» (αὐτὴ δὲ ἡ ταπεινότης θεϊκὴ ἐστὶ καὶ ἀκατάληπτος, 1, 37). И действительно мы видим, что глава, специально посвященная теме смирения, не содержит ни опреде-

ления смирения, ни достаточного описания того, как оно осуществляется, ни сколько-нибудь полной характеристики душевного состояния смиренного человека. С учетом того, насколько важное значение авва Дорофей придает смирению, этот пробел оказывается совершенно неожиданным и необъяснимым.

ВИДЫ СМИРЕНИЯ: СЧИТАТЬ СЕБЯ НИЖЕ ВСЕХ И ПРИПИСЫВАТЬ СВОИ ПРАВИЛЬНЫЕ ПОСТУПКИ БОГУ

Таким образом, для установления содержания понятия смирения нам остается использовать лишь косвенные подходы. Можно было бы попытаться составить себе представление о смирении, исходя из его признаков, перечисляемых аввой Дорофеем: в смирении — всякая радость, слава и покой (1, 8), тогда как в гордыне — их противоположность. Не гневить и не гневаться — еще один признак смирения (2, 29). Но этих характеристик слишком мало для получения сколько-нибудь определенной картины.

Более плодотворным, как кажется, будет другой косвенный подход — получить недостающие данные из противопоставления смирения гордыне (ὕπερηφανία) и близким ей свойствам, наподобие заносчивости (ἔλαρσις), а также из сопоставления пары противоположностей смиренномудрие — высокомерие (ταπεινοφροσύνη — ὑψηλοφροσύνη: 1, 8). При этом следует помнить, что гордыню авва Дорофей считает основополагающей поведенческой диспозицией каждого человека начиная с Адама и Евы (хотя, как мы видели, он не приводит в пользу этого убеждения весомых оснований).

Имея это в виду, добавим, что авва Дорофей исходит из существования двух видов гордости и двух соответствующих им видов смирения (2, 31 и 33). Первый вид гордости состоит в том, чтобы считать себя выше других, а второй — в том, чтобы приписывать свои правильные поступки себе, а не Богу. Соответственно, первый вид смирения заключается в том, чтобы считать других (прежде всего представителей своего монашеского окружения) выше себя во всем, а второй — в том, чтобы приписывать Богу, а не себе, свои правильные поступки (τὸ ἐπιγράφειν τῷ θεῷ τὰ κаторθώματα).

ЗАТРУДНЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ТЕМ, ЧТОБЫ ПРИПИСЫВАТЬ СВОИ ПРАВИЛЬНЫЕ ПОСТУПКИ БОГУ: СЛУЧАЙ АВВЫ АГАФОНА

Между тем дальнейшее изложение не позволяет с уверенностью утверждать, подразумеваются ли под видами смирения способы его достижения или характеристика самого смирения, а именно его внутренней стороны — состояний сознания и соответствующих им пропозициональных установок. Возможно, приводимый аввой Дорофеем пример аввы Агафона, сомневавшегося на смертном одре в достаточности своей способности угождать Богу (2, 37), говорит о том, что перед нами не только способы достижения смирения, но и само достигаемое с их помощью состояние. Однако даже если это так,

то вместо долгожданной ясности мы встречаемся с трудностями, которые не просто препятствуют пониманию смирения в описании аввы Дорофея, а заставляют усомниться в самой возможности его понять. Если, по мнению аввы Дорофея, смиренный человек приписывает свои правильные поступки Богу, то едва ли возможно согласовать с этим слова аввы Агафона, сокрушающегося о том, что его усилия, направленные на соблюдение заповедей, могли оказаться недостаточными (ἐλοίησα τὴν δύναμίν μου φυλάξαι τὰς ἐντολάς, ἀλλ' ἄνθρωπός εἰμι), ведь, согласно авве Дорофею, он должен был бы осознавать, что к совершению даже этого недостаточного количества правильных поступков сам он не имеет никакого отношения. Однако авва Агафон задается как раз вопросом о том, угодило ли именно «мое дело» Богу (εἰ τὸ ἔργον μου ἤρεσε τῷ θεῷ: 2, 37). Можно, правда, предположить, что авва Дорофей упоминает авву Агафона именно как пример гордыни и отсутствия смирения, но это настолько малоправдоподобно и настолько противоречит всему ходу его рассуждения в данном разделе, что даже не заслуживает рассмотрения.

Несмотря на явно возникающее здесь затруднение, соответствие поведения аввы Агафона условиям аввы Дорофея поставило бы нас перед гораздо более трудным вопросом метафизического и психологического характера: каким образом Бог так влияет на совершение человеком правильных поступков, что сам человек оказывается полностью устранен из них как деятель, и что при этом испытывает сам человек? Описываемая аввой Дорофеем установка или не может быть искренне и последовательно усвоена человеком (что мы и видим на примере аввы Агафона), или предполагает граничащее с отрицанием ограничение свободы человека, которое едва ли совместимо с христианским вероучением, во всяком случае в том виде, в каком оно исповедуется восточнохристианской традицией. При свободе, исключающей совершение самостоятельных правильных поступков, бессмысленно говорить о какой бы то ни было награде за какие бы то ни было заслуги: единственным положительным проявлением свободы осталось бы, наверное, лишь само решение стать смиренным, но не исключено, что и его также пришлось бы приписать Богу.

Между тем в «Душеполезных поучениях» авва Дорофей сам неоднократно описывает собственные поступки, приводя их в качестве примеров правильного поведения (ср., в частности, рассказ о его благодарности тем, кто будил его к ночному богослужению: 11, 119). В этом случае гордыню придется приписать уже не только авве Агафону, но и самому авве Дорофею. На самом деле это всего лишь означает, что для душевно здорового человека психологически невозможно перестать приписывать собственные поступки самому себе. Но тогда приписывание правильных поступков Богу у аввы Дорофея должно иметь какое-то иное значение, для понимания которого он не предоставляет нам никаких разъяснений.

ЗАТРУДНЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ТЕМ, ЧТОБЫ СЧИТАТЬ СЕБЯ НИЖЕ ВСЕХ

Не проще обстоит дело и со вторым способом достижения смирения (или же со вторым видом свойственных смирению состояний сознания), а именно с тем, чтобы считать себя хуже всех. С одной стороны, под «всеми» в «Душеполезных поучениях» подразумевается прежде всего братия собственного монастыря, а не буквально все люди. С другой стороны, в разделе 14, 152 авва Дорофей настаивает именно на том, что следует считать себя ничтожеством, недостойным того, чтобы быть причисленным к людям (τὸ ἕχειν ἑαυτὸν ὅτι οὐδὲν ἐστίν, οὐδὲ ἄξιός ἐστι τοῦ ψηφισθῆναι μετὰ ἀνθρώπων). Это, конечно, не только расходилось бы с привычным характером приводимых им примеров и описаний, относящихся преимущественно к монашеской жизни, но и обернулось бы прямым абсурдом — ведь тогда смиренному человеку пришлось бы считать себя хуже любого, даже самого жестокого и безнравственного, преступника. Но, возможно, и здесь под «людьми» авва Дорофей также подразумевает в первую очередь ближайшее монашеское окружение.

Однако и ограничение «всех» ближним монашеским кругом, и обязанность считать себя не просто не выше, а именно ниже всех других, требует серьезного религиозного и этического обоснования, которое у аввы Дорофея полностью отсутствует. Кроме того, в «Душеполезных поучениях» отсутствует и точное описание того, что значит считать себя ниже всех. Единственную подсказку можно увидеть в рассказе про авву Иоанна, где он говорит о том, что волю брата всегда следует предпочитать своей (4, 56). Исходя из этого, можно предположить, что тот, кто считает себя ниже других, должен придерживаться крайней альтруистической установки — всегда предпочитать предпочтения других собственным предпочтениям. Легко представить себе, к каким этически сомнительным последствиям такая установка могла бы привести — ведь тогда пришлось бы принимать и самые неразумные и безнравственные предпочтения других людей (ср. [17, р. 51–52])! Не проще будет обстоит дело и при всеобщем усвоении крайнего альтруизма: тогда все будут предпочитать предпочтения друг друга, и в итоге никто не сможет совершить никакого поступка или же каждому придется стать последовательным эгоистом (ср. [20, р. 113–115]). Как мы видим, развивая свое понятие смирения, авва Дорофей скорее затемняет, а не проясняет его.

Соответствующее смирению душевное состояние (включающее в себя такие пропозициональные установки, как чувства, оценки, убеждения) также оказывается у аввы Дорофея трудноописуемым. Из его пояснений складывается впечатление, что смирение не может быть достигнуто сознательно и целенаправленно, а возникает неосознанно (ἀνελασθητως) как следствие исполнения заповедей (2, 36). Но в таком случае требование или же совет приобрести смирение, с которого авва Дорофей начинает соответствующее поучение, становится бессмысленным или избыточным, поскольку смирение, с одной стороны, не может быть самостоятельной целью поступков (т. к. непонятно, какое именно количество каких именно поступков и в какие именно сроки приведет к достижению этой цели), а с другой стороны, неизбежно достигается

благодаря исполнению заповедей (значение которых при этом явно не сводится к тому, чтобы служить простым средством для приобретения смирения).

Тогда призыв приобрести смирение должен казаться таким же странным, как, например, обращенное к школьнику требование писать по-русски без ошибок: трудно представить себе вид поступков, совершив которые, он смог бы выполнить это требование. Скорее, дело обстоит так, что, постепенно овладевая письменным русским языком (знакомясь с его правилами, читая книги, упражняясь в письме), он со временем настолько в нем освоится, что естественным образом перестанет совершать ошибки. И ценность хорошего письменного языка, конечно, не исчерпывается отсутствием ошибок! (Это, кстати, вполне соответствует образу мысли аввы Агафона, старавшегося исполнять заповеди, но вместе с тем, как мы видели, противоречит пониманию смирения у аввы Дорофея, поскольку авва Агафон при этом не мог не приписывать хотя бы некоторые из своих правильных поступков самому себе, а не Богу).

Правда, в другом месте авва Дорофей говорит уже о том, что не соблюдение заповедей приводит к смирению, а напротив, смирение приводит к соблюдению заповедей (1, 10). Конечно, подобная (причем уже далеко не первая) несогласованность не может не вызывать вопроса о том, имеется ли вообще в «Душеполезных поучениях» цельное и связанное представление о смирении.

СЛУЧАЙ АВВЫ ЗОСИМЫ: РАЦИОНАЛЬНАЯ И ИРРАЦИОНАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Примером свойственного смирению самоуничтожения выступает авва Зосима, случай с которым авва Дорофей описывает в *doct.* 2, 36:

Как-то авва Зосима говорил о смирении, и находившийся там же преподаватель риторики, слыша, что тот говорит, и желая узнать об этом в точности, стал его спрашивать: «Послушай, как ты можешь считать себя грешником? Разве ты не знаешь, что ты — святой? Не знаешь, что обладаешь добродетелями? Смотри, как ты исполняешь заповеди! Как же при всем этом ты считаешь себя грешником?». А старец не находил, что ответить, и только говорил: «Не знаю, что тебе сказать, но я в самом деле так считаю».

Таким образом, авва Зосима считает себя грешником, но не противится тому, что его признают святым. Это парадоксальное состояние сознания, присущее ему как смиренному человеку, сам он затрудняется доходчиво описать. Случай аввы Зосимы можно интерпретировать двояким образом, но, как и в случае аввы Агафона, ни одна из двух интерпретаций не будет полностью удовлетворительной.

Первая — «рациональная» — интерпретация предполагает, что в нарушение условия аввы Дорофея авва Зосима не считает себя хуже всех, однако считает себя грешником. Тогда его состояние хотя и не будет безупречным с точки зрения рациональности, но уже не покажется парадоксальным.

Во-первых, как пишет сам авва Дорофей, святые не слепы и видят грехи других (6, 76). Можно предположить, что, не будучи слепы к грехам, они

не слепы и к достоинствам, причем не только к чужим, но и к собственным. Ведь и до этого у аввы Дорофея шла речь о приписывании Богу своих правильных поступков, а для того чтобы приписать их Богу, надо сначала увидеть их у себя. Кроме того, снисходительность святых к чужим грехам, о которой говорится в *doct.* 6, 76, психологически трудно совместима (во всяком случае без самообмана) с крайним самоуничтожением и возвышением других, ведь снисходительность — это установка тех, чье положение выше.

Во-вторых, авва Дорофей прямо призывает точно оценивать свое положение на пути приобретения добродетели (10, 107), а также точно определять тип своего душевного «устроения» по отношению к страстям и добродетелям (10, 108), измеряя свой прогресс с точностью до «версты», причем ежедневно (10, 111) (хотя этот призыв необъяснимым образом сочетается у аввы Дорофея с запретом на любую оценку самого себя в *doct.* 14, 152 и с содержащимся там же требованием крайнего самоуничтожения).

В-третьих, приводимое аввой Дорофеем сравнение смиренного человека с богатым провинциалом, самооценка которого снижается с возрастанием блистательности его окружения (2, 34), не относится к состоянию человека, считающего себя хуже всех: оно говорит о том, что по мере приближения к Богу возрастает сознание собственной греховности по отношению, собственно, к Богу, а не ко всем вообще. Тогда состояние аввы Зосимы может быть описано следующим образом: он близок к Богу, а потому не отвергает признание другими своей святости, но именно близость к Богу заставляет его считать себя грешным. Вместе с тем в этом случае состояние аввы Зосимы потому не будет безупречным с рациональной точки зрения, что он не возражает против обращения к нему как к святому и добродетельному человеку, а эти свойства едва ли совместимы с греховностью в привычном понимании. Почему же авва Зосима не может описать свое состояние? Возможно, оно оказывается трудноописуемым из-за того, что смиренный человек теряет способность сравнивать себя и других людей друг с другом. Однако пример с богатым провинциалом показывает, что авва Дорофей считает вполне естественной для смиренного человека способность оценивать себя и других, а также различия в уровнях святости.

Неспособность аввы Зосимы описать свое душевное состояние становится ясней в свете второй, «иррациональной», интерпретации, при которой мы допускаем, что авва Зосима выполняет требование аввы Дорофея и считает себя не только грешником, но и хуже всех (а под «всеми», как мы помним, могло пониматься не только ближайшее монашеское окружение, но и буквально все люди). Между тем, как мы опять же только что убедились, авва Дорофей признает за святыми способность оценивать свое и чужое духовное состояние и сравнивать их друг с другом.

Таким образом, авва Зосима (который, как мы помним, не отвергал обращение к себе как к святому) должен был бы понимать, что он не хуже всех, но одновременно скрывать это от себя. Это отчасти объяснило бы, почему он не может описать свое состояние — ведь оно представляло бы собой одну из форм глубокого, хотя и в чем-то благородного, самообмана. Но самообман не более совместим со смирением, чем со святостью. Он явно противоречил бы

тому внимательному отношению к собственным душевным состояниям, к которому призывает Евангелие, а равно и сам авва Дорофей: сознательность или «трезвость» (νήσις) он считает непременным условием приобретения добродетелей (10, 104), а любой обман и самообман признает подлежащим искоренению пороком (9, 97).

Еще одна трудность связана с тем, что если смирение как душевное состояние в самом деле неопишимо, то установить его наличие могли бы разве что способные к его различению люди, причем на основе непосредственного наблюдения. Для того чтобы это условие было выполнено хотя бы только для одних христиан, традиция «констатации» смирения в том виде, как его понимал авва Дорофей (ср. 2, 37), должна была бы существовать непрерывно вплоть до наших дней и охватывать всех христиан, использующих это понятие. В целом эти требования кажутся неоправданно сильными, а потому не вполне соответствующими обычному употреблению понятия смирения даже среди христиан.

Таким образом, описание обоих видов смирения у аввы Дорофея при ближайшем рассмотрении ведет к неразрешимым трудностям, вследствие которых и второй косвенный подход к установлению содержания понятия смирения в итоге не оправдывает возложенных на него ожиданий.

ДРУГИЕ ЗАТРУДНЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОНЯТИЕМ СМИРЕНИЯ

Неопределенности понятия смирения в «Душеполезных поучениях» соответствует и неопределенность той роли, которую смирение должно играть в жизни человека.

С одной стороны, смирение получает у аввы Дорофея оценку, которая при первом знакомстве с ней вызывает изумление и кажется неподобающе завышенной: через смиренномудрие, пишет он, святые соединяются с Богом, душа очищается, а ум (νοῦς) приходит в свое естественное состояние — как до грехопадения человека (τὸ κατὰ φύσιν) (1, 11). И хотя авва Дорофей оговаривается, что для очищения от грехов и страстей все же необходимо крещение (1, 7), сама возможность возвращения человеческого ума в свое изначальное состояние, причем именно при помощи смирения, требует развернутого обоснования, в частности, с опорой на Писание (особенно если учесть, что высказанная аввой Дорофеем мысль принадлежит авве Евагрию [10, S. 140, Anm. 21], который был платоником едва ли не больше, чем христианином, и ко времени аввы Дорофея удостоился осуждения со стороны церкви на Пятом Вселенском соборе).

С другой стороны, мы читаем о том, что страсти искореняются через следование заповедям (1, 5: следование заповедям искореняет не только грехи, но и страсти), причем смирение здесь даже не упоминается и, как кажется, вообще не играет никакой роли. А там, где авва Дорофей все же говорит о связи смирения с заповедями, эта связь, как мы помним, оказывается двусмысленной: смирение или возникает неосознанно просто в ходе исполнения заповедей (2, 36), или, напротив, само признается условием для их исполнения (1, 10).

Удивительно и то, что при всей важности смирения для аввы Дорофея и при той определяющей роли, которую, по его мнению, в жизни человека играет гордыня, он не указывает ни одной заповеди, которая бы обязывала человека искоренять гордыню и становиться смиренным (и хотя в *doct.* 11, 113 он упоминает о существовании заповедей для смирения, ни одной из них он не называет).

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ РАССМОТРЕНИЯ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ У АВВЫ ДОРОФЕЯ

В итоге приходится признать, что попытки выявить содержание понятия смирения у аввы Дорофея не дают связной и непротиворечивой картины, а использование им этого понятия плохо соотносится с описаниями даже тех случаев, которые сам авва Дорофей выбирает в качестве примеров для иллюстрации смирения. Единственное правдоподобное объяснение этого несколько обескураживающего обстоятельства могло бы состоять в том, что авва Дорофей не использовал имевшиеся у него в распоряжении философские и психологические понятия и теории по назначению (т. е. не стремился с их помощью объяснить и понять личностные и поведенческие особенности людей), а действовал исключительно инструменталистски, применяя их удобным ему образом для фиксации и классификации значимых для его духовной практики видов поступков и душевных состояний.

Значит ли это, что и само понятие смирения, и учение о смирении, излагаемое аввой Дорофеем, лишены какого бы то ни было значения для современной этики, теории поступка и социальной философии? Это не совсем так. Но прежде чем перейти к конструктивной части, отметим ряд предварительных положений:

1. Судя по всему, смирение в описанном аввой Дорофеем виде не ведет свое происхождение непосредственно из Писания, в частности Евангелия. Скорее, речь идет о привлечении отдельных мест из Писания для подтверждения заимствований из эллинистической философии, психологии и духовной практики.

2. По-видимому, смирение не может быть названо основополагающей добродетелью ни с опорой на Евангелие, ни с точки зрения этики. Во всяком случае, его первенствующее значение авве Дорофею обосновать не удастся. Кроме того, само понятие добродетели и теория добродетелей имеют дохристианское философское происхождение, и требуют не просто инструменталистского использования, а философского и теологического осмысления со стороны христианской традиции.

3. В целом на основании «Душеполезных поучений» аввы Дорофея невозможно составить себе связное представление о том, что такое смирение. Помимо всего прочего это обстоятельство также скорее не свидетельствует в пользу основополагающего религиозного или этического статуса смирения.

ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ КОНСТРУКТИВНОЙ ТРАКТОВКИ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ

Ключом к конструктивному пониманию смирения у аввы Дорофея может стать мысль о том, что добродетель представляет собой середину между избытком и нехваткой (ὕπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις, ср. 10, 106). И хотя авва Дорофей заимствует эту мысль у преп. Василия Кесарийского, восходит она, как известно, еще к Платону и Аристотелю (ср. [13, S. 73–80], ср. также [15, S. 146–379]). Таким образом, и в этой части учения аввы Дорофея о добродетели мы сталкиваемся с определяющим влиянием античной философии. Сам авва Дорофей считает смирение серединой между гордыней и угождением другим людям (ὕπερψαυία καὶ ἀνθρώπωνεσκία: 10, 106), т. е. между крайним эгоизмом и крайним же альтруизмом. Однако выше мы видели, что крайним альтруизмом, скорее, можно назвать его собственное понимание смирения, в соответствии с которым предпочтения другого всегда следует предпочитать своим предпочтениям (ср. 4, 56). Используя же принцип Василия Кесарийского, мы приходим к несколько неожиданному и вместе с тем совсем не оригинальному результату: смирение, по-видимому, будет заключаться в разумном соотношении собственных и чужих предпочтений.

Наше сознание естественным образом устроено так, что оно устанавливает уникальную перспективу — свойственную только каждому из нас «точку зрения» на мир. В числе прочего это означает, что наши желания и чувства оказываются для нас ближе, сильнее и существеннее, чем желания и чувства других людей (ср. [20, p. 218–233]). Какую бы боль или радость ни испытывал другой человек, мы никогда не сможем почувствовать ее вместо него, она никогда не будет влиять на нашу душевную жизнь и нашу поведенческую мотивацию так, как влияет на его душевную жизнь и его мотивацию. Такая перспективность нашего сознания создает естественную базу для эгоистической установки, т. е. для такого отношения к собственным предпочтениям, когда мы предпочитаем их предпочтениям других людей. Здесь мы имеем дело с желанием или предпочтением второго порядка, которое вслед за аввой Дорофеем вполне можно назвать «любовью к себе» или, точнее, «себялюбием» (φιλαυτία: 1, 8).

Впрочем, гораздо чаще бывает так, что наша любовь распространяется на других людей, в первую очередь наших родных и близких. Тогда наряду со своими предпочтениями мы начинаем учитывать и их предпочтения, и иногда их предпочтения перевешивают для нас наши собственные. Вообще говоря, по разным основаниям мы так или иначе учитываем или вынуждены учитывать предпочтения других, даже совсем незнакомых нам людей, с которыми мы встречаемся в нашей жизни. Нередко это бывают соображения стратегического характера: учитывая предпочтения других, мы надеемся приобрести для себя какую-то выгоду или избежать какого-то ущерба; бывает, что мы одновременно принимаем в расчет оба эти основания. В каком-то смысле это можно было бы назвать минимальным вниманием или минимальной любовью к другому (если иметь в виду любовь не как чувство, а именно как установку, ведущую к поступкам определенного типа).

Противоположная крайнему эгоизму позиция крайнего альтруизма кажется менее «естественной», а потому и встречается гораздо реже. Однако обе эти позиции не выглядят этически полноценными, что-то вызывает в них беспокойство. Можно предположить, что предпочтение себя другим и предпочтение других себе в равной степени малоосновательны: из того, что наше сознание перспективно, еще не следует, что наши желания более предпочтительны, чем желания других. Правда, не следует из этого и большая ценность желаний других людей по сравнению с нашими. Что мы ценим в альтруизме, так это его большее соответствие тому положению дел, которое считает действительным большинство из нас: как сознательное существо со своими мыслями, чувствами и желаниями каждый из нас не более и не менее ценен, чем любой другой. Но равенство по достоинству — это не то же самое, что взаимозаменяемость: напротив, достоинство человека предполагает незаменимость и уникальную ценность каждого из нас. Возможно, это имел в виду Кант, когда говорил о том, что достоинство разумного существа не имеет эквивалента [14, S. 61] (здесь, правда, возникает вопрос о том, нельзя ли хотя бы отчасти распространить это отношение и на других существ, способных испытывать боль и радость: в связи с этим ср. [2]). Неустрашимая черта человеческого существования — конечность человека, которая сказывается не только в неполноте наших представлений о себе и о мире, о правильном и неправильном, но и в ограниченности нашей способности влиять на мир и на самих себя. Поэтому уважение к человеческому достоинству также предполагает отзывчивость и снисхождение по отношению к другому.

Однако перспективность сознания — это также часть нашей человеческой природы: мы устроены так, что ближе всего для нас оказываемся мы сами, наши родные, друзья и люди из нашего окружения. Таков, видимо, и обычный порядок заботы — естественнее всего начинать заботиться о тех, кто в большей степени зависит от тебя и рассчитывает на твое участие.

ПОПЫТКА СОВРЕМЕННОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ

Смирением первоначально можно было бы назвать установку, направленную на «выравнивание» своего отношения к собственным и чужим предпочтениям в соответствии с объективными ценностными масштабами (о значении опыта объективных ценностей см. [16], особ. S. 160–168; специально об отношении к себе и другому, в том числе с христианской точки зрения см. [19, S. 131–151]). В таком случае смиренный человек будет обладать не просто «глубинной самостью» (deep self), которая позволяет ему осознавать и оценивать собственные предпочтения (так может поступать и сознательный эгоист, одобряя все свои предпочтения), — он будет обладать «здоровой глубинной самостью» (sane deep self), которой свойственно стремление разобраться в том, что представляет собой мир на самом деле и что в нем по-настоящему хорошо и плохо (по мысли Сьюзан Вулф, только такого человека и можно назвать в полной мере этически ответственным) [22, p. 46–62].

«Выравнивание» связано с «перекосом» в противоположную сторону: по словам Аристотеля, мы достигаем середины, сильно отклоняясь от неправильных поступков, как это бывает при выпрямлении искривленных деревьев (πολὸν γὰρ ἀπλάγοντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἤξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν, *Никомахова этика* II, 9, 1109b 5–7). Поэтому смирение предполагает некоторое смещение в сторону предпочтений других людей. Примечательно, что у Аристотеля сознание собственного достоинства находит свое высшее выражение в «величавости» (μεγαλοψυχία; ср. *Никомахова этика* 1123a 34–1125b 35), которой свойственны непоколебимое довольство собой и отказ идти на уступки кому бы то ни было, кроме друзей. И если смирение имеет уклон в сторону предпочтений других людей, то этический идеал Аристотеля — в противоположную сторону. Смиранный будет скорее похож на аристотелевского «щедрого» (ἐλευθέριος), который вполне может поступаться своими интересами (δύναται γὰρ ἀδικεῖσθαι, 1121a 5).

Особенно значительным «перекос» в сторону других может быть при отчуждении себя от укоренившейся эгоистической установки. Возможно, это имеет в виду ап. Павел в Флп 2: 3–4, призывая филиппийцев в смирении считать друг друга выше самих себя и сосредоточиваться не на своих интересах, а на интересах других (τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ τὰ ἐτέρων ἕκαστοι). О соскальзывании христиан в рациональный эгоизм и об устранении этой склонности через внимательное отношение к интересам ближнего говорит и наш современник преп. Паисий Святогорец [5, с. 115–129]. На первый взгляд эти советы мало чем отличаются от поучений аввы Дорофея. Однако ни ап. Павел, ни преп. Паисий не требуют от нас ни отказываться от своего человеческого достоинства, ни считать себя хуже других во всем, ни приписывать все свои правильные поступки Богу. В особенности у ап. Павла ясна цель его увещаний: это создание сообщества искренне любящих друг друга и заботящихся друг о друге христиан. Поэтому и его заповеди предназначены не отдельному человеку, как у аввы Дорофея, а всем членам общины — иначе полноценная христианская жизнь в ней становится попросту невозможной.

Уважением к человеческому достоинству определяются и границы смирения: в общем случае допустимо отказаться даже от своих обоснованных интересов в пользу предпочтений другого, если такая уступка не связана с унижением чьего-либо человеческого достоинства или с попранием важных этических ценностей. Такая уступка часто имеет смысл там, где в силу разных обстоятельств другой не понимает или не хочет признать, что поступает неправильно, и на его непосредственную отзывчивость без применения принуждения рассчитывать не приходится. При этом если в ситуации задействованы интересы третьих лиц, мы не можем принуждать их пойти на те же уступки, что и мы. Еще один аспект смирения связан с принятием конечности человека: с одной стороны, это предполагает признание своих ошибок и прощение ошибок другим, с другой стороны — сохранение человеческого достоинства перед лицом подавляющего зла, противостояние которому превосходит наши силы.

ПРЕИМУЩЕСТВА СМИРЕНИЯ

При последовательной эгоистической установке гармоничное состояние возможно только в том случае, если эгоисту удастся добиваться того, чтобы другие изменяли свои предпочтения в соответствии с его предпочтениями (иначе говоря, если он осуществляет над ними свою власть) (ср. [9, S. 65–66]; ср. также [21, р. 3–31], или если он становится независимым от них. Но полностью уйти от нежелательного воздействия других невозможно, поэтому состояние эгоиста всегда чревато утратой равновесия. Гармония крайнего альтруиста тоже не будет устойчивой: ведь предпочтения других могут оказаться несовместимы друг с другом (вероятно, именно во избежание подобного рода неразрешимых ситуаций авва Дорофей советует всецело покориться одному единственному человеку — духовному наставнику: ср. 1, 23). В этом отношении позиция смирения кажется внутренне более устойчивой: решение о поступке здесь меньше подвержено внешним воздействиям, поскольку принимается через достижение рефлексивного равновесия при сравнении объективной ценности собственных и чужих предпочтений.

Это трудный и не свободный от ошибок путь, также не исключаящий возникновения объективно неразрешимых ситуаций. Но постоянное совершение таких поступков делает выбор все менее затруднительным. Согласно Евр. 5: 14, приобретение положительной поведенческой установки связано с увеличением надежности оценивающих способностей в различении хорошего и плохого (διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα [...] πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ). А Аристотель, в свою очередь, замечает, что человек, научившийся правильно относиться к удовольствию и страданию, становится способен не иметь негодных желаний и не испытывать удовольствия от того, что не соответствует разуму (ὁ σώφρων [...] οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ [...] οἷος μὴ ἦδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, *Никомахова этика* VII. 9, 1152a 1–3) (ср. [18, р. 55–56, 90–93]).

Соответственно, гармоничное состояние, свойственное смирению, потому оказывается более устойчивым, что здесь деятель всякий раз имеет возможность самостоятельно преобразовать конфликт предпочтений в благо для себя и окружающих людей. Такое взаимообогащение вместо доминирования, обороны, бегства или покорности — один из наиболее очевидных путей к достижению счастья и его приращению [12, р. 133].

ХРИСТИАНСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ СМИРЕНИЯ

Но до сих пор мы имели дело с чисто философским описанием и обоснованием смирения. А возможно ли его христианское обоснование, которое авве Дорофею для своего понятия смирения отыскать не удалось? Это обоснование лежит на поверхности и кажется совершенно естественным, что дополнительно свидетельствует в пользу правильности выбранного нами подхода: оно содержится в притче о добром самарянине и заповеди «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (ср. Лк. 10: 25–37). Здесь нет требования крайнего самоуничижения, но есть подлинно библейское подтверждение важности так

понимаемого смирения: речь, как явствует из притчи, идет о том, чтобы относиться к объективным интересам другого человека с не меньшим вниманием, чем к своим собственным. Более того, уточненные переводы цитаты из Лев. 19: 18 в этом тексте проясняют и основание для такого отношения: «потому что он человек, как и ты» (ср. [19, S. 148]). Этот порядок обоснования кажется вполне естественным: в первую очередь мы заботимся о себе, своих родных и близких, постепенно расширяя круг заботы на все большее число людей и не только людей. Трудно вообразить себе желание позаботиться о ком-либо, если сам не имеешь опыта нехватки и ее преодоления собственными силами или с помощью других людей.

Таким образом, с христианской точки зрения достоинство человека — уже само по себе достаточное основание для минимальной любви или даже милосердия (ср. ἐσπλαγχνίσθη в Лк. 10: 33) по отношению к другому. Поэтому даже наши достижения и положительные качества не могут быть поводом для пренебрежительного отношения к другим людям. Все мы имеем недостаточные представления о мире, о правильном и неправильном, все в той или иной степени подвержены эгоистическим склонностям, и по отдельности мало на что можем повлиять в мире. Понимая эту нашу общую ограниченность и уязвимость, следует искренне стремиться восполнять свои познавательные и этические недостатки, и стараться там, где разумно, помогать, прощать, уступать другим, зная, что такое отношение считает правильным Бог и что оно оправданно с точки зрения разума, а также духовно благотворно. А там, где зло превосходит наши силы — принять свое бессилие и полагаться на Бога.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Авва Дорофей предложил небесспорный и не во всем понятный, но достаточно простой подход к пониманию смирения. Какую именно поведенческую установку и какое состояние сознания он точно имел в виду, с уверенностью сказать нельзя. Религиозное и этическое обоснование его подхода трудно назвать удовлетворительным. К тому же при всей своей простоте этот подход в полной мере неприменим за пределами сравнительно узкого монашеского круга, поскольку в повседневной жизни большинству людей (и христиане здесь не исключение) приходится отвечать за себя и за других, принимая большую часть важных решений осмысленно и самостоятельно, а не безоговорочно следуя чужим предпочтениям.

Тем не менее понятие смирения, как кажется, по-прежнему имеет непосредственное значение не только для духовной жизни христиан, но и для этики, теории поступка и социальной философии. Реконструкция этого понятия может опереться на принятый самим аввой Дорофеем античный принцип середины, в соответствии с которым смирение следовало бы понимать как «выравнивание» своего отношения к собственным и чужим предпочтениям с учетом их предполагаемой объективной ценности и на основе уважения к человеческому достоинству, а также при осознанном принятии своей и чужой конечности и уязвимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. — М.; СПб., 2005.
2. Вааль Ф. де. Истоки морали: в поисках человеческого у приматов / пер. с англ. — М., 2014.
3. Гумеров П., священник. Православная аскетика, изложенная для мирян. О борьбе со страстями. — М., 2016.
4. Забаев И. В. Операционализация «смирения» в психологии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2018. — Вып. 76 (2). — С. 107–129.
5. Паисий Святогорец, старец. Слова. — Т. III: Духовная борьба / пер. с греч. — М., 2008.
6. Эльстер Ю. Объяснение социального поведения: еще раз об основах социальных наук / пер. с англ. И. Кушнаревой. — М., 2011.
7. Bitton-Ashkelony B., Kofsky A. The monastic school of Gaza. — Leiden; Boston, 2006.
8. Brams S. Divine games: game theory and the undecidability of a superior being. — Cambridge (Mass.); London, 2018.
9. Detel W. Grundkurs Philosophie. Bd. 5: Philosophie des Sozialen. — Stuttgart, 2007.
10. Dorotheus von Gaza. Die geistliche Lehre: griechisch-deutsch / Übers. von J. Pauli. — Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York, 2000.
11. Essler W. K. Wissenschaftstheorie. Bd. IV: Erklärung und Kausalität. — Freiburg; München, 1979.
12. Forrest P. Developmental theism: from pure will to unbounded love. — Oxford, 2007.
13. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. — Stuttgart, 1963.
14. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Hamburg, 1999.
15. Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. — Heidelberg, 1959.
16. Kutschera F., von. Wert und Wirklichkeit. — Paderborn, 2010.
17. Lazari-Radek K., de, Singer P. Utilitarianism: a very short introduction. — Oxford, 2017.
18. McDowell J. Mind, value and reality. — Cambridge (Mass.), 1998.
19. Meixner U. Liebe und Negativität. — Münster, 2017.
20. Oddie G. Value, reality, and desire. — Oxford, 2009.
21. Wartenberg T. The forms of power // Analyse und Kritik. — 1979. N 2 (vol. 1). — P. 3–31.
22. Wolf S. Sanity and the metaphysics of responsibility // Responsibility, character, and the emotions / ed. by F. Schoeman. — Cambridge (Mass.), 1988. — P. 46–62.