



καλός как в слав., так и в рус. переводе ВЗ (Быт 2. 9; слав.: «...и древо еже ведети разуметьное добраго и лукаваго», рус.: «...и дерево познания добра и зла», греч.: ...τὸ ξύλον τοῦ εἶδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ). Подобное употребление понятия «Д.» не случайно, но обусловлено широким кругом его языкового приложения: им могут описываться как субстанциональное качество вещей (гармоничность, совершенство), так и одобряемые интенции и поступки человека. На это указывает и тот факт, что рус. понятие «Д.» служит субстантивом для употребляющегося в языке только предикативно прилагательного «хороший», лишённого этической окраски и имеющего широкий смысл «чего-либо одобряемого». При этом в библейском употреблении понятие «Д.» тесно связано с мыслью о божественном одобрении того, что признаётся «добрым»: Д. есть нечто исходящее от Бога. Одним из наиболее характерных случаев такого употребления слова «Д.» в этико-богословском смысле являются слова из кн. Второзаконие: «...делай справедливое и доброе пред очами Господа [Бога твоего], дабы хорошо тебе было...» (Втор 6. 18); «Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Втор 30. 15). Т. о., «Д.» является контекстуально используемым в большом числе значений понятием, не имеющим жесткой привязки к к.-л. метафизической или религ. системе взглядов. С учетом этого методологически полезно различать богословски-метафизическое «благо» как трансцендентное свойство Божие (см. *Трансценденталии*), сообщаемое Богом творению в меру причастности последнего Богу, и «Д.» как морально-практическую категорию, к-рая в нек-рых мировоззренческих системах может не связываться напрямую с ее абсолютным носителем, являясь лишь релятивным нравственным регулятивом.

Если рассматривать «Д.» в ограниченном смысле, учитывая при этом историческое развитие понятия, оно может быть определено как особый термин, используемый для обозначения предполагаемой конечной цели, к к-рой должно быть направлено нравственно положительное действие, а вместе с тем — как указание на особую характеристику такого действия. Сама «нравственная положительность», позволяющая оцени-

вать то или иное человеческое действие как доброе или ведущее к Д., не может быть определена абсолютно, а обуславливается теми или иными метафизическими, религ. и мировоззренческими предпосылками определенной группы лиц (религ. общины, гос-ва, общественных институтов), выносящей суждение о нравственности или безнравственности определенной совокупности поступков.

В античной традиции и в рамках традиц. религий (иудаизм, индуизм, буддизм, ислам и др.) понятие «Д.» оказывается двусмысленным: с одной стороны, добрыми и нравственно ценными признаются такие человеческие поступки, к-рые соответствуют различным образом постигаемой божественной воле о мире и человеке. Напротив, зло понимается как сознательное сопротивление Творцу, направленное на разрушение созданного Им. Нравственная задача человека видится в том, чтобы поддерживать или восстанавливать установленный Творцом миропорядок, в своих действиях повторяя божественные действия по упорядочиванию творения. Ключевым критерием признания определенного действия или поступка добрым в рамках таких мировоззренческих систем является его соответствие установленным Творцом для человека нормам поведения, выраженным в священных текстах или преданиях конкретной религии. С др. стороны, подобное соответствие психологически связывается с определенным внутренним состоянием человека — переживанием счастья, благополучия, удовольствия и т. п. Высшей формой таких переживаний является сознание своего обладания некой *добродетелью* — особым устойчивым поведенческим свойством, закономерно приводящим к положительному нравственному результату, т. е. к конкретным добрым поступкам. Если первично подобные субъективные состояния рассматриваются лишь как результат следования человека законам и повелениям Творца, то в процессе исторического упадка религ. жизни в различных обществах древности они начинают рассматриваться как автономные самоцели, порождая ключевую этическую антиномию, фиксирующую противоречие между субъективно признаваемыми добрыми действиями (состояниями) и существующим в той или

**ДОБРО**, важнейшее этическое и метафизическое понятие, предельное основание нравственной деятельности человека, высшая и наиболее общая положительная ценность. По происхождению понятие «Д.» тесно связано с онтологической идеей наличия объективного благого начала, имеющей теологическое основание в разделяемом большинством религий (в т. ч. христианством) учении о личном (персонифицированном) существовании Высшего *Блага* (*Бог, Абсолют*).

Традиционно в рус. языке понятия «Д.» и «благо» используются синонимично, причем их различение затруднено тем, что в большинстве европ. языков отсутствует наличествующее в рус. языке терминологическое расхождение этих понятий (ср.: греч. τὸ ἀγαθόν, лат. bonum, англ. good, нем. das Gute, франц. bien). Вместе с тем рус. понятие «Д.» может соответствовать ряду др. близких по значению иноязычных терминов: так, в слав. переводе ВЗ «Д.» используется для передачи греч. καλός, указывающего на совершенство и завершенность к.-л. вещи (см.: Быт 1. 4 — «И виде Бог свет, яко добро (ὅτι καλόν)»). В повествовании о рае «Д.» также служит для передачи





иной форме общественным благом, к-рому эти действия могут противоречить. В связи с этим возникает важный философский вопрос, обсуждаемый по меньшей мере со времен Платона: является ли жизнь человека, субъективно представляющаяся ему «доброй» (хорошей) в смысле достижения определенной степени счастья, также морально доброй (добродетельной)? Выявляющий др. грань этой антиномии вопрос о том, первично ли само по себе Д., или же только божественное предписание делает конкретные поступки добрыми, также был выражен в диалогах Платона: любят ли боги благочестивое потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги? (см.: *Plat. Euthyphr.* 10d). Подобные антиномии исторически решаются 2 способами, порождающими 2 основные разновидности этических систем: при 1-м способе признается неизблемость божественных (или государственно-общественных в случае секулярной этики) установлений и индивид призывается к сознательному подчинению своей свободной воли объективной необходимости, поскольку лишь в этом случае его конкретные поступки могут быть признаны добрыми со стороны общества (гетерономная этика); при 2-м способе предельным критерием Д. поступков признается внутреннее нравственное сознание индивида, его стремление к наиболее полной самореализации (автономная этика). При этом в рамках обоих комплексов этических воззрений, исторически принимавших самые разнообразные формы, вопрос о нравственном Д. остается до конца не решенным, поскольку их представителям не удается выделить универсальный критерий, позволяющий судить о «нравственной позитивности» действий и поступков. Глубинное основание этого христианство видит в том, что для формирования полноценного понятия нравственного Д. недостаточно ни простой апелляции к божественному закону (поскольку он часто оказывается неясным и даже непостижимым для человека, а также оставляет широкое пространство для всевозможных интерпретаций), ни обращения к нравственному чувству человека (поскольку человеку свойственно предпочитать действия, субъективно более выгодные и полезные).

В рамках совр. этических учений понятие «Д.» традиционно интерпретируется через понятие ценности: Д. признается высшей нравственной ценностью, «наиболее общим термином позитивной оценки» (*Korsgaard C. M. Good, Theories of the // Routledge Encyclopedia of Philosophy.* L.; N. Y., 1998). Однако большинство теоретиков этики соглашались с заявленной уже в нач. XX в. в работе Н. фон Гартмана «Этика» позицией, согласно к-рой Д. как основание нравственности не может быть определено в рамках учения о нравственности (этики), а должно приниматься по умолчанию как фундаментальное и постигаемое интуитивно понятие: «Добро (das Gute) невозможно определить ни просто (при помощи рода и отличительного признака), ни опосредованно» (*Hartmann.* S. 374). Неопределимость Д. в рамках теоретического дискурса заставляет Гартмана отказываться человеку в точном знании того, что является Д.: «Мы все еще не знаем, что такое добро. Этого не знает ни положительная мораль, ни философская этика» (*Ibid.* S. 375). Тем не менее в нек-рых направлениях совр. этической философии продолжают попытки дать определение Д. как нравственной категории. Если для античной и средневековой мысли признание чего-либо добрым было сопряжено с самим фактом существования вещей (как созданных Богом) или человеческих поступков (как соответствующих божественным повелениям), то совр. философы отказываются от подобной идентификации существования (*бытия*) и Д., разрабатывая различные «теории добра». Наиболее влиятельными из подобных теорий являются: этический реализм, согласно к-рому Д. есть объективное свойство вещей и поступков, отражающее степень их сравнительного совершенства в мировом универсуме; этический релятивизм, согласно к-рому, называя нечто добрым, человек лишь проецирует на вещи и поступки свои ожидания, интересы, субъективное одобрение. Весьма распространенным является также подход, прямо противоположный христианскому: Д. предлагается определять исходя из зла, как «отсутствие зла», причем последнее понимается как любой ущерб, причиняемый человеческой жизни и деятельности. В качестве примеров зла приводятся смерть,

боль, болезнь, а само зло определяется как «объект неразумного желания» (*Gert.* P. 91), на том основании, что ни один разумный человек не станет желать претерпеть к.-л. ущерб. Соответственно Д. предлагается понимать в качестве «объекта разумного желания», основным содержанием этого понятия становится комплекс субъективных благ: сознание, физические и интеллектуальные способности, свобода, удовольствие (*Ibid.* P. 92). В результате подобной расстановки акцентов Д. отождествляется с пользой, прибылью (*benefit*) и постепенно теряет всякое духовно-идеальное измерение. Д. становится не более чем суммой накапливаемых человеком качеств и состояний, обеспечивающей его мирное и безмятежное существование в мире. Не случайно наивысшим и наиболее общим «социальным добром» здесь объявляется «прочный мир» (*Ibid.* P. 95–96), к-рый позволяет избегать «персональных несчастий» (*personal evils* — *Ibid.* P. 96). При этом в этических концепциях подобного рода оказываются принципиально необъяснимыми intersубъективные аспекты Д., поскольку стремление человека к тому, чтобы максимально обезопасить свою жизнь от любого возможного ущерба, вовсе не предполагает нравственного поведения в отношении др. людей.

Неск. иной подход к проблеме Д. предлагают этические школы, основывающиеся на учении о морали, разработанном И. Кантом; согласно этому учению, единственной безусловной ценностью является добрая воля человека, и потому человек должен пониматься как носитель способности к доброй воле, из к-рой проистекают конкретные добрые поступки. По словам нем. философа нач. XX в. В. Херрманна, «нравственно добрым является возвышение над прежней сущностью [человека] путем покорности, проявляемой в отношении являемого в собственном познании безусловного (нравственного.— Д. С.) требования. Поэтому добро есть, во-первых, правдивость (перед самим собой.— Д. С.), а во-вторых — деятельность (*Energie*), пробуждаемая и направляемая собственным познанием безусловно необходимого» (*Herrmann.* S. 85). Нравственное Д. по сути сводится Херрманном к самосовершенствованию человека, осуществляемому под



влиянием внутренних нравственных побуждений, к стремлению «возвыситься над собой». По мысли Херрманна, «всякое возвышение над своей прежней сущностью осуществляется так, что на место прежней изолированности приходит стремление к личностному общению, а на место господства природных стремлений — властвующая над ними личностная жизнь» (Ibidem). В рамках подобной концепции человек в стремлении к Д. призывается постоянно преодолевать природные инстинкты и побуждения, развивая в себе разумное, сознательное начало. Наиболее значимой для данной позиции является человеческая воля к самопреодолению и развитию: «Нравственное добро может быть определено еще более конкретно как воля, которая желает личностного общения в качестве своей предельной цели; как воля, желающая свободной и сознающей свою вечную праведность личностной жизни» (Ibidem). Весьма важной в приведенных взглядах является идея Д. как человеческого свойства, проявляющегося не в индивидуальной, а в общественной жизни. Только через открытость для других, через соизмерение своих желаний и запросов со стремлениями окружающих человек способен достичь нравственного совершенства. Однако подобный подход зиждется на уверенности в достаточности нравственных сил человека для автономного совершения им Д. и потому не может быть принят христианством, указывающим на поврежденность человеческой природы и необходимость для человека в его возвращении к божественному Первообразу постоянной помощи благодати.

Широко обсуждается в совр. философии проблема соотношения доброго и справедливого. Согласно идущему от Канта воззрению, подробно разработанному У. Россом, человеческие действия являются морально справедливыми или несправедливыми в зависимости от самой осуществляемой деятельности, а морально добрыми или злыми — в зависимости от их мотива. Согласно воззрению Росса, не может быть морально обязательным или морально справедливым, чтобы человек действовал с определенным добрым мотивом, — напр., чтобы он соблюдал данное им обещание не из-за того, что он боится испортить свою репу-

тацию в случае его нарушения, а по причине убежденности, что именно так и следует поступать. Тем самым постулируется первенство морально справедливого перед морально добрым, причем последнее объявляется лишь субъективным переживанием человека, выполняющего свой долг. Очевидно, что подобный подход основывается на метафизическом представлении о том, что всякое должностное предполагает возможность и способность осуществить то, что должно. Вместе с тем признание объективности справедливости и субъективности Д. ставит новые сложные вопросы: те обязанности, которые вменяются человеку императивной этикой, являющиеся обязанностями лишь в силу принятия их на себя самим человеком. Напр., обязанности, налагаемые дружбой, значимы лишь до тех пор, пока человек остается заинтересованным участником такой формы социальных взаимоотношений. Если же признать справедливость более важной, чем нравственное Д., то получится, что человек должен выказывать по отношению к друзьям такое поведение, к-рое признается должным, независимо от того, что он чувствует к ним. Учитывая подобные противоречия, совр. теоретики этики предлагают в той или иной форме вернуться к античной этике «добродетелей», являющихся не внешними императивами, но проявлениями внутреннего духовного развития человека. При этом основной проблемой для совр. этики Д. остается непроясненность критерия, позволяющего отличать нравственно положительную деятельность от нравственно негативной и выносить объективные суждения о человеческих поступках в аспекте их соответствия идеалам Д. Последние с течением времени все более и более релятивизируются, так что в своем основном содержании секулярная этика вынуждена прибегать к различным искусственным образованиям вроде «блага человечества» и т. п., пытаясь сделать их фундаментом человеческого стремления к Д. Однако история XX в. с глобальными войнами и гуманитарными катастрофами убедительно показывает, что одного общественного признания чего-либо Д. недостаточно для гармоничного развития человеческого общества, для возможности полноценного существования в нем каждой личности.

В рамках христ. мировоззрения всякое суждение о Д. или зле конкретных человеческих поступков оказывается теснейшим образом связано с 2 идеями: идеей божественного Блага, неизменно благого Промысла Божия, устрояющего земное бытие человечества, и идеей человеческой свободы, добровольно и сознательно направленной на выполнение и реализацию в мире божественной воли. Подлинное Д. человеческих поступков христианство считает прямым следствием внимания человека к Божественному замыслу о нем, к принятию начертанного Богом пути. Для падшего человечества подобное следование божественной воле стало возможным лишь после таинства Боговоплощения, в к-ром была открыта полнота Божественного мышления о мире и вместе с тем предоставлен путь восхождения к Высшему Благу — Богу. В соответствии с этим в христианстве Д., проявляющееся в человеческой деятельности, есть не просто этическая категория, но реальное божественное присутствие в жизни человека, результат постоянного взаимодействия Бога и человека. Вслед такого понимания Д. теряет смысл внешнего нравственного регулятива и становится внутренним содержанием жизни христианина, дыханием Св. Духа в нем. Решается в христианстве и антиномия личного Д. и общественного блага: личное Д. человека, его духовное самосовершенствование осуществимы лишь в Церкви — сообществе верующих, объединенных во взаимном служении, поэтому Д. индивида не может противоречить Д. его ближних, собранных с ним в единое Тело, главой к-рого является Христос как Высшее Благо. Лит.: *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. L., 1874, 2001<sup>2</sup>; *Herrmann W.* Ethik. Tüb., 1904<sup>3</sup>, 2002<sup>2</sup>; *Moore G. E.* Ethics. Oxf., 1912, 1977<sup>2</sup>; *Ross W. D.* The Right and the Good. Oxf., 1930, 2002<sup>2</sup>; *Stevenson C. L.* Ethics and Language. New Haven, 1944, 1972<sup>14</sup>; *Hare R. M.* The Language of Morals. Oxf., 1952; *Anscombe G. E. M.* Modern Moral Philosophy // Philosophy: J. of the Royal Inst. of Philosophy. 1958. Vol. 33. N 124. P. 1–19; *Frankena W. K.* Ethics. Englewood Cliffs (N. J.), 1963; *Gotshalk D. W.* Patterns of Good and Evil: A Value Analysis. Urbana, 1963; *Rawls J.* A Theory of Justice. Camb. (Mass.), 1971; *Hartmann N.* Ethik. B., 1962<sup>4</sup>; *Griffin J.* Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance. Oxf., 1986; *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. М., 1991; *Соловьев В. С.* Оправдание добра: Нравственная философия. М., 1996; *Gert B.* Morality: Its Nature and Justification. Oxf., 2005.

Д. В. Смирнов