

ПРОБЛЕМА РАЗРЫВА МЕЖДУ ОНТОЛОГИЕЙ И ЭТИКОЙ В СОВРЕМЕННЫХ УЧЕНИЯХ О ЧЕЛОВЕКЕ

1. Различия и разделения

В книге «Бытие как общение» митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) отмечает: «Христианское богословие может быть в высшей степени обогащено замечательным трудом Эммануэля Левинаса “Тотальность и бесконечное”»¹. К каким областям относится то существенное обогащение, о котором говорит православный богослов? Труды митрополита Иоанна бесчисленными нитями связаны с философией Левинаса, с его анализом фундаментальной онтологии Хайдеггера, критикой греческой метафизики и современных теорий «исчезновения человека». Попытаемся выделить путеводную нить, сквозную общую тему двух выдающихся исследователей проблемы разрыва между онтологией и этикой.

Категория Другого имеет ключевое значение и для обоих мыслителей. В более широком смысле категория «инаковости» как таковой позволяет им переосмыслить основные категории онтологии и антропологии. Тема отношения к Другому представляется мне наиболее плодотворной линией сопоставления точек зрения на взаимосвязь онтологии и этики.

Владыка Иоанн развивает идеи Левинаса в работе «Общность и “инаковость”»: «Сущность греха — это страх перед Другим, страх, происходящий от отказа. Но с тех пор как утверждение своего “я” идет через отказ, а непринятие Другого — именно это выбрал Адам, воспользовавшись своей свободой, — становится естественным и неизбежным, что Другой воспринимается как враг и угроза. Примирение с “другим”, кем бы он ни был, предполагает примирение с Богом»². И далее: «Когда страх перед “другим” проявляется как страх пе-

¹ John D. Zizioulas. Being as communion. Studies in Personhood and the Church. New York, Crestwood, St. Vladimir's seminary press, 1985. P. 86 (курсив мой. — К. С.).

² Митр. Иоанн (Зизиулас). Общность и «инаковость» // Вестник РХД. 172. 1995. С. 8. (Communion and Otherness, Blankenberge, 1993).

ред "инаковостью" (англ. otherness, франц. altérité), мы склонны отождествлять различие и разделение. Это опасным образом усложняет и затемняет мысль и поведение человека. Нравственные последствия из этого могут быть очень серьезными. Мы разделяем наши жизни и человеческие существа на основе их отличий друг от друга. Мы организуем государства, клубы, братства и даже Церкви, основываясь на различиях¹.

Митрополит Пергамский прослеживает истоки этих понятий в трудах отцов Церкви: «по мере того как различие становится разделением, различие становится удалением. Именно такие термины употребляет святой Максим Исповедник, чтобы определить это всеобщее и космическое состояние. Различие (*diaphora*) надо поддерживать, так как оно добро. Разделение (*diairesis*) извращение различия (*diaphora*), и оно — зло»².

Откровение о Троице Боге православный богослов ставит в центр истолкования нашей темы: «Отношения между общностью и "инаковостью", существующие в Боге, являются моделью одновременно и для экклезиологии, и для антропологии. Чему учит нас догмат о Святой Троице относительно общности и "инаковости"? Анализ учения о Троице выявляет тот факт, что "инаковость" является конститутивным элементом единства, а не следует за ним»³.

2. Вопрос о Другом и горизонт онтологии

Для определения того «вызова», на который отвечают богослов и философ, возьмем цепочку онтологических понятий, от которых отталкивается этика Левинаса: тотальность — бытие — природа — субстанция — ипостась.

В книге «Между нами. Опыты мысли о другом» Левинас выделяет в качестве характеристики, определяющей нашу философскую эпоху, примат общения над бытием (а не наоборот): «социальный опыт как первая интуиция бытия»⁴.

Латинским термином «*substantia*» Бозций переводил греческое слово «*hypostasis*», сыгравшее решающую роль в выработке понятия «личность», «лицо». Историк развития интересую-

¹ Там же. С. 9. Всяду курсив автора.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 12.

⁴ E. Levinas. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris, Grasset, 1991, P. 67.

щих нас понятий в Средневековье констатирует: «Латинская философия сперва рассматривает природу в себе, а затем доходит до ее носителей и проникает затем в них, чтобы найти природу. Латинянин рассматривает лицо как модус природы, грек рассматривает природу как содержание лица»¹. Левинас обходит молчанием греческую линию анализа «природы как содержания лица», сосредотачивая всю силу своей критики на «латинянах» и последующих трудностях подхода к «лицу как модусу природы» (тотальности)².

Митрополит Иоанн, ссылаясь на труд Э. Левинаса, пишет об этом: «Остается вопросом, *может ли инаковость иметь смысл в онтологии*, способна ли онтология не опираться на понятие тотальности. В огромной степени *этот вопрос остается открытым*, хотя первая попытка найти решение этой проблемы уже была сделана преподобным Максимом Исповедником...»³ Глубокая постановка этого вопроса — богатый вклад Левинаса в переосмысление проблемы личностного бытия. Зизиулас воздает должное этой инициативе и стремится привлечь к ней внимание Х. Яннараса.

Христос Яннарас в книге «Онтологическое содержание богословского понятия личность» (1970) старался использовать идеи Хайдеггера для осмысления греческого патристического богословия. Для современных греческих богословов мысль Хайдеггера очень важна. Они следуют за Хайдеггером в его стремлении освободить онтологию от абсолютного «онтизма». Но Зизиулас, вслед за Левинасом, поднимает вопрос о статусе сознания и субъекта: «См. критику Хайдеггера, осуществленную современным философом Э. Левинасом в его важном труде “Тотальность и бесконечное”. “*Sein und Zeit*” утверждает, — цитирует Зизиулас слова Левинаса, — главным образом следующий тезис: бытие неотделимо от понимания бытия (развертывающегося как время), бытие по сути обращает свой зов к субъективности»⁴. По мнению Зизиуласа, использование

¹ Цит. по: V. Lossky. *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Cerf, Paris, 1990, P. 57.

² Негативные последствия концепции «чистой природы» эпохи Контрреформации исследует Анри де Любак (см. «*Surnaturel, Etudes historiques*», Paris, DDB, 1991), анализируя трудности, к которым приводит тенденция систематически противопоставлять «естественное» и «сверхъестественное»; они заметны в «антинатурализме» Левинаса и опосредованно — в его концепции «чистого будущего».

³ John D. Zizioulas, *Being as communion*, P. 86.

⁴ Там же, P. 45.

«фундаментальной онтологии» в истолковании патристического богословия наталкивается на фундаментальные трудности. В качестве примеров он задает такие вопросы: (1) Мыслима вневременная онтология у Хайдеггера? А у отцов в свой черед — мыслима ли временная (темпоральная) онтология по отношению к Богу? (2) Может ли смерть являться онтологическим понятием для отцов, ведь они смотрят на нее как на главного врага бытия?

Опираясь на мысль Левинаса, греческий богослов развивает свою версию персонализма: «Настаивая на том, что Бог экстатичен, то есть существует благодаря Отцу, мы отвергаем онтологический приоритет субстанции по отношению к личности, а также «панорамную» онтологию (этот термин вводит Левинас, критикуя Хайдеггера)»¹.

Антитеза этики Левинаса и онтологии Хайдеггера — одно из ключевых событий философии XX столетия. Конфронтация с положениями книги «Бытие и время» (*Sein und Zeit*, 1928) вынесена в заглавие первой послевоенной книги Левинаса «Время и другой» (1948). Категория «другого» у Левинаса занимает место хайдеггеровской категории «бытие» и в названии работы, и в новой системе понятий. Книга «Время и другой» родилась из курса лекций, прочитанных Левинасом в 1946/47 г. в Философском колледже, который основал в Париже его друг Жан Валь (*Jean Wahl*; 1888–1974). Эта книга — «свидетельство об определенной атмосфере открытости, которой одала Гора святой Женевьевы вскоре после Освобождения». Отметим важность личной встречи Владимира Лосского (1903–1958) и Эмманюэля Левинаса (1905–1995) в этой послевоенной «атмосфере открытости»².

Владимир Лосский был активным участником работы Философского колледжа и другом Жана Валя. Общее внимание участников привлекли лекции Левинаса. Доклад Лосского в Философском колледже — ключевая его работа по проблеме онтологии личности³. Здесь он в своем особом направлении раз-

¹ Там же, Р. 45.

² Николай Владимирович Лосский подтвердил это наблюдение, высказанное в докладе, и я пользуюсь возможностью поблагодарить свидетеля общения Вл. Лосского и Э. Левинаса за мысли о плодотворности сравнительного изучения их трудов.

³ *Владимир Лосский*. Богословское понятие человеческой личности. (Лекция, прочитанная автором в «Collège philosophique» 12 февраля 1952 г.) // *Владимир Лосский*. Богословие и боговидение. М., Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 289–302.

рабатывает общую для них с Левинасом тему преодоления «онтологизма». Важным вкладом в углубление этой темы стал полный французский перевод «*Cogrus Areopagiticum*», осуществленный Морисом де Гандияком¹. Для Левинаса и Лосского очень важна высказанная Платоном в V книге «Государства» мысль о «Благе, превосходящем бытие». У Платона и Ареопагита они прослеживают возможности философской альтернативы «станционалистской» линии метафизики².

3. «Богоявленность лица» versus одержимость войной

Натурализм, как господствующая идеология эпохи «научно-технической революции», трансформировал всю сумму знаний о человеке — от медицинского подхода к человеку как физиологическому «телу» до социально-политического пересмотра «естественных» прав и свобод человека в обществе. В XX веке обнаруживает свое саморазрушение «упрощенный натурализм XIX века», в котором, по определению С. Л. Франка, «система природных сил представлялась замкнутой и исчерпывающей собою все бытие»³.

Экспансия натурализма, стремящегося подчинить себе все мыслимые горизонты бытия человека, превращает в идола сам концепт природы, или Натуры (с большой буквы — Nature — продолжает не без полемического нажима писать это слово Левинас).

Идол натурализма требует жертв глобальных и локальных. К глобальным гекатомбам ведут концепты «натурального» господства одних рас над другими, «натуральной» тенденции «здоровых» социальных особей к устранению «нездоровых», подозрительных и т. д. Локальные жертвы во имя Натуры не менее сокрушительны: они являются разрушением фундаментальных связей вещей и понятий, считавшихся прежде естественными.

Левинас критически анализирует тотальность, в которой исчезают самостоятельные, никем не заместимые лица. Виде-

¹ См. воспоминания о дружбе с Вл. Лосским: *Maurice de Gandillac. Une âme transparente: in La vie spirituelle*. 730 Mars 1999.

² См. диссертацию *Michel Stavrou. L'approche théologique de la personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas*. Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, avril 1996.

³ С. Л. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., Факториал, 1998. С. 64.

ние бытия как некой сплошной тотальности формирует война: фронт и «фронтальный» взгляд на вещи. Трактат «Тотальность и бесконечное» начинается словами: «Легко согласиться, что в высшей степени важно знать, не дурачит ли нас мораль. Трезвость ума — его открытость правде — не состоит ли она в предвидении перманентной возможности войны? Состояние войны “подвешивает” мораль; оно лишает вечные обязательства и институции их вечности, и, с этого момента, аннулирует, в обозримом пространстве, безусловные императивы. Оно отбрасывает вперед свою тень на поступки людей...»¹

На войне индивиды сводятся к носителям сил, которые действуют поверх них. Война не только само по себе значительное и крупное событие, она формирует определенный угол зрения на все события — «мировоззрение», гипнотизирующее человека и в более или менее мирные дни. Опыт войны диктует онтологию тотальности. Эту онтологию Левинас критикует как спекулятивную основу новейших тоталитарных идеологий. «Богоявленность лица — это этика. Борьба, которой может угрожать это лицо, предполагает трансцендентность выражения. Лицо грозит борьбой как возможностью; при этом такая угроза не исчерпывает эпифанию бесконечного и не формулирует ее с первого слова. Война предполагает мир — предваряющее и не отторгаемое присутствие Другого; война не является первым событием встречи»².

«Столетняя война» XX столетия, согласно Левинасу, с небывалым размахом выявила деструкцию метафизики, восходящей к принципу Гераклита «порядком вещей руководит война (polemos)». Обширная «тьень войны» легла на природу (гр. *physis*, лат. *natura*) задолго до новейшего милитаризма. Но только Новое время в политической философии Гоббса поставило знак равенства между «военным положением» (*state of war*) и «естественным положением» (*state of nature*). Критика этой парадигмы последователей политической философии Гоббса — итог работы Левинаса «Напрасное страдание». Три фактора Нового времени детерминируют трагическую разницу между «этическим» началом и «натуральным»: (1) разрыв между этикой и политикой; (2) порабощение политики идеологией войны; (3) отождествление войны с «натуральным состоянием». Этика как сопротивление духу войны, сопротивление «на-

¹ E. Levinas. *Totalite et Infini*. Martinus Nijhoff, 1971. P. 5.

² Эмманюэль Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.—СПб., Университетская книга, 2000. С. 204.

туральной» войне всех против всех обречена быть последовательно, упорно антинатуралистичной. «Разрыв естественного порядка бытия» — начало этики и ее константа у Левинаса.

4. Антропология versus «эгология»

О какой именно «природе» идет речь в данном контексте: одушевленной или неодушевленной? растительной или животной? звериной или человеческой? сотворенной или несотворенной? Истолкование Природы как Тотальности снимает эти кардинальные разграничения. А соответственно оказываются вторичны и разграничения типов насилия, его форм — физических, психологических, социальных, экономических, политических, культурных — по отношению к онтологическому «источнику всяческих насилий»: «Естественная история человечества в крови и слезах войн между лицами, нациями и классами; материя вещей, тяжкая материя, твердость, замкнутость в себе вплоть до связанности в меж-атомарном пространстве, про которую говорят физики...»¹

Полное совпадение «горизонта бытия» с горизонтом насилия — впечатляющая черта завершения эпохи «эгологии». Эгоизм в момент возникновения этого слова (середина XVIII века)² обозначал склонность чрезмерно говорить о себе; в этом смысле он был ограничен кругом говорящих и не затрагивал сами по себе взаимосвязи в макро- и микромирах. Гоббс далеко заходил в редукции человека к «инстинкту самосохранения» и страха насильственной смерти (отбрасывая одним махом и античные, и христианские традиции этики и антропологии). Но даже система «Левиафана» не распространяла на *все бытие* как таковое страх быть уничтоженным, не положила эгоистический инстинкт в основу онтологии... Прогресс физики (в том числе физики социальной) вплоть до XX столетия не доходил до мысли о замкнутости в себе и «эгологии» на уровне макро- и микромира. Может ли теперь этот «меж-атомарный» эгоизм не детерминировать бытие и отношение «между нами»?

Левинас по сути ставит вопрос даже не об онтологии насилия, а о насилии самой «онтологии». Вслед за Паскалем — но уже в систематической форме — он анализирует характер-

¹ Вступление к кн.: E. Levinas. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset, 1991, P. 10.

² См.: Egoisme, in *Dictionnaire historique de la Langue française*, Le Robert. Paris, 1994. V.I, P. 667.

ный жест Каина: «Мое место под солнцем — начало и образ узурпации всей земли». Под вопросом не только «падшая» человеческая природа, природа как таковая, «существенная природа ставится под знак вопроса». Левинас заостряет свою мысль: онто-антропо-логия (будучи изолирована от этики) выражает себя в ответе Каина Богу: «Сторож ли я брату моему?»

Упомянем здесь иную перспективу истолкования этой Каиновой реплики. Владыка Каллист не противопоставляет онтологию и этику, но указывает на возможность их парадоксальной связи. Он пишет: «Почему Каин совершил грех, когда сказал Богу: “Сторож ли я брату моему?” — Потому что Бог есть Троица»¹.

Анализ прямой или косвенной зависимости антропо-логии от «эго-логии» ставит вопрос о критериях их разграничения².

5. Кенотический этос

Левинас сочувственно цитирует слова Симоны Вейль³: «Отец, оторви от меня это тело и эту душу, чтобы превратить их в Твои вещи, и не оставляй от меня навеки ничего, кроме этого отрыва»⁴.

Впору задаться вопросом: если онтологическая канва насилия исключала всякую возможность аутентичного общения «между нами», то не исключает ли теперь возможность человеческого отношения — пускай противоположным способом — радикальный разрыв? Нет, не исключает, вопреки очевидности говорит Левинас. Разрыв тотальности — начало бесконечного отношения, которого не отменяет безграничность дистанции. Наоборот, единственный шанс перехода от спонтанного «империализма Я», от узурпации «места под солнцем» и поглощения другого существа к общению с неуловимым, не поглощаемым Другим, — это безоговорочное признание асимметрии между нами: Другим и мною.

¹ См. доклад владыки Каллиста «Святая Троица — парадигма человеческой личности» (Москва, июнь 2001). Ср.: *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)*. Православная Церковь. М., ББИ, 2001. С. 216–246.

² Подробней об этом я писал в статьях: K. Sigov. Image, dissamblence... K. Sigov. Au-dela; K. Sigov. Les lieux du mythe.

³ С автором «Укоренения» Левинас расходился едва ли не по всем другим пунктам, за исключением этой интуиции «отрыва». См.: E. Levinas. Simone Weil contre la Bible in: Sifficile liberté, Essais sur le judaisme. Paris, Albin Michel, 3-m-ed. P. 189–200.

⁴ E. Levinas. L'être et l'autre. A propos de Paul Celan, in Sens et existence. En hommage à Paul Ricouer, Seuil, Paris, 1975. P. 27.

Расхождение этики Левинаса с философией диалога Мартина Бубера сосредоточено именно в этом пункте. По Буберу, между «Я» и «Ты» царит взаимность, но для Левинаса такая форма отношения слишком «симметрична», а риск при этом к замыканию «Я—Ты» в тотальность Мы слишком велик. «Между нами да не будет так», — настаивает упорный оппонент Бубера. Асимметрия, «диахрония», дистанция призваны предотвратить угрозу сползания отношения к хронической натурализации. «Я» и «Ты» для Левинаса никогда не на равной ноге. «Ты» — инстанция вменения и ответственности как начала самой индивидуации человека. Размыкание кантовской области «этического» в область библейской метаэтики здесь особенно отчетливо: абсолютная асимметрия отношения с любым встреченным человеком — это единственно возможный ответ на явление, «эпифанию» в его лице образа Все-вышнего (Тres-Haut).

Гостеприимство Авраама, первый жест его приветствия и почитания при приеме Гостей — не просто рабочий символ для этики Левинаса, а исторический прецедент и парадигматический образец для наших повседневных форм общения. «Наследники Авраама» проверяются на уровне повседневных микрожестов, когда перед дверью, пропуская другого пройти первым, мы говорим: «Только после Вас». Этот исток человеческого в человеке Левинас называет «первой литургией».

Глубочайшей категорией человеческого общения Левинас называет свидетельство (подлинное основание диалога). В качестве прототипа каждого настоящего свидетельства философ приводит ответ Авраама: «Вот я».

При этом неустанный этический акцент Левинаса (здесь его второе отличие от Бубера) возвращает от метафизической вертикали к «жесткой земле людей» (как сказано в письме Левинаса к Буберу, полемически заостренном против симметрии «Я—Ты»¹). Таков особый смысл, ради которого во введении к книге «Между нами» Левинас отсылает к знаменитому 10-му стиху 111-го псалма: «Начало премудрости — страх перед Господом»; на протяжении книги философ раскрывает фундаментальную заботу о другом, «страх» за жизнь и смерть другого как этический эквивалент «начала премудрости».

Страх за другого у Левинаса связан не с тривиальным представлением о риске и опасностях, грозящих другому извне, со

¹ О контексте этих понятий см.: К. Б. Сигов. Бубер и Чижевский: к анализу утопии «Я—Ты» // Философская и социологическая мысль. К., 1994. № 1–2.

стороны чужих или враждебных сил. Моя «самость», мое «Я» — начало опасности для другого.

Левинас и здесь доводит радикализацию вопроса до классически отчетливой формулировки. К Лейбницу восходил первый вопрос фундаментальной онтологии: «Почему существует нечто, а не ничто?» Левинас предпосылает ему исходный вопрос своей кенотической этики: «Не тесню ли я ближнего самым фактом своего существования, не сживаю ли другого со света своим занятием места под солнцем?» Мыслителю XX века прежде всех прочих вопросов важнее продумать первоочередную проблему: не является ли мое «быть» разновидностью «быть-в-тягость-другому»? Потому и шекспировский вопрос «быть или не быть» для Левинаса отнюдь не является первым вопросом философии.

Здесь мы прикасаемся к тому острию этики Левинаса, где сквозь категории и понятия проступает самоощущение человека, выжившего и пережившего тех, кому Катастрофа велела «не быть». Здесь обретает голос «раненая совесть» человека, не находящего никаких логических оправданий своему «быть». Опорная для всех существительных и глаголов на свете, эта первоначальная глагольная форма всего бытия — *etre*, быть — теперь навеки для него поставлена под вопрос. «Рахиль плачет о детях и не хочет утешиться, ибо их нет»...

В статье «Умереть за...» приведены слова погребального плача на гибель в бою царя Саула и его сына Ионафана: «Они и в смерти своей неразлучны». Вопреки согласию «тотальности» на прерывание в смерти всех отношений, здесь отец и сын — через общий разрыв — сохраняют связь; теперь они «быстрее орлов, сильнее львов» (2 Цар 1:23).

Тема преодоления разрыва между учением о бытии и этикой обозначена в заглавии книги епископа Каллиста (Уэра): «Внутреннее Царство». В сердце человека внутреннее Царство Христово являет неразрывную связь живых и умерших. Владыка Каллист приводит пример: его русская прихожанка в Оксфорде «упорно отказывается от того, чтобы называться вдовой. Несмотря на то, что ее муж преставился много лет назад, она не перестает говорить: "Я ему жена, а не вдова". И она права»¹.

¹ См. журнал «Церковь и время» (№ 17, 2001), где опубликована статья владыки Каллиста (Уэра) «Тайна смерти и воскресения». Подчеркивая ее значимость, владыка Каллист поместил эту работу в начало первого тома своего шеститомного собрания сочинений, издаваемого Свято-Владимирской семинарией: *Bishop Kallistos Ware. The Inner Kingdom. (The collected works, vol. 1). St. Vladimir's seminary press, 2000.* Русский перевод этого тома скоро будет опубликован в Киеве издательством «Дух и Литера».

6. Правда другого: к переосмыслению экзистенциализма

Жажда правды — центральный мотив этики Левинаса, в которой «человеческое — это возвращение к раненой совести, к способности бояться неправды больше смерти». Первое определение правды по Левинасу — это право другого, предшествующее моим правам.

В этике Левинаса присутствуют две традиции, два способа истолкования правды. Библейская «правда» — «источник права другого, предшествующий моему». Греческая «правда» — правосудие, в котором право другого устанавливают после расследования и суда, и оно предшествует праву третьего лица. Греческий источник и источник библейский (Афины — Иерусалим) настолько тесно связаны в левинасовском понимании правды—справедливости, что он не разграничивает их на всем протяжении своего трактата «Тотальность и бесконечное». «Великим трактатом о правде» назовут его критики. В предисловии к немецкому переводу Левинас специально отметит это неожиданное для многих решение: «В “Тотальности и бесконечном” нет никакой терминологической разницы между сочувствием или милосердием, источником права другого, предшествующего моему, с одной стороны, и справедливостью — с другой, где право Другого — после следствия и суда — предшествует праву третьего. Общее этическое понятие правды (justice) в обеих ситуациях рассматривается без различения» (р. 249–250).

Риск «между нами» — это замыкание отношения «Я—Ты» в «эгоизм вдвоем». Гедонистическая пара образует простейшую частицу, молекулу «закрытого общества», которую зачастую упускают из виду его критики и теоретики.

Вмешательство третьего, испытание его присутствием — болезненная для двоих прививка от изоляционизма, от забвения всех тех «третьих», которых оставляют вне круга любви. Справедливость к третьему подобна соли, дающей вкус пище двоих. Левинас так настаивает на важности этой «соли правды», что даже саму «пищу любви» (служебное положение по отношению к которой, казалось бы, отведено соли) зачастую берет под подозрение. На его аскетический вкус она как бы слишком «натуральна», в ней слишком сильна «субстанция»

Феномен пищи привлекает пристальное внимание феноменологической этики. Левинас приводит мысль Бердяева

(не упоминая его имени): мой голод относится к области физиологии, голод другого — к этике. Эта асимметрия конституирует само этическое отношение. Внимание к потребности другого для него необходимо и достаточно. Другого хлеба суровая этика Левинаса не сулит. Его задача не удовлетворить, а пробудить настоящий — не эгоистический, а этический — голод. Притупление этого голода в человечестве — признак тяжелой болезни. Острые, гиперболические формулы Левинаса нацелены на пробуждение именно этого голода и жажды правды.

«Открытие Киркегором аутентичного момента существования, — пишет Зизиулас, — нанесло самый сокрушительный удар по субъект-объектной структуре Истины на Западе, но привело только к отождествлению истины и сомнения. Тем самым единственная альтернатива, остающаяся открытой для павшего человека, когда он хочет отождествить Истину и *праксис*, — это прибегнуть к марксистскому отождествлению их, приравнять истину и активность человека и признать эсхатологию Истины саморазвитием человека в обществе». Но Левинас открывает иную, предельно далекую от марксизма, нравственную альтернативу индивидуалистической версии экзистенциализма.

Киркегоровскую версию истолкования пути Авраама Левинас критикует с непривычно простой и забытой точки зрения. Киркегор видел в сцене жертвоприношения Исаака вершину драмы «рыцаря веры» и превосходение порядка этики. Век спустя Левинас устремляет взгляд к другой вершине библейского повествования, не упоминаемой отцом европейского экзистенциализма. Авраам ищет разговора с Богом для заступничества за Содом и Гоморру — во имя праведников, которые, быть может, еще там остались. Авраам ясно сознает свое ничтожество и свою смертность: «Я пепел и пыль», — эти слова вводят в суть разговора, предшествующего сокрушительному огню¹. Об исторической значимости такого перемещения акцентов в истолковании пророческих библейских событий нет нужды сегодня напоминать читателю, открывающему Левинаса неподалеку от Чернобыля, от лагерей для праведников и пространства тоталитарной фальсификации правды.

¹ E. Levinas. Existence et éthique in: Noms propres, Fata morgana. Paris, 1976. P. 109. За 40 лет до этой работы о Киркегоре Левинас публикует рецензию на книгу Leon Shestov. Kirkegaard et la philosophie existentielle. Paris, Vrin, 1936.

Мощное влияние мысли Левинаса на современную философскую антропологию поднимает вопрос: насколько вероятна возможность известной аналогии между откликом мысли XX столетия на экзистенциальную инициативу Киркегора и откликом мысли XXI столетия на этическую инициативу Левинаса?¹

7. Без этики «неопатристический синтез» неполон

Актуальность нашей темы хорошо сформулировал Г. П. Федотов: «Для большинства людей нравственный подвиг есть единственный путь к Царствию Божию. Мистическая жизнь, творческое участие в науке и искусстве доступно не многим... Но нравственный подвиг доступен для всякого. Каждый может, повторяя его, раскрывая в нем свою метафизическую глубину, достигнуть того, что стоит назвать *этической гениальностью*. Вот в этой-то всеобщности (в смысле для всех данности или заданности) и лежит, думается, разгадка особой близости этой сферы к религии. Вот почему в Евангелии Христос говорит так много о том, как относиться к ближнему, и ничего не говорит, как писать стихи или заниматься математикой»².

Корни современного кризиса культуры Федотов рассматривал в широкой исторической перспективе, подробно прослеживая постепенное сужение объема значений основных нравственных понятий. Замечательный историк святости Древней Руси подчеркивал: «Сосредоточенность на этических проблемах проходит через всю религиозную литературу Руси. Сколь бы ни были сильны культурные, эстетические или исторические интересы Древней Руси, особенно в сравнении с более поздней и современной Русской Церковью, доминирующим направлением было все-таки этическое»³. Было, да возобновится ли вновь?

¹ Post-secular philosophy: between philosophy and theology. Routledge, London, 1998. Составитель антологии Филипп Блонд является и автором статьи о Левинасе: *Phillip Blond. Emmanuel Levinas. God and phenomenology* (pp. 195–228). Предпринятый Э. Левинасом критический анализ обширного наследия экзистенциальной философии может быть учтен отечественными учеными, ведущими исследования в аналогичных направлениях. См.: *Игум. Иларион (Алфеев)*. Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на рубеже эпох. К., Дух и Литера, 2001; *Диакон Георгий Завершинский*. Экзистенциальные аспекты богословия // Церковь и время. № 3. 2001.

² В защиту этики // *Федотов Г. П.* Новый град. Сборник статей. Нью-Йорк, 1952. С. 363.

³ *Г. П. Федотов*. Собр. соч. в 12 тт. Т. 10. С. 347.

Praxis в терминологии преподобного Максима Исповедника был синонимом этической или практической философии. Современный патролог Ж. К. Ларме пишет: «Важно подчеркнуть, что для Максима (именно в этом отличие его позиции от Евагрия) *praxis* не просто этап, подлежащий преодолению на ступени созерцания... но необходимая и неустранимая ее составляющая»¹.

Накануне катастрофы 1917 года С. Л. Епифанович в книге о богословской системе преподобного Максима Исповедника особо останавливался на внутренней взаимосвязи и строгой последовательности ее частей: (1) практическая философия; (2) естественное созерцание; (3) таинственное богословие². Нарушение взаимосвязи между ними и «разрыв между богословием и жизнью»³ остаются ключевыми проблемами нынешнего рубежа эпох.

Сегодня остается в силе мысль Г. П. Федотова: «Поставив в средоточие религиозной жизни молитву и таинство, русское церковное возрождение лишь восстановило истинную иерархию. Но восстановило лишь в ее центре. Отправляясь из этого центра, каково будет строение всей религиозной жизни — а, следовательно, и культуры? Вот основной вопрос русского будущего. Для этого будущего настоящее уже выработало какие-то схемы, подготовило чертежи. Во всех этих схемах и в жизненных опытах мы имеем определенное строение жизни. Как уже сказано, этике место не предусмотрено. Религиозно-сакраментальный молитвенный центр облекается соответственно литургикой и аскетикой, которая, в общем представлении, уже непосредственно воздействует на жизнь... Сама по себе литургия не решает проблем жизни. Как ни продолжительны православные службы в своем идеальном исполнении, они все же оставляют промежутки, которые должны быть чем-то заполнены. Высокий, торжественный строй богослужения с его особым языком делает сам по себе чрезвычайно трудным непосредственно перенесение литургического вдохновения в жизнь. Мост между храмом и жизнью давно разрушен. Кто

¹ J.-C. Larchet. Introduction, Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Les Éditions de l'Ancre, Paris-Suresnes, 1994. P. 71.

² С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., Мартис, 1996. С. 116–117.

³ См.: Митр. Смоленский и Калининградский Кирилл. Преодолеть разрыв между богословием и жизнью // Церковь и время. № 2 (9). 1999. С. 141–142.

поможет выстроить его?»¹ И Федотов подчеркивает: «В этом ключ ко многим слабостям и неудачам нашего церковного возрождения. Здесь объяснение нашей немощи, какой-то бесхребетности, которая поражает при сравнении с активностью злых сил нашей эпохи»².

8. К переосмыслению этических категорий

В панорамном обзоре «Православная Церковь и третье тысячелетие» митрополит Иоанн подчеркивает: «Прежде всего православное богословие должно пересмотреть свой язык. <...> Без сомнения, нам необходимо истолкование наших догматов в экзистенциальных категориях» (Баламан, 4.12.1999). Тезис о пересмотре языка, по-видимому, должен относиться и к переосмыслению суженного, усеченного представления об этике³. Основные категории этики должны быть осмыслены в перспективе того *Этоса* Предания, о котором отец Георгий Флоровский писал: «Одна и та же вера, один и тот же дух, один и тот же этос»⁴.

В работе Зизиуласа «Общение и инаковость» слово «этика» еще употреблено в усеченном, ограничительном значении: «Через отказ от другого мы превращаем различие в разделение и умираем. Ад, вечная смерть — не что иное, как изолированность, отчужденность от другого, как учат отцы. Этически эта проблема не решается. Мы должны родиться вновь. Это приводит нас к экклезиологии». Греческий богослов справедливо настаивал в своих трудах на условности школьных, схоластических схем; но разве жесткое отделение экклезиологии от этики не является отголоском этих самых схем? Ограничимся близкими историческими примерами, ставящими под вопрос прямолинейность этого разделения.

В СССР в 1920–30-е годы, когда ад обрушил гонения на Церковь Христову, оказались предельно близки друг другу евхаристическая экклезиология и этос гонимых, а также этос тех, кто открывал свой дом преследуемым священникам и архиереям. Митрополит Киевский Владимир, возглавивший сонм но-

¹ Там же. С. 367.

² Там же. С. 370.

³ См.: Прот. Владислав Свешников. Очерки христианской этики. М., Паломник, 2000.

⁴ Этос Православной Церкви // Г. В. Флоровский. Избранные богословские статьи. М., Пробел, 2000. С. 266.

вомучеников, у стен Киево-Печерской Лавры перед расстрелом молился за своих мучителей: не свидетельствовал ли он тем самым о нераздельном экклезиологическом этосе служителей Христовых? Но рассмотрим этот же пример и вопрос с другой стороны. Пассивное, «бесхребетное» согласие толпы насельников Лавры на гибель своего предстоятеля — разве не свидетельствовало оно о фундаментальном историческом кризисе и этики и экклезиологии? Привычка противопоставлять их в свете подобных примеров выглядит искусственно и необубедительно.

Из ближайших примеров упомянем архисложный узел церковного бытия Украины (в распутывании его сегодня, как известно, митрополит Пергамский Иоанн играет активную роль). Не удобная схема классификаций, а целостное сочетание экклезиологических и нравственных критериев здесь необходимо. Будущее Киева, города, который на протяжении многих столетий сопоставляли с Иерусалимом¹, жизненно зависит от преодоления разрыва между основанной на мысли о Другом теорией общения (*koinonia*) и воплощением такого общения в реальной практике.

Подведем итоги.

1. Среди «вызовов» наступившего XXI столетия важное место занимает проблема разрыва между онтологией и этикой (и примыкающая к ней цепочка дихотомий: теория/практика, догматы/экзистенциалы, епископия/диакония, экклезиология/антропология, Церковь/Европа).

2. Плодотворным направлением разработки этой проблемы является компаративный анализ онтологии митрополита Иоанна Зизиуласа и этики Эммануэля Левинаса. Намеченные в докладе линии сопоставления идей Зизиуласа и Левинаса очерчивают обширное поле для монографического исследования. Освоение данного поля расширит горизонт постсекулярной философской и богословской мысли.

3. Центральное положение категории Другого в тринитарной онтологии Зизиуласа и в кенотической этике Левинаса открывает путь для синтеза именно в направлении дальнейшего осмысления темы «инаковости» (*diaphora* в терминологии преподобного Максима Исповедника).

4. Этос Другого требует дальнейшего осмысления в свете откровения о Лицах Святой Троицы как парадигме общения.

¹ Дж. Джераудо. Второй Иерусалим против Третьего Рима (к постановке вопроса) // Jerusalem in slavic culture. Jews and Slavs, vol. 6. 1999. С. 263.

Ключевой категорией такого осмысления призвана стать правда: «Она начинается, — напоминает митрополит Сурожский Антоний, — в тот момент, когда я вижу между собой и ближним (отдельной личностью и коллективом) различие, подчас непреодолимое, и признаю его полное право быть таковым, принимая как факт, что он и не обязан быть простым отражением меня. Он также создан Богом, как я; он создан не по моему образу, а по образу Божию»¹.

¹ *Митр. Антоний Сурожский. Духовное путешествие.* М., Православный паломник, 1997. С. 67. Развитие этой темы см. в новой книге: *митр. Антоний Сурожский. Пути христианской жизни.* К., Дух и Литера, 2001.