

*Н. В. Цепелева**

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОНОМИЗМА Э. ЛЕВИНАСА И Х. ЯННАРАСА

Этическое учение Левинаса рассматривается сквозь призму христианской персоналистической философии и богословия для актуализации различных антропологических оснований религиозной морали и их этико-практического преломления. Идея личности, которую развивает Х. Яннарас в своем учении о человеке, позволяет по-другому представить и обосновать религиозный характер морали. Христианский персонализм также строится на диалоге Я с Ты. Однако в христианском персонализме утверждается необходимость евхаристического общения. Поэтому «Ты» в этой философии предстает не абстрактным началом и не просто Богом монотеизма, а именно триипостасным Богом (Богом-Троицей). В общении с Богом, который раскрывается как Троица, возникает абсолютная свобода — свобода как спасение. Эта свобода восстанавливает цельность человека, преодолевает его внутреннюю раздробленность, иллюзорную самодостаточность. Отсюда следует иное понимание этики и морали. Добродетель становится важной при условии участия в бытийной полноте личного общения с Богом. В этике Левинаса мораль и добродетель имеют теонимное обоснование. В этом учении невозможно обожение, которое является ключевой идеей христианского персонализма Х. Яннараса, и, соответственно, отсутствует кенозис. Мораль Левинаса становится, с одной стороны, всеобщей и универсальной. В этом качестве она дает ответ сторонникам релятивизма в морали. С другой стороны, будучи религиозной формой морали, она рисует неоднозначные перспективы духовности человека, напоминающие утонченные формы духовной гордости и вид религиозно окрашенной благотворительности, основанной на «экономике солидарности» (в терминологии Левинаса). Однако христианский персонализм, основанный на идее ипостаси-личности, не может ограничиваться в морали только «экономикой солидарности». В этом его принципиальное отличие от философии Э. Левинаса.

Ключевые слова: Э. Левинас, Х. Яннарас, этика, персонализм, личность, ипостась.

* Цепелева Надежда Валерьевна, доцент, кандидат философских наук, Новосибирский государственный медицинский университет; cepelvanv@mail.ru

N. V. Tsepeleva
*ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE THEONOMISM
OF E. LEVINAS AND H. YANNARAS*

The ethical teaching of Levinas is viewed through the prism of Christian personalistic philosophy and theology to actualize various anthropological foundations of religious morality and their ethical and practical refraction. The idea of personality, which H. Yannaras develops in his doctrine of man, allows us to present and substantiate the religious character of morality in a different way. Christian personalism is also based on the dialogue between I and You. However, in Christian personalism the need for Eucharistic communion is affirmed. Therefore, «You» in this philosophy appears not as an abstract principle and not simply as the God of monotheism, but as a trihypostatic God (God the Trinity). In communion with God, who is revealed as the Trinity, absolute freedom arises — freedom as salvation. This freedom restores the integrity of a person, overcomes his inner fragmentation, illusory self-sufficiency. Hence follows a different understanding of ethos and morality. Virtue becomes important on condition of participation in the existential fullness of personal communication with God. In Levinas's ethics, morality and virtue have a theonomical basis. In this teaching, deification is impossible, which is the key idea of the Christian personalism of H. Yannaras, and, accordingly, there is no kenosis. Levinas's morality becomes, on the one hand, universal and universal. In this capacity, it provides an answer to the advocates of relativism in morality. On the other hand, as a religious form of morality, it paints an ambiguous perspective on human spirituality, reminiscent of sophisticated forms of spiritual pride and a kind of religiously tinged charity based on the «solidarity economy» (in Levinas's terminology). However, Christian personalism, based on the idea of the hypostasis (personality), cannot be limited in morality only to the «economy of solidarity». This is its fundamental difference from the philosophy of E. Levinas.

Keywords: E. Levinas, X. Yannaras, ethics, personalism, personality, hypostasis.

Сегодня мы видим определенные изменения в теоретической рационализации нравственности. Онтологизированная этика противопоставляется постмодернистскому плюрализму. Однако мы полагаем, что сама онтологизированная этика требует своего дальнейшего аналитического изучения на основе духовных достижений восточно-патристической религиозно-философской и богословской мысли, которые, на наш взгляд, сегодня не осмыслены в своей полноте и, соответственно, не оценены в должной мере. Данная статья представляет собой раскрытие некоторых особенностей онтологизированной этики в ракурсе ее антропологических оснований на примере воззрений Э. Левинаса и Х. Яннараса. Мы рассмотрим разные модели онтологизированной этики, в основе которых прежде всего лежит определенное учение о человеке, определенное понимание места человека в мире, особый характер отношений человека и Бога. Обращение к данной проблеме нам представляется важным по ряду причин. Прежде всего следует назвать наблюдаемый сегодня прежде всего в молодежной среде феномен морального релятивизма, оборачивающийся часто нигилизмом в отношении любых духовно-нравственных ценностей. Другая, более важная причина, на наш взгляд, заключается в уяснении специфики религиозного обоснования морали, представленного в разных религиях по-разному и опирающегося на разные антропологические основания. Онтологизированная этика, построенная на разных религиозных основаниях, с одной стороны, возрождает актуальную этическую проблему взаимосвязи религии и морали, а с другой стороны, она ярко высвечивает особенности религиозного характера морали именно в христианстве, которые та приобретает, опираясь

на иную антропологическую и, соответственно, онтологическую модели. Раскрытию своеобразия религиозного характера морали посвящена данная статья, в которой для сравнения представлен подход Э. Левинаса и Х. Яннараса.

ТЕОНОМИЗМ Э. ЛЕВИНАСА

Э. Левинас ставит проблему соотношения морали и религии в контексте учения о человеке. Философ, опираясь на иудейскую раввинистическую традицию, рассматривает этическое отношение как религиозное отношение. Он пишет, что «в откровении нравственности нам является не только человеческое общество, но и место избранничества, которое в этом универсальном человеческом обществе подобает принимающему откровение. Избранничества, которое наделяет не привилегиями, а обязанностями» [7, с. 339]. Другими словами, отношение человека к человеку — это определение нашего места избранничества, это состояние человека, который принимает откровение. Соответственно, состояние избранничества наделяет человека не привилегиями, а обязанностями.

Левинас рассматривает этику сквозь призму отношения с другим человеком. При этом в своем качестве другого этот человек помещен в измерение божественного. Следовательно, через отношение с другим человеком человеческое Я вступает в отношение с Богом. Другими словами, в отношении человека к человеку открывается трансцендентное.

Левинас стремится соединить желание и открытие трансцендентного с идеей свободы человека. Эту связь он представляет «через отношение с человеком ощущая присутствие Бога» [7, с. 334]. Э. Левинас пишет: «Этическое отношение предстает в иудаизме как отношение исключительное: в нем соприкосновение с внешним сущим не только не подрывает суверенности человека, но и учреждает и утверждает ее» [7, с. 334]. Так в морали Левинаса соединяются два измерения — горизонтальный и вертикальный. Отсюда, по мнению Левинаса, мы видим соединение в нравственном сознании: 1) самосознания человека; 2) осознания Бога. А знать Бога, осознавать Его присутствие означает знать, как надлежит поступать.

Это познание Бога и должного не отменяет свободы человека, по Левинасу. Надо сказать, что соединение религии с идеей свободы является принципиальным в учении Левинаса. Поэтому, вероятно, ему чужд любой спиритуализм и сама идея чуда, которая для мыслителя связана с насилием. Философ отмечает: «Если мораль в самом деле должна исключать насилие, то нужно, чтобы неразрывная связь соединила разум, язык и мораль. Если религия совпадает с духовной жизнью, то нужно, чтобы она по самой своей сути была этикой. Спиритуализм иррационального неизбежно оказывается противоречием» [7, с. 325]. При этом стоит отметить, что само суждение Левинаса о том, что в этом контексте мораль и ее законы не воспринимаются как бремя, не является убедительным, особенно если мы обратимся к ветхозаветной истории.

По Левинасу, заповедь не противоположна любви. Другими словами, он считает, что долг вполне может быть соотнесён, вопреки учению Канта, с лю-

бовью. Они не противоречат друг другу, поскольку «стремление сохранить себя, уберечь от внутренней разорванности примыкает к Заповеди, которая обеспечивает целостность» [7, с. 421]. Нравственный закон в этом контексте, конечно, предстает гетерономным (в терминологии Канта), но не рабским, поскольку «верующий не служит интересам господина, а лелеет надежду на него» [7, с. 421].

Здесь Левинас переходит к описанию феномена ответственности. Ответственность, возникающая перед Другим, не является насилием. Она становится послушанием единственной ценности, у которой нет противоположности и от которой невозможно уклониться. Здесь же, из этой по сути гипертрофии ответственности рождается ощущение избранничества. «Быть может, основополагающая интуиция нравственности заключается в том, чтобы почувствовать: *я не ровня другим*. Причем не ровня в следующем строжайшем смысле: я оказываюсь в долгу перед другими и, следовательно, я бесконечно требователен к самому себе, чем к другим» [7, с. 339].

Левинас связывает религиозность, ответственность и справедливость в единое моральное целое. Поскольку отношения с Богом выстраиваются и осуществляются через отношения с другими людьми, то возникает идея социальной и нравственной справедливости. В этом проявляется социальная направленность этического учения Левинаса. Философ пишет: «Моисей и пророки заботятся не о бессмертии души, а о бедняке, вдове, сироте и страннике» [7, с. 337].

Итак, мы видим, что этическое учение Э. Левинаса относится к теонормной этике. Моральные нормы возникают на основе отношений с Другим (Богом) и переносятся в социум. На основе кратко изложенных основных этических идей Э. Левинаса перед нами вырисовывается *следующая концепция нравственного человека*:

1. Человек — это личность, находящаяся в личных отношениях с Богом, или, в терминологии другого известного мыслителя, сторонника религиозной морали, М. Бубера, в диалоге «Я-Ты». Это избранник, открывший Бога.

2. Человек — избранник наделяется обязанностями в отношении ближних, но не привилегиями.

3. Основа его отношений к другим людям — это ответственность, связанная с долгом, и справедливость. Это ответственный человек. Это человек долга, который предъявляет к себе высокие требования, «всем должен». Это одновременно справедливый человек. «Справедливость к другому, к ближнему, более всего приближает меня к Богу. <...> Набожный — значит справедливый» [7, с. 336].

4. Это свободный человек. Его свобода, его суверенность учреждается и утверждается Богом. При этом свобода сочетается с однозначностью нравственного выбора.

5. Для человека оказывается ценным все то, что открывает Бога.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ОНТОЛОГИЗИРОВАННАЯ ЭТИКА Х. ЯННАРАСА

Для осмысления этической позиции Э. Левинаса и выявлении своеобразия его антропологической модели нравственного человека мы воспользуемся персоналистической богословской концепцией Х. Яннараса, который говорит о существовании двух этик в истории человеческой мысли:

1) экзистенциально-онтологизированная этика, опирающаяся на личностное понимание Абсолютного начала;

2) идеалистическая онтологизированная этика, в основе которой лежит сущностное понимание Абсолютного начала.

Эти этики богослов рассматривает внутри обозначенной нами теономной этики. В первом типе теономной этики отправной точкой для приближения к подлинному бытию, к Абсолютному (Богу) является реальность личности. Способом приближения к бытию, делающим личность доступной познанию, становится любовь. Так возникает отношение и общение с Абсолютом (Богом) и понимание личности прежде всего как отношения, то есть как «бытия напротив чего-либо» [16, с. 93]. Но это отношение, в основе которого любовь, а не долг, не обязанностями. Такой тип, по мнению Х. Яннараса, представлен в восточном христианстве.

В отношении к другому человеку в этическом аспекте это личностное отношение также проявляется. Но и в отношении к самому себе необходимо тоже говорить о личности. Прежде чем рассмотреть эти варианты личностного отношения к себе и другим, сделаем несколько замечаний относительно разворота европейской этики в сторону сущностного понимания Абсолюта, так называемого «Бога философов». По мнению Х. Яннараса, европейская этика, построенная на сущностном понимании Абсолюта, представляет собой второй тип онтологизированной этики или этику идеализма. Отказ европейской философии от онтологии личности приводит к появлению идеализма и аксиологической метафизики в философии, которая строится на какой-то отвлеченной идее или на системе ценностей, например на идее долга (этика Канта), разные варианты аксиологической этики (М. Шелер, Н. О. Лосский и др.).

Классификация Яннараса позволяет представить теонизм как разнородное и разноплановое явление, строящееся на разных онтологических и антропологических основаниях, имеющее только *одну общую типологическую черту — связь морали и религии*. Однако в теонизме не только связь морали и религии понимается по-разному, но и сама религиозность предстает разной. Х. Яннарас пишет, что отказ от онтологии личности приводит к иному типу отношений, а именно: распространению причинно-следственных отношений на весь спектр отношений человека. Х. Яннарас по этому поводу замечает: «Бытие (речь идет о Боге — Н.Ц.) предполагается в качестве причины сущего, которая в ценностном отношении превосходит следствие. Бытие рассматривается как сущность, предопределенная к тому, чтобы быть причиной сущего» [16, с. 96]. Бытие становится выше сущего в ценностном отношении, оно ставится в зависимость от сущего, поэтому понимается так же, как и само сущее, сама действительная реальность.

Что дает это для морали и этики в целом? Можно сказать коротко, что результатом подобного мировоззрения в морали является идеализм, с одной стороны, а с другой стороны, релятивизм. И идеализм, и релятивизм вырастают из единой основы. Доказательством возможности подобного явления может служить, например весь спектр разнородных идей сократический школ, начиная от проповеди аморализма и заканчивая этикой Платона. Так же мы видим, как идеалистическая этика приводит к различным формам метафизического морализма, аксиологического принуждения, где аксиологическая онтология «перевоспитывает» человека чередой перевоплощений, например в платонизме и его версиях, оригенизме, это мы видим в теодицее Лейбница, в идеал-реализме Н. О. Лосского [13; 15] и т. д.

Экзистенциальная онтология, основанная на идее личности, утверждает, примат личности над сущностью. Но вместе с тем это нельзя понимать так, что личность предшествует сущности в качестве субъективного начала, как мы видим, например, в варианте экзистенциализма Сартра. Личность проявляется посредством сущности и сущего. Она служит предпосылкой проявления вещей, и в то же самое время личность инакова, то есть она бытийствует как нечто, противостоящее сущности (изначальной природе), как некое самовластное начало в человеке, направляющего его в ту или иную сторону [12]. Если мы говорим об онтологической первичности личности по отношению к природе, мы скатываемся в крайность идеализма (субъективного или объективного); если мы отказываемся от личностности как некоего духовного свойства, начала или способности в человеке, трактуя личностность психологически или социологически, мы уходим в другую крайность — материализм. Вероятнее всего следует говорить о личностности не как онтологическом начале, а как особом качестве его воли и ума.

Здесь надо помнить еще одну важную вещь: в реальности мы имеем дело не с самой личностью (личностностью), а с ее проявлениями. Яннарас пишет: «Способ бытия сущего — бытие в качестве «вещей», то есть творений личности, порождений ее сущностных энергий, которые всегда личностны» [16, с. 90]. Энергия личности, обнаруживаемая в ее проявлениях, не тождественна ни личности, ни природе. Яннарас приводит хороший пример: энергии человеческой природы — музыка, живопись — существуют личностно, как проявления личности Чайковского, Моцарта.

Эти энергии, проявления личности и человеческой природы, могут иметь разную ценность. Митр. Иерофей (Влахос) так поясняет эту мысль: «...С онтологической точки зрения личностями являются все люди и даже сам диавол. Однако с сотериологической точки зрения не все мы личности, поскольку не все достигли подобия Божия» [4, с. 162]. Следовательно, в понятие личности вкладывается не только некое самовластное духовное начало, но и представление о возможной степени развития личностности. Другими словами, это способность и качество человека, определяющее направленность его существования.

ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ Х. ЯННАРАСА: МОРАЛЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ В ОТНОШЕНИИ САМОГО СЕБЯ

Прежде чем говорить о морали и нравственности в отношении себя в контексте личностной онтологии и евхаристического богообщения, необходимо коснуться вопроса о свободе, поскольку личность, по замечанию В. Н. Лосского, это свобода человека по отношению к своей природе [9].

Степень развития личностного начала в человеке связана с его свободой. Отсюда онтология личности — это одновременно и онтология свободы. Свобода, с одной стороны, это условие личностного бытия, это отношение личности и природы. Это возможность осуществлять свой личный выбор. Но, с другой стороны, это и некое качество, приводящее к определенному состоянию бытия человека, подлинно свободного или зависимого, то есть некий результат потенциально свободного выбора, который в реальности может оказаться несвободой.

В православном богословии содержится сложное, неоднозначное понимание свободы. Свобода или свобода воли является природным свойством человеческого бытия, она свойственна изначально доброй природе человека, сотворенной Богом. Но человек, будучи свободным (личностным существом), имеет способность избрать противоположное своей природе, противоестественное. Как отмечает Иоанн Дамаскин, человек по произволу может и подавить желание, и следовать ему. Другими словами, его природная воля и его свобода воли могут проявляться по-разному. Природная воля всегда направлена на благобытие, но личностная склонность человека, его направленность (интенция) сознания в противоположную сторону могут склонить волю человеку противоположным изначально доброй природе (его доброй воле) образом. Отсюда вытекает особое внимание к сознанию человека, к его строю мыслей, системе ценностей (или «порядку любви» в терминологии Макса Шелера), к его уму, к его духу, который должен стать основой правильного выбора, «правильного» человеческого бытия. Отличия в способе личностного бытия — это, безусловно, этическое отличие, которое выявляет главную дилемму экзистенциально-онтологической этики. Но оно уже показывает онтологический выбор личности — бытие к Жизни (Богу) или бытие к ничто (смерти).

Таким образом, в онтологии личности свобода не сводима только к свободе волевого выбора, нравственного или безнравственного. Свобода окачествована, она связана с определенным типом существования человека и поэтому онтологична. Она является способом самоосуществления личности, проявления власти личности над своей природой. Поскольку эта власть проявляется по-разному, постольку мы видим разную степень освобождения. При этом надо всегда помнить о характере личностного начала, которое овладевает, управляет человеческой природой. Какими духовными началами питается личность человека? Какой дух определяет человеческую духовность? В этом ключе абсолютно верно замечание И. И. Улитчева, отметившего важную деталь, что возвышение личного начала над природным возникает как результат

грехопадения [14]. Мы полагаем, что личностное начало, возникшее как противление природе и, соответственно, Богу в результате грехопадения, должно вновь стать в согласии с Божественной волей, создавшей эту человеческую природу. Это согласие — некое предварительное условие возможного достижения богоподобия, к которому призван человек.

В связи с пониманием личности как определённого самоустроения человека, свободного самоуправления уместно вспомнить учение о человеке, развиваемое Григорием Нисским [1]. Григорий Нисский, опираясь на слова ап. Павла (1 Фес. 5:23) и ап. Луки (Лк. 10:27) пишет о трёхсоставном характере человеческого естества, выделяя три человеческих произволения — плотское, душевное и духовное. В главе 10 «Об устроении человека» свт. Григорий отмечает, имея в виду определённый тип человека: «...как душевный выше плотского, так в том же отношении духовный превышает душевного» [1, с. 101]. Из этого св. Григорий делает важный вывод о «правильном» или «неправильном» самоустроении человека: «А из этого последовательно вытекло предложенное в слове умозрение, из которого узнаем, что в человеческом составе ум управляется Богом, а умом — наша вещественная жизнь, когда она в естественном состоянии. Если же уклоняется от естества, то делается чуждой и деятельности ума». Отсюда понятно и происхождение зла: изъятие прекрасного. «Прекрасно же все то, что состоит в свойстве с первоначальным благом, а что вне сношения и сходства с этим, то, несомненно, чуждо прекрасного» [1, с. 118]. На наш взгляд, описываемый свт. Григорием тип человека (плотский, душевный, духовный) основывается именно на личностном выборе человека. Последний и определяет порядок человеческой структуры: дух-душа-тело (в духовном человеке) или душа-тело-дух (в душевном человеке), а может быть и тело-душа-дух (в плотском человеке).

Как видим, в византийской философии и богословии понимание человека опирается на триадологию и христологию. С точки зрения богословия, онтологическая суть человека заключена в нетварном Первообразе. Когда в христианстве утверждается стяжание «ума Христова» (1 Кор. 2,16) и сердце Христова (Еф. 3, 17), возрастание «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4,13), то говорится о новой онтологической реальности, в которую входит человек посредством богообщения, а не о нравственном уподоблении во внешнем благочестии. Отсюда разное понимание религиозной (духовной) жизни в философии и религии. Даже в религиозной христианской философии речь идет о некоей идее существования Бога, следовании его законам и предписаниям, но без вхождения в живое общение с Ним. В христианской религии духовная жизнь — это причастие (евхаристия), это участие, преданность, любовь, жизнь приобщения Богу и единения с Духом. Такое понимание духовной жизни строится на идее ипостаси, ипостасного единения. Эту идею можно использовать в философии, переводя богословский термин «ипостась» на философский язык понятием личность (личностность), наполняя его, конечно, абсолютно иным, несветским содержанием.

Отсюда следует, что победа над человеческим естеством, над своей человеческой природой или добродетель не является главной целью в экзистенциально-личностной онтологии. Аскеза и самоотрицание сами

по себе не приводят, как пишет Яннарас, к личным отношениям. Аскетическая практика — предварительное условие свободы, мера возрастания в духовной свободе. Свобода необходима для соединения с телом Церкви [16; 17]. Но это только предварительное условие свободы, полнота свободы еще не достигнута. Свобода как мера духовного возрастания человека позволяет стяжать любовь (как и доброделание). Если свобода является способом самоосуществления личности, проявления личности, то любовь — способом бытия личности. В общении с другими личностями возникают отношения любви и самоотдачи. Но только в евхаристическом общении с *триипостасным* Богом, возникает возможность достижения абсолютной свободы, возможность спасения, возможность полноты любви. Эта свобода восстанавливает цельность человека, преодолевает раздробленность его духовно-душевных сил и иллюзорную самодостаточность. Любовь преодолевает раздробленность на уровне онтологическом, природном и социальном. Мораль, даже религиозная мораль, понимаемая по аналогии с учением Э. Левинаса, этой духовной цели достичь не может по определению, поскольку добродетель сама по себе не преодолевает онтологического разрыва между сущим и Сущим.

Таким образом, позволим себе не согласиться с Левинасом и его гетерономным пониманием морали. В христианском (евхаристическом) диалоге «Я – Ты (Св. Троица)» мораль перестает осознаваться как нечто внешнее, гетерономное начало, она осознается и функционирует как начало, свойственное природе человека изначально, до грехопадения. Христианская трактовка морали позволяет рассматривать ее не просто как одну из форм культуры, духовной жизни человека, а сквозь призму собственно человеческой сущности, репрезентирующей принципиальную обращенность к человеку *абсолютного содержания его собственного бытия*. Мораль становится не средством облагораживания человеческой природы, не инструментом усовершенствования общества и общественных отношений, не целью духовного совершенствования человека и человечества, и даже не средством связи с Абсолютным. Мораль теряет в этом случае свою контролирующую, регулятивную функцию. Именно в этом контексте изменяется само понятие этоса, которое приобретает экзистенциальную трактовку. Мы видим, исходя из онтологии личности, что этос является предикатом личности, а не общества, как, например, это резко очерчено в марксистской философии. Но и в этике ответственности Левинаса этическое, хоть и завуалированно, также формируется в социальном контексте. Неслучайны слова Левинаса: «Набожный — значит справедливый» [7, с. 336]. В этическом учении Левинаса вся техника совершенствования в картине мира, предложенной философом, происходит на уровне души и тела, то есть предполагает только рационально-волевое участие человека и избавление от плотских и душевных грехов. Богообщение в этом контексте существует в дистантной форме, без вхождения в Церковь как Тело Христа, что, безусловно, определяется самим вероучением иудаизма, не предполагающим другого характера богообщения. Напротив, этос в онтологии личности — это мера соотнесённости бытия человека с подлинным Бытием (триипостасным Богом), степень свободы личности от подчинения своей самости, от гномической воли (в терминологии Максима Исповедника), свободы от индивидуальной обособленности.

Это возможность через ипостасность как особенность человеческого бытия реализовать иную жизнь, получить (стяжать) иные способности.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОНОМИЗМА Э. ЛЕВИНАСА И Х. ЯННАРАСА

Итак, теономная этика имеет различное обоснование, в основе которого, как мы полагаем, не просто определенное представление о Боге, но прежде всего определенное учение о человеке. Антропологические модели, служащие основанием разных этических систем, разбираемых нами в данной статье, можно представить в виде следующей таблицы (Таблица 1):

Таблица 1. Модель человека и этические следствия из нее

Э. Левинас	Х. Яннарас
Человек-личность, находящийся в отношениях с Богом, или в диалоге «Я-Ты» (по М. Буберу). Избранник, открывший Бога.	Человек — личность, вступающий в отношения с триединым Богом-Личностью
Избранник с обязанностями в отношении ближних	Человек в отношениях Еврахистического общения с Триединым Богом
Основа отношений к другим — ответственность, связанная с долгом, и справедливость. Ответственный и справедливый человек.	Основа отношений к другим — любовь
Человек долга, который предъявляет к себе высокие духовно-нравственные требования. В их основе — декалог Моисея	Основа отношения к себе — самовластное управление, аскеза как самовоспитание
Ценно то, что открывает Бога.	Не все, что лично, является ценным. Есть безобразные проявления человеческой природы и личности. Отсюда ценно то, что не мешает богообщению, что не отдаляет человека от Бога.
Свободный человек. Бог учреждает и утверждает суверенность человека, его свободу. При этом свобода сочетается с однозначностью нравственного выбора.	Свобода — способ бытия личности: способ проявления власти личности над природой; способ соединения с телом Церкви. Цель — абсолютная свобода как спасение. Свобода и многозначность духовно направленного вектора развития личности
Этический итог как следствие антропологической модели	

Общее в этике — соединение гетерономии и автономии	
Отличительные особенности	
Нормативный подход к этосу и этике. Мораль отождествляется с религией.	Экзистенциальный подход к этосу. Мораль как средство на пути богообщения.

Если обратиться к истории этической мысли, то мы видим преобладающую тенденцию теонормной этики идеалистического типа. В платоновском идеализме мы видим онтологию, отождествившую Бытие с сущностью, с идеей Блага. Затем понятие блага и добродетели определяется посредством разума. Так возникает идея о приближении к Богу посредством рациональной деятельности. Бытие и разум сближаются. Постепенно закрепляются основы этического рационализма, берущего истоки в античной этике, а затем на этой почве вырастают цветы субъективизма и индивидуализма в европейской этике Нового времени. Х. Яннарас фиксирует: онтология, которая отождествляет Бытие с сущностью, приводит нас к определению этоса в индивидуализированных предметных категориях, к идее условности этоса. Содержание этоса, становясь условным, исчерпывается измерением и оценкой объективных качеств человека, зачастую связанных с тенденциями социума. Такой этос возводится в абсолют и является критерием оценок не только поведения людей, но всей онтической реальности. В философии это приводит к формированию онтологии как системы ценностей, которая является по своему характеру дуалистичной, биполярной. Более того, само Абсолютное начало мира мыслится как изначальный дуализм добра и зла (Гегель, Шеллинг и др.). Но сквозь их огромный пласт мы слышим голос и иных воззрений, например уже Гераклит трактует этос не как должные нравы и обычаи, традиции, унаследованные от предков, а как *пребывание возле Бога, бытия к Богу*.

В экзистенциально-онтологической трактовке этоса понятия добра и зла не субстанциальны. Добро и зло предстают как рассудочные категории, возведенные в Абсолют. Этос в христианстве тождественен Бытию Бога, троичному способу божественного бытия, который представляет собой полноту личного общения и отношения. Как пишет Ю. Б. Мелих, исследователь онтологии личности Л. П. Карсавина, «мораль и ее нормы не могут быть вне личности...» [10, с. 137]; «нет самого по себе хорошего и плохого, совершенного и несовершенного, это всегда лично, добро так же лично, как и истина» [10, с. 139]. Отсюда благо — это согласный с Истиной способ бытия, явленный в троичном общении Божественных Лиц. Зло — искажение личностного способа бытия, результат злоупотребления свободой личности. Как видим, цель экзистенциально-онтологической этики не добродетель и мораль, а подлинное бытие. Сама по себе мораль имеет относительное значение. Добродетель является средством, аскетической практикой, служащей познанию истины, направляющей к личному общению с Богом. Добродетель важна при условии участия в бытийной полноте личного общения с Богом. Добродетель как самоцель, напротив, замыкает человека в самом себе, в своей самодостаточности, обособленности, духовной гордости, способствует отпадению от Бы-

тия. Х. Яннарас пишет: «Добродетель достигает истины тогда, когда служит динамичному утверждению человека в божественной Благодати» [16, с. 389]. Отсюда и грех — это ошибочный выбор, ошибочный путь, уклоняющийся человека от подлинного бытия. Это «неудача человека быть тем, что он «поистине» есть [16, с. 380], «ничтожение бытийной полноты» [16, с. 390].

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы. Мораль, о которой говорит Левинас, воспринятая сквозь призму личностного отношения к Другому, становится, с одной стороны, всеобщей и универсальной, и в этом предстает абсолютным контрастом сторонникам релятивизма в морали. С другой стороны, будучи религиозной, она представляет собой вариант теономной этики с внешним, законосообразным обоснованием моральных норм, которые формально имеют отношение к духовному состоянию человека [15]. Но какие перспективы рисует этот вид теономной (религиозной) морали для человека и человечества? Еще одну форму духовного избранничества? Или все-таки утонченную форму духовной гордости? Ответ напрашивается пессимистичный.

Ясно то, что теонизм в этике достаточно разнообразен [15], но в основе теонизма преобладает методология идеализма. Поэтому считаем крайне необходимым теоретически различать методологические основания теономной этики, построенной на различных идеалистических, в том числе религиозных принципах и идеях, и христианский этос, христианское этическое учение. Тем не менее можно согласиться с Левинасом в одном: «...способность монотеизма давать человеку силы выносить другого и вызывать другого на разговор сделала возможной <...> экономику солидарности» [7, с. 474]. Однако следует добавить, что поскольку человеческая личность в христианстве имеет не только горизонтальное, но и вертикальное измерение, а именно: подобие Божие, то, соответственно, и мораль, приобретая эти два измерения, одновременно выявляет свои пределы, пределы горизонтального измерения морали. Следовательно, христианская этика и христианский персонализм, основанный на идее ипостаси-личности, не могут ограничиваться только «экономикой солидарности». В этом принципиальное отличие данной теономной этики от этики ответственности Э. Левинаса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Григорий Нисский, свят. Об устройении человека // Григорий Нисский, свят. Творения. — М.: Типография В. Готье, 1861. — Ч. 1. — С. 76–222.
2. Евланикова И. В. Человек и его свобода в контексте восточно-христианской духовной традиции. — Новочеркасск: ЮРГТУ, 2010.
3. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Изд-во Св.-Вл. Братства, 1993.
4. Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
5. Ильин Н. П. Трагедия русской философии. — М.: Айрис-Пресс, 2008.
6. Крапивенский А. С., Шиловцев А. В., Яковлева Е. Л. Современный человек в социальном, духовном и информационном пространстве: монография. — М.: Перо, 2013.

7. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. — М.: РОССПЭН, 2004.
8. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — М.: Политиздат, 1991.
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991.
10. Мелих Ю. Б. Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. — М.: Прогресс-Традиция, 2003.
11. Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. — СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.
12. Новиков Д. В. Учение о личности в христианском богословии // Человек. — 2000. — № 2. С. 27–37; № 3. С. 64–72.
13. Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. — СПб.: Астерион, 2007.
14. Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского. Истоки и специфика. — М.: ПСТГУ, 2021.
15. Цепелева Н. В. Теонизм Н. О. Лосского как тип этической системы: монография. — Ульяновск: Зебра, 2016.
16. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. — М.: РОССПЭН, 2005.
17. Яннарас Х. Вера церкви. Введение в православное богословие. — М.: Центр по изучению религий, 1992.
18. Copleston F. Ch. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. — Tunbridge Wells, Kent; Search Press, Notre Dame, Ind.; University of Notre Dame, 1986.