
УДК 130.2

Чернявский А.Л. ©

**АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР И ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС:
ЭТИКА КАК ТЕМА
ЕВРЕЙСКО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА**

Аннотация. В статье рассматривается диалог христианской этики и еврейской этики как разных версий библейской этики. Стремясь продемонстрировать возможности такого диалога, автор сопоставляет позиции двух выдающихся мыслителей: со стороны христианства – Альберта Швейцера, со стороны иудаизма – Эмманюэля Левинаса.

Ключевые слова: диалог; религия; христианство; иудаизм; христианская этика и еврейская этика; пророческая эсхатология; библейское законодательство; Ветхий Завет; Новый Завет; этические заповеди; универсальный этический принцип; этика любви; принцип справедливости; этика и мистика; закон; ритуал; смысл жизни.

A.L. Chernyavskii
**Albert Schweitzer and Emmanuel Levinas: ethics as a topic
Jewish-Christian dialogue**

Abstract. The article deals with the dialogue of Christian ethics and Jewish ethics as different versions of biblical ethics. In an effort to demonstrate the possibilities of such a dialogue, the author compares the positions

of two outstanding thinkers: Albert Schweitzer (Christianity) and Emmanuel Levinas (Judaism).

Keywords: dialogue; religion; Christianity; Judaism; Christian ethics and Jewish ethics; prophetic eschatology; biblical law; the old Testament; The new Testament; ethical precepts; universal ethical principle; ethics of love; the principle of justice; ethics and mysticism; law; ritual; the meaning of life.

До середины прошлого столетия еврейско-христианский диалог^{1*} казался невозможным по двум причинам. Для христиан Иисус из Назарета, живший в начале I в. в Палестине, – это пришедший в мир Христос Спаситель, фундамент, на котором стоит христианство и без которого оно мгновенно рассыпается. Для большинства же евреев Иисус – никто, один из череды самозванцев (в лучшем случае – добросовестно заблуждавшихся), в разное время притязавших на роль Мессии. А кроме того, с момента возникновения христианства и вплоть до самого последнего времени христиане были убеждены, что теперь именно они являются «истинным Израилем», с которым Бог заключил новый союз; что Ветхий Завет – лишь предвосхищение Нового. Показательно, что даже Альберт Швейцер, серьезно исследовавший еврейские корни христианства, придерживался по сути того же мнения, хотя и выражал его другими словами. В своих лекциях «Христианство и мировые религии» (1922), отмечая, что в основе проповеди Иисуса лежало созданное Амосом и Исаией представление о Царстве Божием, он пишет: «Сравнивать христианство с религией Израиля более детально нет необходимости потому, что христианство переняло наиболее важные идеи этой религии и развило их дальше» (7, с. 197).

С тех пор, однако, кое-что изменилось. Трагедия Холокоста заставила многих христиан задуматься: отрицая религиозную ценность раввинистического иудаизма, не внесло ли тем самым и христианство свой вклад в разжигание ненависти к евреям? А вера в безусловное превосходство христианства над иудаизмом была поколеблена историческими исследованиями. Эти исследования показали, что адресованные священникам, законоучителям и фарисеям упреки Иисуса (пусть и справедливые) и полемические высказывания Павла о законе не могут служить объективной характеристикой иудаизма (даже иуда-

изма того времени, еще окончательно не сформировавшегося); что основанные на новозаветной полемике представления об иудаизме как о казуистической религии, в которой праведность достигается формальным выполнением разветвленной системы предписаний, не соответствуют действительности.

Даже и таких небольших подвижек в отношении к иудаизму оказывается достаточно, чтобы увидеть ту область, в которой еврейско-христианский диалог не только возможен, но и может быть плодотворным. Это диалог христианской этики и еврейской этики. Здесь иудаизм и христианство стоят на общей почве: ведь и еврейский закон, и христианская любовь, внешне столь непохожие, – это разные версии одной и той же библейской этики, согласно которой Бог требует от человека, чтобы его жизнь строилась на началах справедливости и добра. Только христианская этика больше опирается на пророческую эсхатологию и представления о грядущем Царстве Божием, а еврейская – на библейское законодательство и многовековую традицию его устного комментирования, зафиксированную в Талмуде.

Чтобы продемонстрировать возможности такого диалога, сопоставим позиции двух выдающихся этических мыслителей прошедшего столетия: со стороны христианства – Альберта Швейцера, со стороны иудаизма – Эмманюэля Левинаса. Эти имена выбраны не потому, что они хорошо представляют соответствующие традиции. Напротив, каждый из них находится скорее на краю спектра современных христианских и, соответственно, еврейских богословских позиций. Швейцер, отрицающий догматическую христологию, с общепринятой точки зрения – крайний либерал. Левинас же, утверждающий, что только Талмуд и комментарии к нему дают интерпретацию Библии во всей ее полноте (с чем не согласны многие еврейские богословы, философы и политики), – традиционалист. Но выбор конкретных имен, во-первых, делает задачу сопоставления обозримой (ведь ни у христиан, ни у евреев нет общепринятых определений «христианской этики» и «еврейской этики», спектр мнений по поводу содержания этих понятий крайне широк). Во-вторых, общие взгляды Швейцера и Левинаса на религию и этику достаточно близки. Оба они убеждены, что в каждую новую эпоху религия может и должна заново продумываться, чтобы включить в себя новый опыт; и что именно в этике по-настоящему проявляется духовность религии. Благодаря этой близости общих ус-

тановок можно надеяться, что различия этических взглядов Швейцера и Левинаса проистекают именно из различий между христианством и иудаизмом, а не являются следствием случайных личных предпочтений.

Результаты исторических исследований

Тем не менее определенные сомнения все же остаются: стоит ли в наш век науки опираться на мнения – пусть даже на мнения столь уважаемых людей, как Швейцер и Левинас? В конце концов, у нас есть тексты еврейской Библии (Ветхого Завета), Талмуда, Нового Завета. Не лучше ли провести их объективное сравнение? И не может быть, чтобы именно нам впервые пришла в голову столь оригинальная мысль. Наверное, все это уже сделано? Действительно, что-что, а древние тексты изучены за последние 100–150 лет вдоль и поперек, с применением богатого арсенала научных методов. И если очень кратко подытожить результаты этих исследований, то они сводятся к следующему.

1. В Ветхом Завете и в Талмуде заповеди, которые можно определить как этические (в современном понимании этого слова), формально никак не выделяются среди остальных заповедей еврейского закона, которые составляют подавляющее большинство и касаются либо соблюдения ритуала, либо правовых вопросов. Все заповеди одинаково важны, так как даны Богом.

Тем не менее библейский образец нравственного поведения вырисовывается вполне ясно. Праведником считается тот, кто не делает другим того, чего не хочет, чтобы делали ему; помогает социально не защищенным (вдове, сироте, бедняку, страннику); всегда поступает по справедливости.

2. Заповеди Нового Завета в подавляющем большинстве чисто этические. Но и они имеют свой контекст: мессиансское сознание Иисуса, убежденного, что Бог уполномочил его говорить и действовать от своего имени, что последние времена уже настали и Царство Божие – при дверях. Эта убежденность особенно сильно проявляется в так называемых антитезах Нагорной проповеди, построенных по схеме: вы слышали, что было сказано... – а я говорю вам... (Мф 5, 21–48). Здесь Иисус противопоставляет свои слова словам Торы, либо отменяя их, либо повышая содержащиеся в них этические требования.

Но важно отметить следующее обстоятельство: Иисус открыто говорит о своих мессианских полномочиях только в наставлениях, обращенных к ученикам. В публичном провозвестии и в дискуссиях с противниками он пользуется иносказаниями. И высочайшие этические требования (которые по существу сводятся к тому, чтобы уже в этом мире, в то короткое время, которое еще осталось, жить по законам иного мира, Царства Божиего) предъявляются Иисусом только к ученикам (3, с. 226, 274–280).

3. Отвергал ли Иисус Галаху?^{2*} По мнению одного из авторитетнейших ученых-новозаветников И. Иеремиаса – да, и притом радикально. Об этом свидетельствуют нарушения им галахических предписаний, связанных с субботой, причем о недопустимости таких нарушений его специально предупреждали (Мк 2, 24), так что продолжение этой практики грозило ему смертью. По мнению же известного израильского ученого Д. Флуссера, – нет, так как действия Иисуса и его учеников (несоблюдение ритуального омовения рук перед едой, исцеление больных и срывание колосьев в субботу) на самом деле не выходили за рамки допускаемого законом. Однако аргументы, которыми Иисус обосновывает свои поступки (что галахические предписания входят в противоречие с заповедью любви; что это установления не божеские, а человеческие; что суббота создана для человека, а не человек для субботы; что именно он вправе принимать решения о том, как соблюдать заповедь, и т.п.), показывают, что он не одобрял галахические предписания и намеренно вел себя так, чтобы иметь повод высказать свое неодобрение. Так что прав в этом споре, видимо, все-таки Иеремиас (3, с. 231, 232).

Здесь возникает ряд вопросов. Можно ли сопоставлять этические заповеди Ветхого и Нового Заветов, отвлекаясь от соответствующих контекстов? Не потеряем ли мы при этом чего-то весьма важного, относящегося к самым основам этики, к ее побудительным мотивам? Далее, правомерно ли противопоставлять этические высказывания Иисуса всему корпусу этических изречений Ветхого Завета и Талмуда? В конце концов и там, и там можно найти близкие по духу изречения, мало чем уступающие изречениям Иисуса также и по высоте этических требований. Или все-таки позиция Иисуса заявлена с такой определенностью и силой, что ее действительно можно противопоста-

вить преобладающей в Ветхом Завете и в Талмуде этической позиции? И как тогда определить эту преобладающую позицию?

Эти вопросы порождаются результатами исторических (научных) исследований, но ответы в этих результатах не содержатся. Исследования древних текстов при всей их важности дают в сущности лишь сырой материал, нуждающийся в дальнейшем осмыслении. Поэтому и наше намерение обратиться к современной христианской и еврейской этической мысли вполне оправданно.

Универсальный этический принцип и его обоснование

И Швейцер, и Левинас не довольствуются традиционным представлением этики в священных текстах в виде множества заповедей. Каждый из них стремится выразить ее сущность в форме некоего общего принципа.

Стремление кратко выразить сущность нравственного присутствует и в древних текстах. Можно вспомнить хотя бы знаменитые слова Гиллеля: «Ненавистного тебе не делай ближнему, – в этом вся Тора, остальное лишь истолкование» (10, с. 20). Сюда же относится и ответ Иисуса на просьбу книжника назвать первую заповедь (Мк 12, 28–34). Но современные мыслители подходят к делу более основательно. Они понимают, что побудительные мотивы, заставляющие человека следовать этическим требованиям, нерациональны. Но одной только ссылки на божественное установление в наше время уже недостаточно. Как говорит Левинас, сегодня такие ссылки относят к разряду эмоций или субъективных мнений. «Ничто не внушает к себе действительного уважения… если не отмечено печатью интеллекта» (5, с. 553). Иными словами, каковы бы ни были нравственные побуждения, им обязательно должна сопутствовать уверенность в том, что нравственные требования не случайны, что к ним с необходимостью приводит по-настоящему глубокое размышление.

Швейцер останавливается на этом вопросе более подробно. Конечно, религиозная этика апеллирует к сверхъестественному авторитету. Но это скорее формальная сторона дела. Человек готов повиноваться только таким этическим требованиям, которые находят отклик в его сердце. По мнению Швейцера, этическое мышление как таковое – будь оно религиозное или философское – всегда было нацелено на

поиск универсального этического принципа, содержащего наиболее полное определение добра. Такой принцип «должен быть чем-то поразительно элементарным и сокровенным, что, захватив однажды человека, уже не оставляет его... не позволяет вытеснить себя из сознания и вечно провоцирует на полемику с действительностью» (8, с. 105). Вопрос о существовании такого универсального определения добра остается открытым. Во всяком случае, все, что предлагалось до сих пор, носило частный характер. Но поиск не должен прекращаться, иначе общий нравственный уровень человечества понижается.

Каков же, в таком случае, характер этической мысли? Можно ли назвать ее научной? Швейцер категорически отвергает такую возможность. «О том, что хорошо и что дурно, о побудительных мотивах, в которых мы черпаем силу делать одно и избегать другого, никто не может говорить с себе подобными языком ученого» (8, с. 102). Но и философская мысль не может похвастаться особыми успехами. Анализируя этическое содержание мировых религий и философских систем, Швейцер обнаруживает странную закономерность: чем безупречнее выглядит религия или философия с точки зрения логики, тем меньше в ней этики. Поэтому религиозная мысль по большей части оказывается ближе к цели, чем философская. «Там, где религиозные мыслители-моралисты могучим словом проникают до чистых вод подземных глубин, философская этика зачастую роет только ямку, в которой образуется всего лишь лужа» (8, с. 105).

Этический принцип, который Швейцер предлагает в качестве универсального, – это *принцип благоговения перед жизнью*. Добро есть то, что служит сохранению и развитию жизни, зло – то, что уничтожает жизнь или препятствует ей. Он обосновывает этот принцип, отталкиваясь от известного положения Декарта «я мыслю, следовательно существую» как от абстракции (поскольку мыслить – значит мыслить о чем-то). Швейцер утверждает, что первичной мыслью является осознание себя живым существом: «Я есть жизнь, которая хочет жить, среди жизни, которая хочет жить» (7, с. 125). Отсюда возникает представление о моей воле к жизни как о части таинственной бесконечной воли к жизни, которая наполняет мир. Но эта воля раздвоена. Одни живые существа выживают за счет других, неся им смерть и страдания. Назначение человека, в котором воля к жизни впервые осознает себя, – всеми силами стремиться к преодолению этого раздвоения.

Чтобы оказать помощь другой жизни и поддержать ее, он будет делать все, что в его силах, даже если не знает, могут ли его усилия хоть что-то изменить в мировом масштабе. Очевидна связь этого подхода к этике с библейским представлением о Царстве Божием, в котором волк будет жить рядом с ягненком, а младенец, не подвергаясь опасности, играть перед норой гадюки (Ис 11, 6–9). Только упор здесь делается не на описание будущего, а на его реализацию в этом мире, пусть лишь частичную.

Свой принцип благоговения перед жизнью Швейцер прямо связывает с христианской этикой. «Этика благоговения перед жизнью – это этика любви, расширенной до всемирных пределов. Это этика Иисуса, признанная теперь в качестве закономерного итога мышления» (7, с. 179).

У Швейцера есть и другое обоснование принципа благоговения перед жизнью – эволюционно-историческое. У дикаря были обязанности только по отношению к ближайшим родственникам, ко всем остальным живым существам он относился как к вещам. У Платона и Аристотеля сфера этики охватывала уже всех сограждан, у поздних стоиков – все человечество. В христианстве (начиная с Франциска Ассизского) она начала распространяться на все живые существа.

Можно ли считать это двоякое обоснование философским? Разве что по форме. Ведь Швейцер опирается на чисто интуитивное понятие жизни, не пытаясь уточнить его содержание и вписать в общую структуру бытия. Он и сам считает необходимым указать, что его подход к обоснованию этики не соответствует стандартам современной философской мысли, и определяет его как «элементарное мышление». Такое мышление, во-первых, берет за отправную точку не какую-то новую и оригинальную идею, а мысли, возникающие рано или поздно у каждого человека; во-вторых, не подменяет эти мысли совершенно иными (которые могут быть в лучшем случае лишь внешне усвоены, но не пережиты внутренне), а лишь развивает и углубляет их.

Согласно Левинасу, универсальный этический принцип – это принцип справедливости, понимаемой следующим образом: справедливое отношение к другому человеку (или просто к Другому, с большой буквы) заключается в том, что я чувствую себя в моральном долгу перед ним и потому бесконечно более требователен к самому себе, чем к нему.

Обоснование этого принципа у Левинаса никак не назовешь «элементарным». Левинас – философ, прошедший школу Гуссерля. Его моральная философия – это особая «*этическая онтология*», по поводу которой он вступает в философский спор не с кем-нибудь, а с самим Хайдеггером! Удалось ли ему тем самым опровергнуть скептическое отношение Швейцера к возможностям философии в деле обоснования этики?

По Хайдеггеру, сущность человека заключена в его способности видеть различие между тем, что существует, и существованием как таковым (бытием). Такая способность означает, что у человека есть *трансцендентальное измерение*, которое позволяет ему выходить за пределы всего существующего в открывающееся ему и одновременно ускользающее, не поддающееся определению бытие. По Левинасу же, трансцендентальное измерение человека обнаруживается не в его взаимодействии с безликом бытием, а в общении с Другим. Это общение предшествует всякой мысли о бытии. Поэтому этика должна предшествовать онтологии.

Одно из главных положений Левинаса – утверждение о радикальной инаковости Другого. Для Я и Другого не существует никакого объемлющего их единства, их нельзя подвести под какое-либо родовое понятие. Именно эта радикальная инаковость влечет меня к Другому в метафизическом плане, и она же пробуждает во мне нравственное сознание. Но почему так трудно воспринимается эта мысль? Мы скорее готовы согласиться с героиней романа Светланы Шенбрунн (писательницы, живущей в Израиле, но воспитанной на русской литературе), которая находит среди других людей наших двойников. Обращаясь мысленно к Достоевскому в трудную минуту своей жизни, она говорит: «Знаете, сегодня целое учение выстроилось – про Другого. «Безнравственность есть сдвиг внимания от Другого к себе». Узнаете?» И далее, вспоминая сцену из «Двойника», в которой «другой господин Голядкин» нахалько поедает расстегай за счет настоящего господина Голядкина, она продолжает: «Но где же тут другой? Где сдвиг и где безнравственность? В сущности, совершенно такой же салатый, только слегка вывернутый наизнанку, рукавами наружу, милый и трогательный, любезный нам господин Голядкин» (9, с. 96).

Некоторый свет на эту трудность понимания Левинаса проливает Жак Деррида. В своем эссе «Насилие и метафизика» (1, 2) (положив-

шем начало мировой известности Левинаса) он утверждает, что Левинас, используя философскую терминологию, на самом деле выходит за рамки традиционного философского дискурса. Потому что в самой сущности греческой философии (а другой у нас нет, философствовать – значит философствовать по-гречески) заложено стремление свести все к единому первоначалу, и категория этического подчинена этому первоначалу как некой более высокой инстанции. Переворачивая это отношение (т.е. отводя этике роль первофилософии) и стремясь освободиться от господства Единого (которое у Левинаса принимает образ тотальности – философской основы и оправдания всякого угнетения), Левинас вступает в дискуссию с греческим (читай – с европейским) образом мыслей как таковым. Причем дискуссия ведется на таком уровне, «что эллины – и в первую очередь те два эллина, какими все еще являются Гуссерль и Хайдеггер, – оказываются вынужденными отвечать» (1, 2). Получается, что в ходе обоснования универсального этического принципа еврейско-христианский диалог перерастает в еврейско-греческий.

Итак, обосновывая свои этические принципы, и Швейцер, и Левинас уходят от традиционной философии, хотя и по-разному. Швейцер отказывается от философского мышления в пользу *интуитивного* («элементарного»), Левинас взрывает философию *изнутри*. Не объясняется ли этот выбор разных путей отчасти и тем, что результаты, которые они стремились получить, были изначально разными?

Место этики в религии. Этика и мистика

В христианской литературе очень популярна следующая метафора, описывающая место этики в религии. Люди – точки окружности, в центре которой Бог. Приближаясь – каждый по отдельности – к Богу, они тем самым уменьшают радиус окружности и в результате сближаются между собой. Если воспользоваться той же метафорой для характеристики позиции Левинаса (а он утверждает, что эта позиция отражает самую суть иудаизма), то она будет выглядеть следующим образом. Первично – сближение людей. Только оно приводит к уменьшению длины окружности, следствием чего является уменьшение радиуса, т.е. приближение к Богу. Собственно говоря, первое – это и есть мера второго.

В иудаизме человек вступает в отношение к Богу только через отношение к другим и вместе с другими. Поэтому этика здесь первична и занимает главное место. Вот как формулирует это Левинас: «Этика – не неизбежное следствие видения Бога: она есть само это видение. Этика – это оптика. Все, что я знаю о Боге, все, что я могу услышать от Него и разумно высказать Ему, должно найти этическое выражение. В священном ковчеге, откуда Моисей слышит голос Бога, заключено не что иное, как таблицы закона. Доступное нам знание Бога, возвещаемое, согласно Маймониду, в форме отрицательных атрибутов, принимает положительный смысл из морали. «Бог милостив» означает: «Будьте милостивы, как Он». Атрибуты Бога даны не в индикативе, но в императиве... Знать Бога – значит знать, как надлежит поступать» (5, с. 335).

В христианстве этика – важный, но все же не основной элемент, поскольку она не является необходимой составной частью учения о спасении. И хотя Швейцер в вопросе о главенстве этики полностью согласен с Левинасом^{3*}, для христианства его позиция совершенно не типична, скорее даже маргинальна. Присущее его личности мощное этическое начало не позволяло ему смириться с вторичной ролью этики в христианстве. Но исторически сложилось так, что христианство, первоначально возникшее как новое еврейское мессианское движение, самостоятельной религией стало уже в греческом мире. Царство Божие, которого страстно ожидали первые поколения христиан, не наступило. Эсхатологические чаяния начали ослабевать, и эсхатологическое учение о спасении необходимо было переосмыслить. Оно и было переосмыслено – с использованием терминов и понятий греческой философии. Это потребовало больших интеллектуальных усилий, которые были направлены в первую очередь на проблему спасения и ее стержень – учение о богочеловечестве Христа.

Богословие иудаизма – это *нравственное богословие*. Позднейшие учения, содержащие мистические элементы, – каббала, хасидизм, по словам Левинаса, «получают права гражданства в еврейской душе только тогда, когда она полна талмудического знания. Талмудическая наука – развертывание этического порядка вплоть до спасения индивидуальной души» (5, с. 324). В христианстве же нравственное богословие – один из второстепенных разделов догматического богословия, сформировавшийся лишь в XVI в.

Но у нашей метафоры есть и второй аспект. В конце концов дело не в количественной оценке «удельного веса» этики в религии. Конечно же реальное место этики в христианстве намного больше ее формального места в богословии. Во все времена среди христиан были люди, для которых деятельное служение другим стало смыслом жизни, – такие как Швейцер, мать Мария, мать Тереза. Да и сам Левинас с глубокой благодарностью говорит о многих христианах, которые, рискуя жизнью, помогали евреям в годы нацизма.

Но есть и другой тип христианина: ориентированный на уход от мира, на экстатическое переживание своей причастности к бесконечному, на ощущение восторга от божественного присутствия. Швейцер не разделяет эти религиозные переживания, расценивая их как иллюзорные. Но саму мистику как переживание духовной связи с бесконечным он ни в коем случае не отрицает. Более того, благоговение перед жизнью он называет *этической мистикой*. Левинас же любую мистику активно не приемлет, считает ее вредной и опасной. Перед его глазами постоянно стоит пример Хайдеггера. Казалось бы, Хайдеггер преследует возведенную цель. Он призывает осознать ситуацию, в которой мы оказались, забыв о бытии и всеселко сосредоточившись на существующем: мы гордимся современной техникой и думаем, что распоряжаемся ею по своему усмотрению; на самом же деле мы ею порабощены и незаметно сами стали шестерenkами гигантского организационно-технического механизма. Что же плохого в этом, как называет его Левинас, «изысканном учении»? Плохо то, что Хайдеггер рассматривает человека как находящегося один на один с анонимным бытием, и потому его философия не содержит в себе *нравственного противоядия* против бесчеловечного отношения к другим людям. Поэтому и сам Хайдеггер в начале 30-х годов, пусть на короткое время, поддался националистическому угру, приняв его за начало духовного возрождения немецкого народа. С точки зрения Левинаса, не контролируемая разумом эмоциональная захваченность стихией божественного ничем не лучше хайдеггеровской захваченности бытием. Она лишает человека свободы и при определенных условиях может лишить его способности противостоять атмосфере вражды и ненависти.

Может показаться, что речь идет о каких-то второстепенных нюансах. На самом же деле разное отношение Швейцера и Левинаса к

мистике отражает различие в характере религиозности христианства и иудаизма, которое в полной мере проявилось и в соответствующих этических принципах. Перед чем благоговеет Швейцер? Перед *жизнью* как единым и высшим по отношению к человеку началом. Оно выше человека и как недоступная ему тайна, и как бесконечное по отношению к конечному. Движущая сила этики – переживание своей связи с высшим, притяжение высшего. Она и направлена к высшему (в нашей геометрической метафоре – к центру). Левинас тоже не отрицает *высшего начала*. Бог есть, но он не есть нечто объемлющее всех людей. Мы знаем его только как источник закона. Личной связи с ним у человека нет. «Ерейский Бог никогда не терпел подобных встреч с глазу на глаз. Он всегда был Богом людских множеств» (5, с. 534). Движущая сила этики направлена по горизонтали (в нашей метафоре – по линии окружности), т.е. прямо от человека к человеку. Поэтому и задача разумного (т.е. не использующего представление о Боге) обоснования этики у Левинаса намного сложнее, чем у Швейцера. Ему надо было показать, что этическое отношение к другому человеку порождается самой *структурой человеческого бытия*.

Этика и смысл жизни

В традиционном религиозном сознании вопрос о смысле нравственности, о том, зачем она, не возникает. Исполнение воли Бога, а значит, и *нравственных заповедей* – цель жизни человека, его назначение. Но если одной только ссылки на Бога нам недостаточно и становится задача определения добра и его разумного обоснования, естественно, появляется и вопрос о *цели нравственного поведения*.

Швейцер видит эту цель прежде всего в том, что в нравственном поведении человек обретает *смысл жизни*. Проблема смысла жизни возникает из-за того, что человек – конечное и несвободное существо, зависящее от неподвластного ему хода мировых событий. Она решается, если человек освобождается внутренне и устанавливает духовную связь с бесконечным бытием. Он достигает этого благодаря тому, что не живет для себя одного, а чувствует себя одним целым со всей жизнью, которая находится в сфере его влияния, и через нее ощущает связь с бесконечной *волей к жизни*. Благоговение перед жизнью – это

этическая мистика, в которой связь с бесконечным достигается этическим действием^{4*}.

Нравственный прогресс есть результат нравственных усилий отдельных личностей. Общество, государство ему скорее препятствуют. Источником этических конфликтов между человеком и обществом является *надличная ответственность*. Отвечая не только за себя, но и за дело, человек вынужден поступать вразрез со своей моралью. Но это не может служить для него оправданием, даже если он действует не из эгоистических побуждений. «В каждом отдельном случае мы боремся за то, чтобы... сохранить максимум гуманности. В сомнительных случаях мы решаемся поступить скорее в интересах гуманности, чем в интересах преследуемой цели» (8, с. 227). Этику Иисуса Швейцер называет абсолютной именно потому, что она не принимает в расчет соображения общественной целесообразности. «Иисус... говорит нам, что мы должны всегда прощать, что мы не должны ни бороться за свои права, ни сопротивляться злу. Его не интересует... возможен ли такой закон в человеческом обществе. Он ведет нас выше всех соображений целесообразности – к внутренней необходимости исполнения воли Бога» (7, с. 195).

Таким образом, Швейцер ищет смысл нравственного поведения не в результатах, к которым оно может привести (хотя он, безусловно, надеется, что усилиями нравственных личностей человечество преодолеет чрезвычайно опасный современный кризис мысли и морали), а в сфере духовной жизни нравственной личности. Этой жизни – диалектике самоотречения и самоутверждения, смирения перед неумолимым ходом мировых событий (которому невозможно приписать какую-либо нравственную цель) и внутреннего освобождения от его власти, пессимизма знания и оптимизма надежды – Швейцер посвящает немало замечательных страниц.

Левинас, в отличие от Швейцера, не уделяет особого внимания внутренним переживаниям, связанным с исполнением закона. Конечно же закон исполняется не механически и не формально. Поступая справедливо по отношению к Другому, человек испытывает внутреннее удовлетворение. Кроме того, здесь, как и в этике Швейцера, тоже возможны внутренние коллизии. У Швейцера нравственный человек все время стоит перед проблемой: чем он может пожертвовать ради другой жизни, а что вправе оставить себе. С исполнением закона то же

самое. Закон, к примеру, предписывает помогать нуждающемуся, но каждый сам решает, кого считать нуждающимся и какую помочь он может оказать. Просто эти моменты никак не акцентируются. Левинас, например, о них вообще не упоминает.

Ключевое для Левинаса слово «справедливость» кажется более приземленным, чем слова «благовение» и «любовь». Он сам подчеркивает это. «Иудаизм предпочитает термин *справедливость* другим словам, более взывающим к эмоциям» (5, с. 336). *Исполнение закона* не считается особенно трудным делом и не требует, как у Швейцера, постоянной «полемики с действительностью». Но оно требует дисциплины, которая, согласно Левинасу, поддерживается *соблюдением ритуала*. «Ритуальный закон иудаизма устанавливает суровую дисциплину, ориентированную на справедливость. Только тот способен разглядеть лицо другого, кто сумел подчинить суровому правилу собственное естество» (там же). В качестве одного из доводов в пользу именно дисциплинирующей функции ритуала Левинас указывает, что еврейские ритуальные действия, в отличие от христианских, не являются таинствами. «Ритуальному жесту не приписывается никакой внутренней силы. Но без него душа не смогла бы подняться к Богу» (там же).

Социальные аспекты этики интересуют Левинаса гораздо больше, чем Швейцера. Если Швейцер смотрит на общество как на инертную массу, с трудом приводимую в движение нравственными усилиями отдельных людей, то Левинас видит и другую сторону дела: общество может стать средством реального осуществления нравственности. Это та среда, в которой «праведность не останется стремлением индивидуальной набожности, но будет достаточно сильна, чтобы распространиться на всех и осуществиться» (5, с. 339).

Слово «справедливость» имеет еще один аспект, о котором Левинас постоянно напоминает. Если мое отношение к ближнему и можно охарактеризовать как любовь или милосердие, то этих понятий недостаточно, когда один из моих близких совершает насилие над другим. Я должен быть милосердным и к тому и к другому, но когда речь заходит о преступлении и наказании, я должен сравнивать и оценивать. Отсюда следует важный вывод, что «между справедливостью и милосердием нет отношения *меньшего* к *большему*, что в общей экономии бытия они обозначают разные направления» (5, с. 451). Проблема пре-

ступления и наказания – это еще один тест, на котором выявляются различия между этикой Швейцера и этикой Левинаса. Поэтому остановимся на ней немного подробнее.

«Око за око, зуб за зуб». Как хорошо, что этот жестокий древний обычай отменен христианством! Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что именно этот, хотя и несколько видоизмененный, *принцип талиона* (возмездия, адекватного совершенному преступлению) лежит в основе современной практики наказания в цивилизованных христианских странах. Насилие всегда порождало ответное насилие (со стороны потерпевшего или его клана). Чтобы остановить этот лавинообразный рост насилия, государство берет функцию талиона на себя. История и логика этого процесса прекрасно изложены в статье Эриха Соловьёва (6). В деспотических государствах средневековой Европы талион понимался буквально: преступники подвергались телеснымувечьям, непосредственно связанным с тем вредом, который они причинили своим жертвам. Лишь к концу XVIII в. передовая общественная мысль приходит к выводу, что телесное мучительство не является адекватной реализацией идеи справедливости; «что око, хладнокровно выколотое в застенке, – это куда чудовищнее, чем око, выбитое в драке» (6, с. 135); что единственная надежная мера при соотнесении тяжести наказания с тяжестью преступления – срок, на который преступника лишают свободы.

Левинас не преминул бы добавить, что результат, к которому Европа пришла ценой долгого и мучительного опыта, был за полторы тысячи лет до этого известен мудрецам Талмуда. Ссылаясь на то, что в библейском тексте *правила талиона* чередуются с установлением денежных компенсаций, они в своих комментариях утверждали, что око за око – этоfigуральное выражение, означающее соответствующий нанесенному ущербу денежный штраф^{5*}.

Но нас здесь больше интересует не историческая, а моральная сторона дела. Обосновывая тезис, что суть наказания заключается именно в акте возмездия, Соловьёв мимоходом замечает: «Можно спорить о том, является ли возмездие моральным актом». Но ни для Швейцера, ни для Левинаса предмета для спора здесь нет.

Можно не сомневаться, что Швейцер ответил бы на этот вопрос отрицательно. Все присущие возмездию и перечисляемые Соловьёвым признаки морального акта (возмездие бескорыстно, неутилитар-

но, свободно от прагматического субъективизма) ничего не значит по сравнению с главным и единственным критерием: возмездие наносит ущерб жизни. Ведь жизнь преступника – это тоже жизнь, как бы низко мы ее ни оценивали^{6*}. Поэтому возмездие – зло, и его в лучшем случае можно зачислить по разряду общественной целесообразности.

Левинас столь же уверенно отвечает на этот вопрос положительно. Я могу простить любое причиненное мне зло, но прощение зла, причиненного другому человеку, аморально. Он приводит пример из Талмуда. Комментируя диалог между Богом и убившим своего брата Каином, учитель говорит: преступление против Бога подлежит божественному прощению, но преступление против человека не подлежит ведению Бога. «Никто, – развивает эту мысль Левинас, – даже Бог, не в силах стать на место жертвы. Мир, в котором прощение всесильно, перестает быть человеческим» (5, с. 338).

Очевидно, что для Левинаса социальный аспект нравственности важнее личностного. Однако цель нравственности выходит за рамки социального и лежит в сфере религиозного. Пути иудаизма к Богу «проходят по другим местам, нежели пути христианства» (5, с. 331). Путь христианства ведет *через историю*, в ходе которой христианская истина воздействует на мир и которая должна окончиться вторым пришествием Христа и возвращением мира к Богу. Но в этом непрерывно меняющемся мире должно присутствовать вечное неизменное начало. Это начало воплощено в постоянстве закона, исполняя который еврейский народ проходит *сквозь историю*, не подчиняясь ей^{7*} (5, с. 487–488). Следовательно, нравственное поведение есть осуществление еврейским народом своей религиозной миссии. Понимая, что ко всякому партикуляризму (т.е. вере какого-либо народа в то, что Бог предназначил ему особую роль) в наше время относятся с подозрением, Левинас поясняет, что этот партикуляризм – особого рода: он не дает евреям никаких дополнительных прав, только дополнительные обязанности. Мы видим, что и Левинас связывает этику *со смыслом жизни*, только этот смысл у него не «индивидуальный», как у Швейцера, а «коллективный».

* * *

Своему эссе о творчестве Левинаса Жак Деррида предпосыпает в качестве эпиграфа слова Мэтью Арнольда: «Иудейское и эллинское –

между этими двумя полюсами притяжения движется наш мир. В какой-то момент его сильнее влечет к одному из них, в другой момент – к другому; и ему следовало бы, хотя этого никогда не происходит, ровно и благополучно поддерживать между ними баланс».

Еврейско-христианский этический диалог можно рассматривать как часть еврейско-греческого диалога. Мы видели, что определения добра и зла у Швейцера и Левинаса различаются не только терминологически, но и по сути. Они по-разному представляют себе границы этики (Левинас, в отличие от Швейцера, ограничивает этику отношениями между людьми, зато включает в нее ритуал и право); по-разному понимают истоки нравственных побуждений; по-разному оценивают соотношение личностного и социального аспектов в этике; наконец, в некоторых случаях они приходят к диаметрально противоположным моральным оценкам. Сопоставляя этические принципы Швейцера и Левинаса, мы иногда позволяли себе обобщать и говорить о христианской и о еврейской этике. Вероятно, это неправильно. Христианство и иудаизм – огромные миры, в каждом из которых есть все. Поэтому для любого общего утверждения всегда найдется опровергающий пример. Можно говорить лишь о тенденциях. Но эти тенденции просматриваются довольно ясно, и даже приведенный выше их беглый анализ позволяет, на наш взгляд, сделать некоторые выводы.

1. Трудно себе представить, чтобы еврейско-христианский этический спор когда-либо разрешился в пользу одной из сторон. В каждом из подходов есть своя логика и свой смысл.

2. Теоретически можно допустить существование более общего определения добра, включающего определения Швейцера и Левинаса как частные случаи. Но это более общее определение нельзя получить простой контаминацией определений Швейцера и Левинаса. Баланс, о котором говорит Мэтью Арнольд, здесь едва ли возможен.

Ситуацию прекрасно характеризуют слова Левинаса, которыми мы и закончим статью: «Истина удостоверяется в иудейско-христианском диалоге. Он не ведет к окончательному выводу, а составляет как бы саму жизнь истины. Диалог живет самой своей открытостью, присутствием собеседника. Мы далеки от средневековых диспутов с их законченностью. Несмотря на свою незавершенность, диалог ценнее!» (5, с. 461).

Примечания

^{1*} Автор относит себя к христианской традиции, но надеется, что это никак не отразилось на содержании статьи (если не считать христианской транскрипции еврейских имен и некоторых разъяснений, которые евреям покажутся излишними).

^{2*} Устный закон, детализирующий и дополняющий письменный закон (Тору) и позднее зафиксированный в Талмуде. Во времена Иисуса религиозный авторитет Галахи если еще и не справлялся с авторитетом Торы, то был на пути к этому.

^{3*} Почти теми же словами он говорит о том, что попытки интеллектуального знания Бога, мистического приобщения к Ему высшему бытию не достигают цели, что подлинное знание Бога – это знание Его как этической воли. Разница только в том, что высшее выражение этой воли он видит не в Торе и комментариях к ней, а в словах Христа.

^{4*} Это не значит, что Швейцер ставит всеобщую или совокупную жизнь на место Бога. Его цель (как и Левинаса) другая: показать, что размыщление о нравственности и религиозное прозрение приводят к результатам, которые друг другу не противоречат.

^{5*} Конечно, они не могли предвидеть современный разгул преступности, да и наших тюрем тогда не существовало. Это едва ли не единственный случай, когда Левинас их поправляет. Заметив, что богатые без труда могут оплачивать выбитые глаза и зубы, он восклицает: «Да, око за око. И вся вечность, и все серебро мира не способны исцелить обиду, нанесенную человеку».

^{6*} Сохранение жизни других людей от будущих посягательств преступника – это другая мотивация наказания и другая этическая проблема.

^{7*} Из текста следует, что эта мысль принадлежит еврейскому философу Францу Розенцвейгу, с которым Левинас солидарен (хотя и признает, что она поставлена под вопрос с момента создания Государства Израиль).

Список литературы

1. *Деррида Ж. Насилие и метафизика: Эссе о творчестве Э. Левинаса*. Часть 1, 2 // *Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное* / Пер. с фр.; сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 367–403. – (Серия «Книга света»).
2. *Деррида Ж. Насилие и метафизика: Эссе о творчестве Э. Левинаса*. Часть 3 // *Левинас Э. Избранное. Трудная свобода* / Пер. с фр.; сост. С.Я. Левит. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 665–732. – (Серия «Книга света»).
3. *Иеремиас И. Богословие Нового Завета*. Ч. I. Провозвестие Иисуса / Пер. и предисловие А.Л. Чернявского. – М.: Восточная литература, 1999. – 367 с.
4. *Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное* / пер. с фр.; сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с. – (Серия «Книга света»).
5. *Левинас Э. Избранное. Трудная свобода* / Пер. с фр.; сост. С.Я. Левит. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с. – (Серия «Книга света»).

6. Соловьёв Э. Переосмысление талиона // Новый мир. – М., 2004. – № 1. – С. 123–143.
7. Швейцер А. Жизнь и мысли / Сост., пер. с нем., послесловие А.Л. Чернявского. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 672 с. – (Серия «Книга света»).
8. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Пер. с нем.; сост. и посл. А.А. Гусейнова. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
9. Шенбрунн С. Пилиюли счастья // Новый мир. – М., 2006. – № 4. – С. 50–84; Шенбрунн С. Пилиюли счастья. – М.: Текст, 2010. – 480 с. – (Серия «Проза еврейской жизни»).
10. Штейнзальц А. Мудрецы Талмуда. – М.: Изд-во Института изучения иудаизма в СНГ, 1996. – 176 с.

References

1. Derrida Zh. Nasilie i metafizika. Esse o tvorchestve E. Levinasa. Chast' 1, 2 // Levinas E. Izbrannoe. Total'nost' i beskonechnoe / Per. s fr.; sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 367–403. – (Серия «Kniga sveta»).
2. Derrida Zh. Nasilie i metafizika. Esse o tvorchestve E. Levinasa. Chast' 3 // Levinas E. Izbrannoe. Trudnaya svoboda / Per. s fr.; sost. S. Ya. Levit. – M.: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2004. – S. 665–732. – (Серия «Kniga sveta»).
3. Ieremias I. Bogoslovie Novogo Zaveta. Ch. I. Provozvestie Iisusa / Per. i predislovie A.L. Chernyavskogo. – M.: Vostochnaya literatura, 1999. – 367 s.
4. Levinas E. Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe / Per. s fr.; sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – 416 s. – (Серия «Kniga sveta»).
5. Levinas E. Izbrannoe. Trudnaya svoboda / per. s fr.; sost. S. Ya. Levit. – M.: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2004. – 752 s. – (Серия «Kniga sveta»).
6. Solov'ev E. Pereosmyslenie taliona // Novyyj mir. – M., 2004. – № 1. – S. 123–143.
7. Schweitzer A. Zhizn' i mysli / Sost., per. s nem., posleslovie A.L. Chernyavskogo. – 2-e izd. – M.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2018. – 672 s. – (Серия «Kniga sveta»).
8. Schweitzer A. Blagogovenie pered zhizn'yu / Per. s nem.; sost. i posl. A.A. Gusejnova. – M.: Progress, 1992. – 576 s.
9. Shenbrunn S. Pilyuli schast'ya // Novyyj mir. – M., 2006. – N 4. – S. 50–84; Shenbrunn S. Pilyuli schast'ya. – M.: Tekst. 2010. – 480 s. – (Серия «Проза еврейской жизни»).
10. Shtejnzał'c A. Mudrecy Talmuda. – M.: Izd-vo Institut izuchenija iudaizma v SNG, 1996. – 176 s.