

**СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ХОРУЖИЙ**  
1941 – 2020 гг.

**КРИЗИС КЛАССИЧЕСКОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИКИ  
В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ<sup>1</sup>**

DOI: 10.32691/2410-0935-2024-16-25



Начиная с их общего генезиса у Аристотеля, европейская этика и европейская антропология всегда были в теснейшей связи друг с другом. Однако характер этой связи со временем заметно менялся. Философия Стагирита развертывает обширный этический дискурс, поразительно проработанный и подробный; и эта этика Аристотеля составляет все главное содержание его антропологии. Подобное соотношение дискурсов возникает отнюдь не по простой прихоти автора. В ту эпоху для греческого разума

еще было в значительной мере неведомо, что представляет собой человеческая личность, взятая сама по себе, *an sich*; но зато, напротив, было прочно известно почти все о том, как эта личность может и должна действовать в мире, который окружал и определял ее, – мире греческого полиса с его правилами и проблемами. Иными словами, существовала лишь весьма скудная база собственно антропологических данных и достаточно богатая база данных для этики. И в силу этого было неизбежностью, что в истоках европейской мысли антропология конституировалась на основе этики, с ее помощью и, в известном смысле, как производный от нее дискурс.

С тех пор минули тысячелетия, вобравшие в себя всю историю этой мысли; сегодня европейский разум склонен считать, что он находится уже на поздних, заключительных этапах своего пути. В эту эпоху он оказался в ситуации, отчасти напоминающей ситуацию в истоке: сфера научных дискурсов (по крайней мере, в гуманитарном знании) и культурных практик должна быть конституирована заново, поскольку вся общая структура этой сферы (дефиниции, взаимные отношения, границы дисциплинарных дискурсов, культурных и художественных практик, и т. д.) равно как отдельные базовые структуры и практики, пребывают в глубоком кризисе. Те области, где кризис является наиболее острым и где поэтому налицо насущная нужда в новых принципах, включают как этику, так и антропологию. Однако в другом аспекте сегодняшняя ситуация прямо противоположна источной. Сегодня европейский разум имеет в своем распоряжении феноменально обширную базу антропологических данных; однако при этом стало в огромной мере неведомо, как

<sup>1</sup> Доклад на I Международном конгрессе «Этика и политика». Ираклион (Крит), май 2006 г.

человеческая личность может и должна действовать и есть ли вообще какие-либо прочные вехи, устои в этических измерениях ее мира.

Как вытекает отсюда, противоположной должна стать и стратегия разума. Антропология выступает на первый план. Следует разглядеть, что такое человеческое существо наших дней, каковы его черты и границы, – иными словами, сформулировать антропологическую модель, адекватную наличной антропологической ситуации; чтобы затем выяснить, какого рода этика соответствует данной модели, данному существу. Если в Аристотелевых истоках развертывание дискурса и эпистемы продвигалось от этики к антропологии, сегодня это развертывание должно двигаться противоположным образом: от антропологии к этике. В своем докладе я представлю один конкретный пример подобной стратегии. Мы опишем существо и ход развития кризиса классической этики, а также и классической антропологической модели; затем рассмотрим существующие либо возможные типы неклассической антропологии; и наконец, выбрав конкретный образец неклассической антропологии, отвечающий исихастской практике и реконструированный ранее в моих работах (см. [Хоружий 1998]), мы представим беглый набросок неклассической этики, имплицитной исихастской антропологией.

### **1. Кризис классической этики: фазы развития, причины и механизмы**

Воспринимая краткости ради популярный постмодернистский стиль, фазы кризиса (в существенном совпадающие с этапами постепенного ухода со сцены классической метафизики) можно представить в виде серии кончин или же изгнаний.

(А) Изгнание Платона: отбрасывание онтологии платонизма – онтологии Умопостигаемого Мира, который Ницше назвал «бутафорией иного бытия». Эта фаза была в основном завершена к концу XIX в. К этому времени заметное присутствие платонизирующей метафизики в европейской мысли почти ограничивалось русской религиозной философией (вскоре к ней присоединилась философия Уайтхеда); парадоксальная конституция этой философии соединяла архаические и авангардные элементы.

(В) Изгнание Декарта: отбрасывание Декартовой конструкции эпистемологического субъекта. В последние десятилетия пресловутая «смерть субъекта» обсуждалась самым активным образом, и мы не будем останавливаться на ней. Она в основном происходила в начале XX столетия, явившись результатом критического анализа сразу многих крупных мыслителей – Ницше, Бергсона, Гуссерля, Владимира Соловьева и др. Декартов субъект практически не пережил Первой мировой войны.

(С) Изгнание Канта: отбрасывание Кантова этического субъекта. Важно отметить, что эта «смерть этического субъекта» логически прямо связана со смертью эпистемологического субъекта и в значительной мере имплицитруется ею. Тем не менее она совершилась заметно позднее и притом по другим, независимым причинам. В отличие от первой смерти, ее главные причины не были теоретическими. Этический субъект скончался после длинной цепи массовых убийств, в итоге Второй мировой войны и опыта нацистского и советского тоталитаризма. Со всем основанием и совершенно корректно этот опыт

был истолкован как полное банкротство классической этики. Знаменитый вопрос: как возможна теология после Освенцима? – является этическим вопросом не менее, чем теологическим. В нем – окончательная, хотя и не вполне явная декларация смерти этического субъекта.

Сегодня все главные пружины и механизмы этого негативного процесса для нас ясны. Аргументы и факторы, которые шли вразрез с классической метафизикой (важную часть которой составляла классическая этика), носили как теоретический, так и практический характер; но и в том и в другом случае под ударом оказывались, в существенном, те же самые черты классического дискурса. Говоря обобщенно и упрощенно, дело было прежде всего в абстрактной, нормативной, субстанциалистской и эссенциалистской природе этого дискурса, а также в его эпистемологическом ядре — субъект-объектной парадигме познания. Как постепенно выявлялось, доказывалось, все понятия и положения, что выражали эти черты, были не более чем неоправданными постулатами и искусственными конструкциями, которые входили в противоречие с реальностью человеческого бытия и существования, практики. Можно сказать *grosso modo*, что смерть эпистемологического субъекта влекла отбрасывание всех субстанциалистских позиций, тогда как смерть этического субъекта вела в конечном итоге к необходимости отбрасывания всех эссенциалистских позиций, включая и такие фундаментальные принципы, как этическая норма (и все прочие нормы) и сущность человека. Лишившись своих классических и Аристотелианских оснований и находясь в поиске новых принципов и моделей, как в этике, так и в антропологии, – философия с необходимостью должна обратиться к неклассическому дискурсу.

## **2. Что такое неклассический дискурс?**

Разумеется, поиск альтернатив традиции классической метафизики имеет долгую историю в европейской мысли. Взглянув, однако, пристальнее, мы убеждаемся, что вплоть до недавнего времени плоды этой истории были не особенно богаты и разнообразны. Каждая философская эпоха имела своих бунтарей и еретиков, которые не желали принимать доминирующий способ философствования; однако в ретроспективе мы видим, что все, созданное ими, распадается на совсем небольшое число типовых разрядов. Было множество попыток философского выражения смутных идей или интуиций, идущих из смежных с философией сфер – из религиозного, мистического, психологического, романтического дискурса – но, как правило, такие попытки не достигали достаточно высокого эпистемологического и/или методологического уровня, достаточной понятийной культуры. Возникало множество иллюзорных альтернатив: нередко выделялся какой-либо концепт мнимо или подлинно неэссенциалистской природы (как то: воля, жизнь, символ, акт и т. д.), и на основе его как верховного принципа строилась система классического типа. Это означало, что, какова бы ни была его истинная природа, однако фактически он трактовался и выступал как эссенциалистская категория. В отдельных случаях подобные построения доставляли не иллюзорное, но все же неполное, несовершенное «преодоление метафизики», если использовать формулу Ницше. В числе таких половинчатых, недостаточно радикальных альтернатив мы найдем некоторые популярные философии минувшего века; самые значитель-

ные примеры их — экзистенциализм и диалогическая философия. Современный кризис, однако, настолько тотален, что и подобные учения также оказываются в его орбите. Мы же делаем вывод, что изнутри самой философии, в ее пределах, не возникло состоятельной альтернативы классическому дискурсу и классической традиции.

Имеется, впрочем, важное исключение, подтверждающее это правило. Постструктуралистская и постмодернистская философия последних десятилетий, полностью укорененная в западной мысли, вместе с тем разрывает с классическим дискурсом самым радикальным образом. Развивая до крайнего предела логику, заключенную в ницшевской декларации «смерти Бога», эта философия декларирует смерть всех основоположных начал и ценностей классического мировоззрения, включая в конечном итоге смерть истории и человека. Как и учение Ницше, она тоже отнюдь не ограничивается лишь декларациями, но развивает трактовку ключевых проблем с новых позиций, выдвигает новые оригинальные интерпретации психологических, социальных, исторических феноменов. Используя понятия психоанализа и принимая его резко анти-онтологическую установку, она также разрабатывает особый топологический дискурс, которым и заменяет онтологический дискурс предшествующей философии. Как видим, реальная альтернатива всему классическому мирозерцанию и способу философствования здесь налицо. И тем не менее это едва ли жизнеспособная и приемлемая альтернатива. Развитие постмодернистской мысли было питаемо и движимо преимущественно негативными стимулами и направлялось к преимущественно негативным целям; и когда подобная *via negationis* доводится до крайних пределов, она может завершиться лишь тупиком. Сегодня постструктуралистское мышление уже приближается к этой стадии; оно заметно уже утратило свой импульс и почти исчерпало свой потенциал.

Из всего сказанного следует, что для достижения успеха поиск философских (в частности, и этических) альтернатив должен захватывать некие новые пространства и черпать из неких новых источников и баз данных опыта, которые до сих пор оставались вне рабочего поля западной философии. В последние десятилетия эта точка зрения высказывалась многократно, и в качестве новых пространств указывались и служили обычно самые очевидные образцы иного видения и опыта, т.е. неевропейские традиции – буддистская, даосская, исламская...

Из нашего обсуждения, однако, ясно, что здесь существенна отнюдь не религиозная или этнокультурная, тем более не географическая новизна и инаковость: существенна природа дискурса, которая должна быть отлична от жесткого эссенциализма классической западной философии. Взглянув пристально, мы находим, что дискурс такой альтернативной природы действительно присутствует в восточных традициях; причем во всех случаях этот дискурс доставляют специфические антропологические, или мистико-аскетические, практики, образующие ядро каждой из этих традиций. Подобные практики культивируются в древних школах мистико-аскетического опыта и называются обычно духовными практиками или традициями (что не вполне адекватно, поскольку они все имеют не чисто духовную, а холистическую природу). Типичные их примеры – тибетский тантрический буддизм, даосизм, суфизм.

Они продуцируют богатый антропологический, психологический, мистический дискурс, природа и структура которого диаметрально противоположна дискурсу западной метафизики. Дискурс этот создается для практических целей и не содержит никаких абстрактных понятий, включая и столь основоположные для западного разума, как природа и сущность человека; но тем не менее в нем присутствует весьма полноценная антропология. В силу этого он представляет собой ценный ресурс для обновления европейского философского дискурса; но при этом необходимо учесть два существенных фактора.

Во-первых, различия между восточными и западными интеллектуальными традициями и способами мышления столь велики, что дискурс восточных (в особенности, дальневосточных) духовных традиций исключает не только абстрактные понятия, но и любые понятия и концепты в европейском смысле. Поэтому вся его богатейшая антропология, включающая и психологические, философские, мистико-богословские измерения, требует некой особой расшифровки. При близком контакте с восточными традициями западный разум убеждается, что все их базовые термины, такие как дхарма, парамита, нирвана, сатори и проч. и проч., не удастся истолковать или хотя бы перетолковать как понятия – и в итоге они оставляются обычно без перевода. Значения в этом дискурсе структурируются в комплексы, имеющие совершенно другую природу, другие свойства, а организация дискурса следует другой логике и другим правилам. Как следствие этого, во-первых, хотя чисто практическое содержание восточных традиций сегодня используется на Западе весьма широко и плодотворно, но в сфере философии смешение настолько разноприродных, радикально различных традиций имеет сомнительные перспективы. Во-вторых, все восточные традиции выражают такое видение мира и человека, которому всецело чужда фундаментальная христианская и западная идея личности, как человеческой, так равно и божественной. Принять их дискурс – значит, очевидно, принять и указанное видение (по крайней мере, в главных чертах) и, стало быть, отбросить весь европейский глубоко персоналистский способ мышления, отразившийся в сотнях идей, установок, институций, как христианских, так и вполне светских. Такие идеи, как личное бытие, личное общение, автономия личности, связаны прямо со структурами идентичности, так что и эти структуры должны будут претерпеть глубокие изменения. Безусловно, глубина сегодняшнего кризиса требует и достаточно глубоких перемен; и все же в подобной ситуации стоит подумать дважды.

А подумав дважды, мы вспомним, в частности, что в сфере духовных практик наличествует и такой феномен, для которого оба указанных фактора не имеют места. Это – исихастская традиция восточного христианства. Развитая в этой традиции мистико-аскетическая практика обладает всеми структурными и типологическими чертами, которые определяют духовную практику. Ее дискурс вырабатывался, главным образом, в Византии, и его отличия от классической западной метафизики достаточно кардинальны для того, чтобы он представлял реальную альтернативу последней. Но в то же время, как и в целом феномен христианства, он являет собою совместный плод эллинской и иудейской культур. Его изначальный язык – греческий, и он разделяет с классической западной традицией общий фундамент из базовых идей христианского мировоззрения и трудов греческих отцов Церкви. И благодаря этому, два дискурса не являются замкнутыми друг для друга.

### **3. От неклассической антропологии к неклассической этике: пример исихазма**

В 1351 г. Поместный Собор Греческой православной церкви в Константинополе завершил собой, пожалуй, важнейшую страницу в истории исихазма: так называемые исихастские споры, в которых принципы исихастской практики вначале резко критиковались и оспаривались, но в конечном итоге были признаны целиком соответствующими христианскому и церковному вероучению. Знаменитое догматическое определение (томос) этого собора точно характеризовало род отношения между тварным (человеческим) и нетварным (Божественным) горизонтами бытия: бытие тварное может достигать приобщения и соединения с энергиями Божественного Бытия, но не с Его сущностью. Данным положением одновременно определялся догматический и онтологический смысл исихастской практики, ядро которой заключалось в творении непрестанной молитвы: очевидно, что в аскетических трудах должно достигаться именно соединение двух разноприродных энергий, принадлежащих онтологически разделенным горизонтам бытия. Не менее существенной является отрицательная часть положения: коль скоро Божественная Сущность утверждалась как строго неприобщаемое, все антропологическое содержание практики сосредоточивалось на энергиях человека: их требовалось некоторым образом радикально трансформировать и привести к соединению с Божественными Энергиями. При этом, как говорил опыт практики, соединение, которое ограничивается исключительно энергиями и никоим образом не включает сущностей, обладает чрезвычайно специфическими свойствами. Такое соединение не может быть достигнуто однажды и навсегда, не может быть сделано стабильным и окончательным; а продвижение к нему не может носить строго поступательного и необратимого характера, оно способно на любой стадии оборваться. Именно таков тип процессов, наблюдаемых в явлениях религиозного и мистического опыта, и аскетическая литература дает обильные и обширные описания этой специфической, предельно неустойчивой и изменчивой динамики. В классическом тексте раннего исихазма IV-V вв., приписываемом св. Макарию Великому, мы читаем: «Как Бог свободен, так свободен и ты, и если захочешь погибнуть, никто тебе не противится и не возбраняет» [Макарий Египетский, преп. 1904: 152]. И точно та же неустойчивость свидетельствуется современными исихастами: «Пока человек живет, он всегда может пасть» [Василий (Кривошеин), архиеп. 1955: 145].

Как делается очевидным отсюда, исихазм развивает подход к феномену человека, в котором человеческая личность характеризуется ее энергиями, как определенное «энергийное образование». Он вырабатывает тонкую технику ауто-трансформации этого образования, направленной к его соединению с некоторой онтологически отличной энергией, и при этом полностью избегает употребления эссенциалистских понятий и парадигм. Иными словами, он доставляет всецело неклассическую энергийную антропологию. В отдельных своих частях она носит чисто практический характер, однако во многих темах, таких как действия и законы страстей, механизмы работы внимания и памяти, фокусирование интеллектуального зрения, она включает и углубленный анализ состояний и структур сознания. Сейчас, однако, нас больше инте-

ресует не сама исихастская антропология как таковая, а возможность приложения ее к этике: вывода из нее этических следствий.

Нет сомнений, что подобные следствия существуют. Как нетрудно увидеть, исихастская энергийная модель человека имплицитно определяет этический дискурс, главное отличие которого в том же, в чем и отличие самой модели: это – также энергийный и неэссенциалистский дискурс. Энергийная связь человека с Богом, составляющая конститутивный принцип исихастской антропологии, выступает также и как конститутивный принцип исихастской этики. В антропологии этот фундаментальный принцип устанавливает, что все человеческие действия и проявления наделяются смысловым содержанием от конститутивного отношения Человек — Бог; иначе говоря, они обретают свой смысл тогда, когда и в том, что каким-либо образом актуализуют это отношение. (Заметим при этом, что актуализация отношения к Богу может заключаться и в действиях разрушения, обрыва наличествовавшей связи с Ним!) Если же они утрачивают связь с данным отношением (что возможно всегда, в силу лишь энергийной и не эссенциальной природы последнего), то утрачивают и свой смысл, свою содержательную значимость для конституции человека. Для сферы этики принимается тот же фундаментальный принцип и та же логика: все человеческие действия и проявления наделяются этическим содержанием от конститутивного отношения, и если они не имеют с ним связи (будь то положительной или отрицательной, выражающейся в его разрушении), то являются этически бессодержательными, иррелевантными.

Рассмотрим пристальней конституцию этического содержания. Прежде всего, фундаментальный принцип должен быть переформулирован как принцип этический. Такая переформулировка вполне ясна: те проявления человека, которые активизируют, поддерживают, укрепляют конститутивное отношение его к Богу, по определению, являются благими, добрыми; те же, которые ослабляют и разрушают это отношение, являются, по определению, дурными, злыми (поэтому страсти заведомо дурны, они представляют главный энергийный локус зла). Но в силу того, что конститутивное отношение лишь энергийно, его присутствие или отсутствие, укрепление или повреждение суть опытные факты, и притом – факты личностной стихии, внутренней жизни, которые не подчиняются никаким абстрактным нормам и правилам и не могут быть дедуцированы из них. Отсюда — первое кардинальное отличие исихастской этики: это — опытная этика, во многом противоположная этике отвлеченной. Эта ее природа сказывается во множестве особенностей, из коих мы укажем сейчас лишь самые основные. Прежде всего, в такой этике нравственные суждения могут прилагаться, вообще говоря, лишь к феноменам, лежащим в сфере исихастского опыта. Иными словами, Этическое Пространство, или сфера валидности этических суждений, в данном случае совпадает с Пространством Исихастского Опыта. Последнее, конечно, гораздо уже, чем полное Антропологическое Пространство (пространство индивидуального и социального бытия), которое служило Этическим Пространством в классической европейской этике, и мы заключаем, что исихастская опытная этика не является универсальной общечеловеческой этикой. Это обстоятельство было замечено и рассмотрено (к сожалению, лишь совсем бегло) о. Иоанном Мейендорфом, который писал: «Византийская этика была весьма выражено “богословской этикой”... никогда не было сделано попытки построить “секулярную” этику для

“человека вообще”» [Meyendorff 1975: 226]. Несомненно, что для этической модели, такая узость – негативное свойство; но к этому надо сделать ряд оговорок.

Прежде всего надо подчеркнуть, что одна ключевая нравственная установка, установка христианской любви, выражаемая, в частности, в молитве, не ограничивается Этическим Пространством. И любовь, и молитва распространяются на все Антропологическое Пространство, и даже шире, на мир всего живого. Далее, универсальный характер этических моделей, систем этики, в большинстве случаев лишь декларируется без достаточных к тому оснований, а на поверку модель оказывается отнюдь не имеющей универсальной валидности. Во всех таких случаях в основе модели – некоторый абстрактный принцип, который объявляется универсальным, общечеловеческим, но в действительности не является таковым. Именно так, в частности, обстоит дело с классической этикой, основанной на кантовских конструкциях этического субъекта и этического закона: эти конструкции оказались совсем не универсальны и, в частности, заведомо не приложимы к антропологической реальности наших дней; для этой реальности базовый Кантов постулат, по которому человеческая природа предопределена и стремиться к Высшему Благу, – не более чем пустая фантазия. Вывод же тот, что в отношении универсальности, классическая этика имеет разве что относительное преимущество перед исихастской этикой. Наряду с этим надо учитывать, что Этическое Пространство исихастской этики, будучи суженным, базируется зато не на отвлеченных постулатах, а на почве опыта, подчиненного строгой методологии и герменевтике исихастского органона.

Наконец, ограничение Этического Пространства до Пространства Опыта (исихастского) отнюдь не является произвольным решением *ad hoc*; напротив, это есть следствие общей эпистемологической установки. Уточняя, можно сказать, что в исихастской традиции не только этические, но все и любые суждения допускаются, строго говоря, лишь в пределах Пространства Опыта и должны отсылать лишь к содержаниям этого пространства, ибо мир этой традиции, мир исихастского сознания, есть – как я подробно показываю в книге «К феноменологии аскезы» – не что иное, как мир-как-опыт. Опыт же понимается при этом как личный опыт подвижника-исихаста, пропущенный через корректирующие и истолковательные процедуры посредством коллективного, соборного опыта всей традиции – и тем интегрированный в мир-как-опыт. Здесь возникает прямая общность с феноменологической эпистемологией, в основе которой – концепция пережитого опыта (*das Erlebnis*). Параллель между исихастской и гуссерлианской эпистемологией, детально прослеженная в указанной книге, является глубокой и далеко идущей. Как общая характеристика исихастского видения и метода, эта феноменологичность переносится и в этическую сферу, и мы можем заключить: исихастская этика не является универсальной, потому что она является феноменологической.

Укажем для иллюстрации один пункт, где отчетливо выступает феноменологический характер этики исихазма: отношение к той реальности, что лежит за пределами исихастского мира-как-опыта. Вопреки тому, что раньше, а иногда и сейчас походя говорится об аскетической и монашеской этике, это отношение отнюдь не определяется осуждением, отталкиванием, проклятием.

Подобные реакции всегда были характерны для монашеского фанатизма, но никак не для аскетической традиции как таковой. На поверку эта традиция, в полном согласии с вышесказанным, просто рассматривает такую реальность как лежащую вне Этического Пространства – то бишь не подлежащую этическим суждениям. Как очевидно, это – классическая феноменологическая установка: заключение в скобки реальности, лежащей за пределами пережитого (субъектного) опыта, субъектной (однако не субъективной) перспективы. В исихазме эта эпистемологическая установка не предполагает полного безразличия: как свидетельствуют тексты традиции, встречая что-либо или кого-либо вне Этического Пространства, подвижник скажет: Я не знаю, что ты такое, и мне за тебя страшно. Можно считать это высказывание формулой исихастского эпохэ.

Рассмотрев границы Этического Пространства, нам следует затем войти в него, чтобы выяснить его внутреннюю организацию. Также и здесь все главные свойства определяются энергичным и опытным характером этического дискурса. Не существует норм и законов, которые управляли бы фундаментальным энергичным отношением Бог – Человек; и, соответственно, не существует этических законов и норм. Перед нами всецело неклассическая и антикантианская этика: *Pflicht, sittliche Gesetz* – ничего этого здесь нет. Слова из Макариева Корпуса, приведенные выше, – полярная противоположность Канту. Они говорят, что любой человек рискует в любой момент, независимо от всей предыдущей своей истории, оборвать связь свою с Богом и начать творить зло. В противоположность Кантовой этике, исихастская этика ясно видит, что в человеческой природе нет ничего, что исключало бы возможность Освенцима, хотя бы уж потому, что не существует и такой вещи, как «человеческая природа» (по крайней мере, в смысле сущности человека).

Мы начали с негативных свойств, свойств отсутствия тех или иных содержаний, но это вовсе не значит, что в исихастской этике недостает положительных содержаний. Фундаментальная связь Человек – Бог не управляема никакими законами и нормами, однако известно очень хорошо, на каких началах она основана: это начала любви и личного общения. Они доставляют достаточную и эффективную базу для вынесения этических суждений, однако они всегда прилагаются к конкретной опытной ситуации, и их принятие не превращает исихастскую этику в доктрину. Это этика принципиально не доктринального типа, она действует скорее как живой совет, житейское умудрение, наставление... Вопреки еще одному частому обвинению в адрес монашеской этики, она не является эгоистической или чисто индивидуалистической. Без сомнения, она прочно основана на принципе православного богословия, утверждающем прямой и личный характер связи Человек – Бог; и это значит, что она не может быть коллективистской или социоцентристской этикой. Но, будучи личной, эта связь в то же время включает в себя богатое интересубъективное содержание. Оно отражено, например, в популярном аскетическом афоризме: Если не любишь брата твоего, который перед тобой, как можешь любить Бога, Которого не видишь? Это интересубъективное или «соборное» содержание переходит и в исихастскую этику, и особенно важное место заняло оно в русском исихазме.

В своем отношении к принципам классической этики основные принципы этики исихастской более адекватно было бы называть не не-нормативны-

ми, но сверх-нормативными. Нет никакой нужды отрицать, что в известных пределах и границах этические нормы справедливы и необходимы, однако равно необходимо подчеркнуть, что в наиболее важных ситуациях никакие нормы не могут определить, как действует любовь Христова. Эта сверх-нормативная природа христианской любви с большою яркостью выступает в русском старчестве – одном из феноменов в истории русского исихазма, сформировавшемся в первые десятилетия XIX в. Русские старцы были искушенными исихастами, которые становились духовными советниками и наставниками для сотен и тысяч являвшихся к ним за помощью людей любого сословия и положения. Их деятельность была не проповедью, а сугубо личным общением, в котором они проявляли дар глубочайшего видения внутренней реальности другого человека. Силой этого дара, – который и был ничем иным, как даром сверх-нормативной и словно неисчерпаемой любви, – они обрели способность не только помочь другому в решении его проблем (какими бы они ни были), но и открыть другому возможность измениться, сделать для него близкими начала исихастского строя жизни.

Опыт русского старчества покуда еще очень мало изучен и понят. Хотя литература о старчестве обширна, а главный очаг его в знаменитой Оптиной Пустыни, вместе с деятельностью оптинских старцев, описан в целом множестве книг, однако почти вся эта литература – чисто описательного или благочестиво-назидательного характера<sup>2</sup>, тогда как философский, богословский, научный анализ явления остается зачаточным. Меж тем достаточно очевидно, что в этом выходе исихастской традиции навстречу окружающему обществу рождалась и некая новая форма самого исихастского опыта, в которой пространство этого опыта существенно расширялось. Это значит, что расширялось и Этическое Пространство; и быть может, в пределе оно могло бы достичь границ всего Антропологического Пространства? В свою очередь, это бы означало, что с развитием явлений, подобных русскому старчеству, исихастская этика могла бы развиться в универсальную и общечеловеческую этику, при этом сохраняя свою опытную, не-доктринальную природу. Такая перспектива заслуживает специального внимания: ибо поиск альтернативы старой классической этике – альтернативы, которая не была бы очередной абстрактной доктриной – одна из важнейших проблем сегодня.

### Литература

- Василий (Кривошеин) 1955 – *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Ангелы и бесы в духовной жизни // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего Экзархата. Оксфорд. 1955. Т 22. С. 132-157.
- Макарий 1904 – *Макарий Египетский*, преп. Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.
- Хоружий 1998 – *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Гуманитарная литература, 1998.
- Meyendorff 1975 – *Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. London: Mowbrays, 1975.

<sup>2</sup> Конечно, особняком стоит роман «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского с его глубоким прозрением в духовную суть явления.