

Силаева Кира Валерьевна

ПОНЯТИЕ "ДРУГОГО" КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ ЭТИКИ Э. ЛЕВИНАСА

В статье рассматриваются базовые принципы этической концепции Э. Левинаса (1905-1995). Взгляды французского мыслителя интерпретируются как синтез основных принципов философии экзистенциализма и религиозных идеалов, отправным пунктом для осуществления которого является понятие Другого. В связи с этим, статья включает в себя не только экспликацию содержания основных понятий этики Э. Левинаса, таких как Лицо, свобода, ответственность, Бесконечное, но и раскрывает проблему отношения к Другому как одну из принципиальных для экзистенциалистской традиции в европейской философии XX столетия.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2015/6-2/46.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2015. № 6 (56): в 2-х ч. Ч. II. С. 165-169. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2015/6-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

20. Сафонов Д. А. Крестьянское движение на Южном Урале. 1855-1922. Хроника и историография. Оренбург: Оренбургская губерния, 1999. 315 с.
21. Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДННАО). Ф. 7924. Оп. 1.
22. Шнейдер Д. М. Крестьянское движение в Башкирии накануне Великой Октябрьской социалистической революции (февраль-октябрь 1917 г.) // Ученые записки Башкирского университета. Уфа: Изд-во БГУ, 1957. Вып. 1. С. 35-76.
23. Южный Урал. 1917. 4 ноября.
24. Южный Урал. 1917. 17 декабря.
25. Южный Урал. 1917. 20 декабря.

“FULL ANARCHY ALONG WITH LIMITLESS POWER”: THE SOUTH URAL VILLAGE IN 1917

Safonov Dmitrii Anatol'evich, Doctor in History, Professor
Orenburg State Pedagogical University
d_safonov@mail.ru

The article attempts to analyze the state, in which the South Ural village found itself in a difficult period between the fall of the autocracy and the seizure of power by the Bolsheviks in the centre of the country. Two concurrent processes: the weakening and gradual disappearance of the local old power structures and the intensification of the views among the peasants about the complete disappearance of the authorities and laws, are observed.

Key words and phrases: village; traditional power structures; anarchy; lawfulness; law and order.

УДК 171

Философские науки

В статье рассматриваются базовые принципы этической концепции Э. Левинаса (1905-1995). Взгляды французского мыслителя интерпретируются как синтез основных принципов философии экзистенциализма и религиозных идеалов, отправным пунктом для осуществления которого является понятие Другого. В связи с этим, статья включает в себя не только экспликацию содержания основных понятий этики Э. Левинаса, таких как Лицо, свобода, ответственность, Бесконечное, но и раскрывает проблему отношения к Другому как одну из принципиальных для экзистенциалистской традиции в европейской философии XX столетия.

Ключевые слова и фразы: метафизическое желание; Лицо; свобода; Другой; ответственность; Бесконечное; экзистенция.

Силаева Кира Валерьевна

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет
информационных технологий, механики и оптики
s_kira_v@mail.ru

ПОНЯТИЕ «ДРУГОГО» КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ ЭТИКИ Э. ЛЕВИНАСА[©]

Экзистенциальная философия, являвшаяся долгое время в XX в. одним из наиболее влиятельных течений западной философской мысли, при всей своей фундаментальности и всеохватности не была представлена отдельными, специально ориентированными на этику работами. Данное утверждение в равной степени может быть отнесено к творчеству всех ведущих представителей этой философии, начиная с М. Хайдеггера и К. Ясперса, и заканчивая Ж.-П. Сартром и А. Камю. Это, однако, не означает, что собственно этическая проблематика отсутствовала в творчестве данных философов или же была обделена вниманием в их работах. Как раз наоборот, этические проблемы не просто исследовались в этих работах, но некоторые из них, такие как «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартра, «Тотальность и бесконечное», «Время и другой» Э. Левинаса, «Философия» К. Ясперса, «Быть и иметь» Г. Марселя оказались, можно сказать, в центре проблемного поля экзистенциализма, что в известном смысле делает эту философию «этикоцентричной». Данный вывод подтверждается и тем, что философы-экзистенциалисты ставили и решали этические проблемы исходя из понимания бытия человека и его экзистенции, поэтому способы и подходы к решению данной проблемы играли фундирующую роль в формировании их системы взглядов, которая в частности была направлена, как представляется, на поиск способа преодоления солипсизма Э. Гуссерля.

Среди проблем, на решение которых была нацелена этическая составляющая философии экзистенциализма следует особо выделить проблему Другого. Основные представители экзистенциалистской философии различно подходили к решению данной проблемы. Так, например, в своей фундаментальной онтологии М. Хайдеггер [6] рассматривает Другого как оплот мира «das Man», который, упраздняя собственность (собственную экзистенцию) человека, погружает и растворяет человеческого индивида в его несобственность, т.е. в его несобственное бытие. Вывести человека из мира «das Man» и помочь ему снова приобрести свое собственное бытие не может никто кроме него самого. Дело здесь усугубляется и тем, что М. Хайдеггер

[©] Силаева К. В., 2015

не описывает каких-либо точных критериев, по которым можно было бы убедиться, что человек экзистирует собственным образом. Поэтому можно полагать, что его этика остается глубоко индивидуалистичной, где Другой может лишь в исключительных случаях спровоцировать в человеке стремление к собственному бытию. Дело в том, что данное стремление получает свою актуализацию только в человеке, экзистирующем собственным образом. Поэтому подобного рода побуждение экзистировать собственным образом происходит, как писал М. Хайдеггер, лишь в крайне редкие моменты жизни.

Со своей стороны Ж.-П. Сартр [5] в философии тотальной свободы говорит о том, что фигура Другого необходима для раскрытия содержания структуры Для-себя-бытия. Однако вместе с тем необходимо заметить, что Другой всегда остается препятствием к целям и проектам Для-себя-бытия. Поэтому любая установка, обращенная к Другому как таковому, обречена на неудачу. И это понятно, ибо все, что человек делает с Другим или для Другого, он в конечном итоге делает для себя самого. Говоря иначе, в своих действиях в отношении Другого он исходит из своей субъективности и желания преодолеть ее в подобных действиях, которые продиктованы свободой, основой которой он сам не является. Следовательно, Другой нужен ему, чтобы основать свое бытие и свою свободу. Однако в подобной ситуации неизбежен конфликт свобод, в котором человек либо ассимилирует свободу Другого, либо же полностью подчиняется ей. Последнее приводит к утрате его собственной субъективности. Ввиду этого подобные отношения-установки к Другому похожи на круговорот самости, сменяя одна другую, они ничего не решают и не достигают искомой цели.

В отличие от М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, Э. Левинас [3] предлагает принципиально иную концепцию Другого, в соответствии с которой Другой становится исходным понятием формирования всей философской системы. Исходя из этого, он и свое этическое учение формирует на базе идеи Другого. Вместе с тем следует заметить, что Э. Левинас не пытается воссоздать этику заново, а стремится лишь раскрыть существо этического отношения как отношения, складывающегося между отдельной человеческой экзистенцией и другой такой же экзистенцией в процессе их общения, превращая тем самым этику в единственно возможную этическую феноменологию. Так отношение к Другому трансформируется у Э. Левинаса в центральную проблему этики.

В своем этическом учении Э. Левинас вводит ряд важных понятий, таких, как *метафизическое желание*, *Лицо*, *свобода*, *ответственность*, *встреча с Бесконечным* и *эрос*. Раскрывая содержание данного учения, следует, прежде всего, отметить, что нельзя более, по мнению французского философа, рассматривать субъекта или самотождественность «Я» просто как единство эмпирического и трансцендентального «Я», а необходимо интерпретировать трансцендентальное как *диалог*, в ходе которого именно Другой выступает единственным мыслимым гарантом нашего «Я». Понимая метафизику как движение в самом общем смысле от «привычного нам мира» к неизведанному «там», пребывающему по ту сторону обыденной реальности, Э. Левинас видит целью этого движения именно «иное», определяемое как «Другой». В связи с этим он различает метафизическое желание, которое несводимо к обыденному желанию всего того, что окружает нас в мире, будь то пища, прекрасный пейзаж или родная страна. Всем этим можно «насытиться», можно удовлетвориться «сверх меры». Следовательно, обыденное мирское желание можно легко удовлетворить. В максимальном своем значении оно становится ностальгией, т.е. желанием вернуть утерянное. Однако подобное желание уводит нас от «истинно другого», понимание которого не может быть дано ни в опыте, ни в сознании, как обыденно нам даны понимание жажды или знание применения «подручного» (предмета, вещи). В противоположности всему этому метафизическое желание уводит нас от «у-себя-бытия», каким мы являемся, и устремляет к совершенно отличному от нас «вне-себя-бытия». Метафизическое желание неудовлетворимо, а желания, которые возможно удовлетворить лишь «походят на метафизическое желание только в разочаровании или в ожесточении неудовлетворенности и желания, составляющие сущность сладострастия» [Там же, с. 74]. Подобная возможность оказывается допустимой потому, что большинство наших желаний являются не чистыми. Между тем метафизическое желание нацелено на другое, а именно на то, «что не может быть просто-напросто его дополнением в качестве чего-то недостающего. Оно – как доброта: Желаемое не увеличивает его, а опустошает» [Там же]. Такое «желание» сильно отличается от сартровского «желания», которое в постоянном проекте стремиться удовлетворить то, чего ей недостает. Поэтому можно сказать, что метафизическое желание – это желание Другого.

Исходя из такого понимания желания, Левинас определяет трансценденцию как переход к «иному», как отношение с реальностью бесконечно удаленной от самого человека и, стало быть, как метафизическое отношение. При этом такая отдаленность «не разрушает отношения, ...как это происходило бы при сугубо внутренних отношениях Самотождественного; это отношение не становится проникновением в Иное и смешением с ним, оно не наносит ущерба идентичности Тождественного, его самости, не заставляет умолкнуть апологию и не превращается ни в отступничество, ни в исступление» [Там же, с. 80].

Всё это приводит в конечном итоге к тому, что Э. Левинас конституирует Другого, как существа совершенно не похожего на моего «Я». Это значит, что Другой есть не мое *alter ego*, он, на самом деле, суть то, «что я не есмь». В качестве примера Другого он указывает «сироту, вдову, пришельца», то есть тех, за кого наша ответственность будет максимальной. Ветхозаветным прообразом этого Другого могут служить три странника, которых Авраам с благословением принимал у себя. В свете этого можно согласиться с А. В. Ямпольской в том, что отношения «Я и Другого есть та арена, на которой разыгрывается драматургия мысли Левинаса, и радикальность требований, предъявляемых им к этому отношению, делает его философию столь уникальной» [7, с. 405].

Факт появления Другого, которое изначально не содержится в «целостности выражаемого бытия» может быть объяснен и раскрываем через понятие *Лицо*. Лицо «является смыслом только для себя», поэтому оно невидимо и не является чем-то, что можно «схватить», оно непостижимо и в лучшем случае может лишь приблизить нас к тому, что находится по-ту-сторону (*au-dela*). К этому необходимо добавить, что ближайшим способом встречи с Другим (с ближним) выступает именно диалог. В нем Э. Левинас видит возможность

преодоления тотальности, которая как снятие всего ценного и аутентичного противопоставляется Бесконечному. Только диалог с Другим побуждает человека распознать свой эгоизм, уменьшить свою значимость и соответственно увеличить свою ответственность. Неслучайно поэтому именно ответственность Э. Левинас делает центральным понятием своей этики. Говоря об ответственности в данном контексте, следует иметь в виду ответственность человека за Другого не только и не столько перед ним, сколько перед самим собой. Более того, в отношении такой ответственности человек вступает ещё до прямого общения с Другим, когда он только его Лицо видит в первый раз.

В связи с этим первой реакцией человека на открытость Лица следует считать долженствование. Дело в том, что Лицо начинает подвергаться опасности с того самого момента, когда оно открывает себя. Поэтому, начиная с этого момента, оно до всего прочего как бы говорит человеку: «Не убий!». Следовательно, Лицо с самого начала нуждается в нашей защите, оказание которой как раз и составляет предварительное конкретное содержание долженствования. Таким образом, уже в первой встрече человека с Лицом получает свое живое воплощение отношение «лица-к-лицу», которое только и может быть опытом (*par excellence*). Все это дает известное основание полагать, что в понимании Лица Э. Левинасом отражены морально-этические нормы первоначального христианства.

Далее, Другой не может быть положен как свобода, потому что «в такую его характеристику сразу бы закладывалась неудача общения. Ведь не может быть иных отношений со свободой, кроме как подчиниться самому или поработить Другого. В обоих случаях одна из свобод уничтожается. Можно понять отношения господина и раба на уровне борьбы, но тогда они становятся обоюдными» [2, с. 95]. Инаковость Другого скорее положена как тайна, потому человек никак не может воспринимать ее как свободу равную и противостоящую извне его собственной свободе и ввиду этого вступать с ней в отношения соперничества. Следовательно, отношение с Другим никак не может быть представлено в виде противопоставления двух разных волей. Другой здесь не воспринимается как другое «Я», а представляется как нечто, имеющее свою собственную сущность. При этом вся его мощь состоит именно в обладании этой самостоятельной сущностью. «Будь возможно другое схватить, им обладать, его познать – оно не было бы другое. Обладать, схватить, поймать – все это синонимы власти» [Там же, с. 98]. Интерпретированное таким образом отношение к Другому позволяет Э. Левинасу предложить оригинальный подход к решению проблемы свободы.

Свобода человека, – как полагает он, – уже изначально ограничена ответственностью, так как «свободное существо несвободно уже тем самым, что ответственно за себя» [Там же, с. 44]. Это дает некое основание говорить о движении трансценденции, которое означает «не присвоение того, что есть, а его уважение. Истина как уважение бытия – таков смысл метафизической истины» [3, с. 283]. В данных представлениях имплицитно содержится критическое отношение Э. Левинаса к иррационалистическому пониманию Ж.-П. Сартром свободы, согласно которому свобода представляется как обусловленную «бесконечностью ее произвола» [5] и рассматривающую Другого в качестве угрожающей ей силы.

Соприкосновение с Другим ставит под вопрос мою свободу, т.е. «мою спонтанность живого существа, мое господство над вещами, неудержимую свободу “натиска”, которой все дозволено, даже убийство» [3, с. 285]. В связи с этим Э. Левинас высказывает мысль, согласно которой реализовать свободу означает встречать Другого в соответствии с тем, что диктует справедливость и без какой-либо неприязни. Поэтому только Другой может судить нашу свободу, которая сама «ставит себя под сомнение» только в морали. Поэтому можно сказать, что мораль имеет для человека исключительное значение в том плане, что позволяет ему «предъявлять собственной свободе бесконечные требования, проявлять к ней радикальную не-терпимость. Свобода обособляет себя не через осознание достоверности, а в бесконечной требовательности к себе, в преодолении самоуспокоенности» [Там же, с. 284]. Подобная требовательность не ослабевает, а просто удерживает человека постоянно в состоянии (ситуации), при котором он не только не одинок, но и судим строгой справедливостью, выносящей в отношении него свой суровый приговор без права обжаловать его и получить прощения, а не из любви, как в христианском вероучении. Дело в том, что суд справедливости – это суд с позиций Бесконечного, и поэтому он осуществляется в соответствии с законами абсолютными и безусловными.

Итак, для того чтобы человек осознал собственное несовершенство и понял свою неправоту, ему необходимо соотнести себя с Бесконечным, а стало быть, и с Другим. Встреча с Бесконечным происходит не путём столкновения противоположных сил, ибо при таком столкновении непременно встает вопрос о «наивном праве моей власти». Как раз наоборот, при встрече с Бесконечным свобода человека испытывает стыд, познавая свою «убийственность и узурпаторство». А «становящаяся добротой свобода воли уже не похожа на победительную самодостаточную спонтанность Я» [Там же, с. 301]. Такая свобода в качестве «свободы в бесконечном стремлении все больше ставить себя под сомнение. Так углубляется сама глубина интериорности» [Там же, с. 284]. Как видим, отношение человека к Другому, осуществляемое через соотнесение себя с Бесконечным, в принципе не может исходить из его свободы. Более того, в пределах своего «нравственного сознания» человек выносит саму свою свободу на суд Другого.

Субъективность отношения к Другому осуществляется как «услужение и гостеприимство», где принимающий субъект – «гостеприимный хозяин». Со своей стороны интерсубъективная (*intersubjective*) связь лицом к лицу в настоящем позволяет схватить будущее или, точнее, грядущее (*future*), а присутствие будущего в настоящем есть не что иное, как «само свершение времени». В свете этого становится понятным, почему Э. Левинас находит содержание понятия бытия во времени и разворачивает его именно в отношениях между людьми.

В качестве образца таких отношений Э. Левинас полагает именно те, в которых необходим Другой, как, например, эрос. Дело в том, что в этом последнем Другой несет свою инаковость «как нечто положительное». Говоря иначе, эрос выступает отношением, в котором инаковость сохраняется, не разрушая при этом целое.

Для любви нужны двое, но вместе с тем каждый из полюсов данного отношения полностью сохраняет свою индивидуальность. Следовательно, при эросе Другой не становится мной, а напротив, сохраняет всю свою тайну, тайну инаковости. Эрос, следовательно, – это «событие дружости».

Если бы, в противоположность сказанному, в основу подобного рода отношений будем полагать свободу, к тому же понимаемую в духе Ж.-П. Сартра как основание и оправдание самой себя, то тем самым мы неизбежно обрекли бы общение с Другим на полную неудачу. Совсем другое дело эрос. Ведь эрос – «это отношение с дружостью, с тайной, с будущим; иными словами, в мире, где все налицо, это отношение с тем, что не налицо, что не может быть налицо, когда все налицо. Отношение не с существом, которого нет налицо, но с самим измерением дружости. Там, где все возможное невозможно, где невмочь больше мочь, субъект посредством эроса все еще субъект» [2, с. 96]. Поэтому, полагая «дружость Другого» как основание отношений в эросе, мы избегаем предыдущей ситуации вместе с вытекающей из неё неудачи в общении.

К сказанному следует добавить и то, что классическое понимание рассматриваемых отношений непременно ведет к слиянию, а стало быть, и к потере инаковости и субъективности. Оспаривая интерпретацию отношения «Я» и Другого как их слияния, Э. Левинас в частности отмечает: «То, что подают как неудачу общения в любви, составляет как раз положительную сторону отношения, а отсутствие другого есть как раз его присутствие как другого» [Там же, с. 103], поскольку в данном отношении сохраняется не только «отстояние», но и волнующая «близость и парность».

Следует указать ещё одну весьма важную особенность этической доктрины Э. Левинаса. Она выстраивается им на базе синтеза основных положений экзистенциалистской философии и главных религиозных идей и представлений. В связи с этим ряд этических проблем предстают в новом свете. Так, например, существование Другого оказывается фактом, фундирующим существование Бога. Дело в том, что Бог находится, а значит, существует по ту сторону сущего. Следовательно, по эту сторону последнего Он, как полагает Э. Левинас, отсутствует. Он в посюстороннем мире есть «абсолютно Отсутствующий». Однако такое признание не ведет к атеизму, ибо подобное «сокрытие Бога» не равносильно отрицанию его существования вообще. Наоборот, такое сокрытие есть на самом деле отсутствие позитивное. Это значит, что Бог, отсутствуя по эту сторону сущего, все же существует. Он существует здесь в виде Другого. Следовательно, именно Другой, Лицо которого говорит и напоминает нам о Боге как раз и выступает связующим звеном между моим бытием в мире и Богом, пребывающим по ту сторону сущего.

Отсюда следует важный вывод и Э. Левинас делает его: «Я» может приблизиться к Бесконечному, к Богу только через и при помощи «Ты». Или, говоря иначе, я могу приблизиться к Богу, только забывая о себе ради Другого. «Я приближаюсь к бесконечному в той мере, – подчеркивает французский философ, – в какой забываю о себе ради смотрящего на меня ближнего; я забываю о себе, лишь прерывая несдвигаемую одновременно представления, существуя по ту сторону моей смерти. Я приближаюсь к Бесконечному, жертвуя собой. Жертва – норма и критерий приближения» [4, с. 331]. Жертва, на которую я должен идти становится в данном контексте идентичной моральному отношению. Исходя из этого, формируется принцип, согласно которому моя ответственность всегда превышает ответственность Других. Ввиду этого этика, согласно Э. Левинасу, – «не становится приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность, завязывается сам узел субъективности» [8, р. 248].

Вместе с тем он указывает, что «этическое отношение, это не подготовка к религиозной жизни и не следствие из нее, это сама религиозная жизнь» [Ibidem, р. 256]. Однако, сопоставляя этику Левинаса с христианской этической доктриной, необходимо обратить внимание на следующий важный момент. Христианское вероучение направлено на спасение души: главным здесь остается вопрос личного спасения, при осуществлении которого может *побочно* произойти и спасение Другого¹. Между тем как в этическом учении Э. Левинаса на первый план выдвигается забота о Другом. При этом впервые в философии экзистенциализма предпринимается попытка «обогатить интеллектуальный опыт постижения Другого простыми истинами заповеди любви к ближнему» [1, с. 17].

Резюмируя все вышесказанное, можно выделить следующие существенные моменты, характеризующие этическую доктрину Э. Левинаса. Во-первых, в своем философском учении французский философ формирует и предлагает принципиально иное основание этики в рамках экзистенциалистской философии. Таким основанием становится у него понятие Другого, которое, как мы уже видели, действительно играет системообразующую роль во всей его этике. Во-вторых, именно метафизическое желание нацеливает нас на Другого, а соответственно, и устремляет нас к нему. Именно оно вынуждает человека относиться к Другому как «гостеприимный хозяин». В-третьих, свобода, воля в качестве исходного этического начала упраздняется, обращаясь в доброту, и поэтому именно ответственность перед Другим становится определяющим началом всех морально-этических отношений. В-четвертых, только при помощи Другого и через него Бесконечное становится доступным для человека. Именно так этика Э. Левинаса получает свое религиозное измерение и тем самым может формировать свое содержание без апелляции к прописанным в Законе Божьем моральным нормам. В-пятых, в этических воззрениях Э. Левинаса достаточно четко прослеживается попытка сконструировать этическую систему на основе синтеза основного содержания экзистенциалистской философии и религиозных морально-этических норм и идеалов. Поэтому, можно сказать, что его этическое учение оказывается экзистенциалистским по форме и религиозным по содержанию.

Все указанные существенные характеристики этики Э. Левинаса делают её достаточно оригинальной концепцией не только вообще, но в рамках самой философии экзистенциализма.

¹ В этой связи можно вспомнить слова Преподобного Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя спасутся тысячи».

Список литературы

1. Беневиц Г. И. Слово о Левинасе // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.
2. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. 264 с.
3. Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
4. Левинас Э. Ракурсы / пер. Н. Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М. – СПб.: Университетская книга, 2000.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2009. 925 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. 452 с.
7. Ямпольская А. В. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М. – СПб.: Университетская книга, 2000.
8. Levinas E. Ethique et infini. Paris: Fayard, 1982.

CONCEPTION OF "THE OTHER" AS A SYSTEM-FORMING ELEMENT OF E. LEVINAS'S ETHICS

Silaeva Kira Valer'evna

Saint Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics
s_kira_v@mail.ru

The article examines the basic principles of ethical conception by E. Levinas (1905-1995). The views of the French thinker are interpreted as the synthesis of the basic principles of the philosophy of existentialism and religious ideals, for the implementation of which the conception of the Other serves as a starting point. In this regard, the paper includes not only the explication of the content of the basic concepts of E. Levinas's ethics, such as Face, freedom, responsibility, Eternal, but also touches on the problem of attitude to the Other as one of the fundamental ones for existentialistic tradition in the European philosophy of the XX century.

Key words and phrases: metaphysical wish; Face; freedom; the Other; responsibility; Eternal; existence.

УДК 7.011.26

Искусствоведение

В статье рассматривается живопись московского храма Рождества Иоанна Предтечи на Пресне. Цель работы – дать характеристику стенописи храма и ряда образцов его станковой живописи, обозначить корреляцию художественных традиций, на основе искусствоведческого анализа выявить композиции, созданные В. М. Васнецовым или под его руководством. Автор заключает, что храм Рождества Иоанна Предтечи следует детерминировать как самообытный памятник православного искусства, требующий исследования.

Ключевые слова и фразы: храм Рождества Иоанна Предтечи на Пресне; стенопись; новаторство в живописи; В. М. Васнецов; атрибуция композиций; иконография; синтез стилистических решений; художественный почерк.

Скоробогачева Екатерина Александровна, к. искусствоведения

Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова
Skorobogacheva@mail.ru

**ЖИВОПИСЬ МОСКОВСКОГО ХРАМА РОЖДЕСТВА ИОАННА ПРЕДТЕЧИ НА ПРЕСНЕ.
АТРИБУЦИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В. М. ВАСНЕЦОВА[©]**

Стенопись храма Рождества Иоанна Предтечи на Пресне уникальна в отношении корреляции художественных традиций, сохранения и переработки канонов: размещения композиций в интерьере, техники исполнения, а также недостаточно изученного, неоднозначно трактуемого влияния искусства В. М. Васнецова, атрибуции его произведений. Актуальность данной темы исследования детерминирована противоречивостью процессов, происходящих в искусстве наших дней. С одной стороны, на смену следования традициям и сохранения профессионального мастерства приходит их намеренное отрицание, а в экспозициях все большее значение приобретают образцы «современного искусства» – антиискусства: инсталляции, перформансы (от англ. *performance* – исполнение, представление, выступление), арт-объекты, классические произведения становятся андеграундом, и происходит намеренное уничтожение истинных художественных ценностей. С другой стороны, все более нарастает необходимость возрождения профессионального высокодуховного искусства, неотделимого от традиций православного творчества.

Тем более значимо изучение и сохранение образцов классического искусства, в том числе религиозной стенописи. Монументальная живопись храма Рождества Иоанна Предтечи на Пресне не только не изучалась до настоящего времени, но частично была скрыта записями или искажена грубыми поновлениями во второй половине XX в. В 2007-2010 гг., после длительного перерыва, были проведены реставрационные работы: сняты поздние слои записей, удалены загрязнения, копоть. Проведена реставрация живописи в главном алтаре, исполненной в стиле В. М. Васнецова, и в алтаре св. Иоанна Воина, а также иконы «Ангел пустыни», отреставрированы мозаичные киоты.