

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова
философский факультет
кафедра онтологии и теории познания

З.А. Сокулер

**СУБЪЕКТИВНОСТЬ, ЯЗЫК И ДРУГОЙ:
НОВЫЕ ПУТИ И ИСКУШЕНИЯ МЫСЛИ,
ОТКРЫВАЕМЫЕ УЧЕНИЕМ
ЭММАНУЭЛЯ ЛЕВИНАСА**



2016

Москва

Университетская книга

УДК 13
ББК 87
С59

Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 10-03-00617

Сокулер З.А.

С59 Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса: монография / З.А. Сокулер. — М.: Университетская книга, 2016. — 240 с.

ISBN 978-5-98699-177-1

Представлено учение известного французского философа Эммануэля Левинаса. Его философия интересна и важна прежде всего тем, что она пронизана идеей защиты ценности человеческой жизни. В то же время это метафизика в подлинном смысле слова, а не простое морализаторство. В этом контексте исследован вопрос о языке в философии Левинаса. Показано значение введенного им понятия «il y a», обозначающего безличное и бесчеловечное бытие. Проанализирована оригинальная трактовка телесной субъективности. Прослежены различные аспекты его критики философии Хайдеггера. Раскрыта левинасовская теория любви; его понимание социального. Предпринята попытка представить основные понятия эпистемологии и ряд понятий современной онтологии в духе учения Левинаса.

Для ученых и специалистов в области гуманитарных наук: философов, исследователей проблем морали, лингвистов и др. Может быть использована в учебном процессе вузов при подготовке по направлению (специальности) «Философия», а также при изучении философии в магистратуре и аспирантуре гуманитарного профиля. Представляет интерес для интеллектуальных кругов читателей.

УДК 13
ББК 87

ISBN 978-5-98699-177-1

© Сокулер З.А., 2016
© Университетская книга, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	4
Глава 1. Как говорить о том, о чем нельзя говорить	9
Глава 2. Холокост и автономия аксиологического измерения	32
Глава 3. Мрак бытия: к интерпретации образа <i>il y a</i>	59
Глава 4. Проблема субъекта в классической и современной философии.....	73
4.1. Субъект, который взял на себя все: классическая нововременная европейская философия	75
4.2. От трансцендентального субъекта к познающему субъекту или к языковому сообществу	81
4.3. От <i>Dasein</i> до «смерти субъекта»	86
4.4. Левинасовская критика концепта субъекта	96
Глава 5. Субъективность несамотождественная	110
5.1. Появление субъекта из анонимного хаоса <i>il y a</i> : гипостаз, наслаждение и независимость в зависимости	111
5.2. «Отделение вплоть до атеизма» как необходимое условие субъективности	135
5.3. Трансценденция и Лицо Другого	144
5.4. Пассивность, аффицирование и структура субъективности	154
Глава 6. Облики Другого. Другой и Третий	163
6.1. Философия любви в учении Левинаса.....	163
6.2. Другой как мой ребенок и мое продолжение	179
6.3. Другой как учитель	185
6.4. Другой как мой господин	190
6.5. Другой как мученик. Божественность Другого	191
6.6. Появление Третьего и переструктурирование моей обязанности по отношению к Другому	194
Глава 7. Вариации на темы из философии Левинаса.....	198
7.1. Вариация эпистемологическая	198
7.2. Вопрос об истине	214
7.3. Вариация онтологическая: телесные субъекты и артефакты.....	219
Литература	232
Именной указатель.....	238

*Посвящается памяти моих родителей:
Лидии Николаевны Чудаковой
и Александра Лейбовича Сокулера*

ВВЕДЕНИЕ

Учение Левинаса, призвавшего поставить на место первой философии этику, постепенно получает заслуженное признание и внимание. Причем, я полагаю, это учение, столь страстно защищающее ценность человеческой жизни и напоминающее о заповеди «Не убий», заслуживает особого внимания в наше время и в нашей стране. Растет число посвященных Левинасу конференций, которые проходят и во Франции, и в других странах. Выходит большое число монографий, существуют специальные периодические издания, такие как «Cahiers d'Etudes Levinassiennes», издающиеся с 2002 г. в Иерусалиме (См.: <http://www.levinas.fr/cahiers/cahiers.asp>). И это не удивительно, ибо в работах Левинаса мы находим осмысление самых актуальных тем современной философии, таких как субъективность, телесность, время, язык.

По мере углубления исследований, посвященных идеям Левинаса, приоткрывается вся оригинальность и сложность его учения, а также его неоднозначность. Становится ясно, сколь оно далеко от того, чтобы быть этической проповедью и морализаторством.

Настоящая работа выросла из попыток понять Левинаса. Понять — не значит ли это по-своему обжить круг идей и ценностей, в который он нас вводит; пересказать их для себя своими словами; посмотреть, что получится, если соединить их с теми вопросами, которые были далеки для самого Левинаса, но интересны мне.

Данная работа не подразумевала задачи проследить творческую эволюцию Левинаса или дать представление обо всех темах или методах, с которыми он работал. Представляется, что можно говорить об «учении Левинаса», не конкретизируя, о ка-

ком периоде и о каких работах идет речь. Ведь Левинас — это мыслитель, который нашел свою главную тему и выбрал свою принципиальную позицию практически сразу. С этой позиции он делал уже самые первые свои шаги как самостоятельный мыслитель, осознающий, чем не удовлетворяют его, при всей их привлекательности, учения Гуссерля и Хайдеггера. И хотя его учение, разумеется, претерпело некоторую эволюцию, но это был не пересмотр, а развитие основных положений. Поэтому, в отличие от философии Канта, в которой необходимо различать докритический и критический периоды, или идей Витгенштейна, который в поздний период критикует ряд собственных утверждений раннего периода, можно говорить об идеях Левинаса и об их понимании, не уточняя каждый раз особо, в какие годы и в каких работах появлялись те или иные утверждения и образы.

Я попыталась установить диалог с мыслями Левинаса и таким образом начать их осваивать, отчасти заходя на территорию, открытую для философии им самим, отчасти перенося его утверждения в другой, более привычный для меня контекст.

Речь идет именно о том, чтобы вступить в диалог с духом, а не с буквой учения Левинаса. Что касается «буквы», то тут мне видится множество соблазнов и ловушек. Прежде всего, «буква» его учения, то есть его излюбленные формулировки, звучат подчас достаточно странно — особенно в переводе на русский язык. Вспомним, например, об «эпифании лица» или «наготе лица». Вообще Левинас говорит очень хорошие вещи: о гостеприимстве как отношении к Другому, о принятии Другого за пределами всех своих возможностей, о доброте, которая питается своей собственной ненасытностью. Нельзя говорить о Левинасе, не повторяя этих фраз. Их приятно и заманчиво повторять. К тому же это и нетрудно. Но в то же время их и невозможно повторять, потому что в результате с ними происходит самое страшное: они стираются. Обращение к этике не может обходиться без слов, — но оно не может и воплотиться в слова! Череда статей на французском, английском, русском и прочих языках, в которых повторяются очень хорошие и правильные слова про то, что моя ответственность перед Другим бесконеч-

на, что отношение Я к Другому есть гостеприимство и т.д., приводит к тому, что даже такие слова набивают оскомину. Они стремительно девальвируются. Неужели говорить о Левинасе — значит обесценивать его слова?

Споткнувшись об эту проблему, мысль спотыкается далее и о следующее обстоятельство: если моя обязанность перед Другим бесконечна, то она неисполнима, что по-своему успокоительно. Принципиально неисполнимая обязанность оказывается приятно необязательной. С тем большей приятностью о ней можно поговорить. То же самое, как мне кажется, относится и к утверждениям, что Другой — мой Господин и что этическое отношение принципиально асимметрично. Здравый смысл подсказывает, что подобная асимметрия станет для Другого соблазном и искушением. А ведь никого не надо портить и баловать — ни детей, ни Других. Не становятся ли и эти слова Левинаса милым преувеличением, неприменимым в жизни?

Но почему же Левинас не дал более вразумительных и исполнимых предписаний? Ответ состоит в том, что он — не моралист, не проповедник, а религиозный философ-метафизик. Как подчеркивает Жан-Люк Марион, «в уже достаточно длинной истории рецепции [этой концепции — З.С.] сначала на первое место ставили этическую проблематику: лицо Другого, бесконечность без тотальности, отличие от абсолюта. Без сомнения, такое прочтение правомерно и даже необходимо, но его недостаточность выявилась очень скоро. Прежде всего потому, что Левинас никогда не пытался написать труд по этике, он стремился описать то, что делает ее саму возможной. ... Тем более, мы не найдем ни малейшей попытки описать детали прикладной морали, не говоря уже о набросках политической в строгом смысле слова рефлексии» [91, с. 4–5].

Левинас не просто *касается* тем субъекта, бытия, языка, онтологии и метафизики — эти темы и связанные с ними проблемы и являются предметом его рефлексии. Один из исследователей пишет, что Левинас всем своим творчеством пытается дать ответ на вопрос, какое значение может в нашу нигилистическую и атеистическую эпоху иметь слово «Бог», уточняя при этом, что речь идет о значении, не детерминированном значением

понятия «бытие» [75, с. 10–11]. Но вопрос, сформулированный подобным образом, толкает нас в самое средоточие современной метафизической проблематики! Левинас, повторим еще раз, метафизик в буквальном смысле слова. Вот о метафизике Левинаса и пойдет речь в этой книге. Но что такое метафизика сегодня? Каким образом может существовать в наши дни религиозная метафизика? На каком языке говорить о ней и кто имеет право говорить о ней? Является ли она конфессиональной или внеконфессиональной? Такого рода вопросы одолевают нас, едва мы подступаем к левинасовской метафизике. И таким образом мы вместе с Левинасом попадаем в поле острейших современных проблем — и связанных с ними опасных интеллектуальных искушений.

При этом, подчеркну еще раз, речь идет о философии, а не о теологии. Левинас не пытается превратить философию в «служанку теологии» (не берусь говорить обо всех его последователях). Он видит ее собственную задачу, которая делает необходимой именно философскую рефлексию. На этом пути философия ищет собственный предмет, надеется открыть в себе новое дыхание и обрести метафизическую глубину, но одновременно — способность говорить о том, что важно для современного человека и современного общества.

Писать о Левинасе очень тяжело. Он взбирается на головокружительную метафизическую высоту. Его сила духа, закаленная в испытаниях, которые он вынес, позволяет ему удерживаться на подобной высоте, но подражать ему в этом мне не по силам. Поэтому в данной книге мне придется искать свои слова и свой ракурс. Я отдаю себе отчет в том, что он может быть не самым адекватным, но стремлюсь к тому, чтобы быть честной.

Мой способ всмотреться в открываемые левинасовской философией пространства заключается, во-первых, в том, чтобы увидеть искушения, которые поджидают в этих пространствах слабый человеческий дух (ибо дух человека, в чьем дипломе записано слово «философ», все равно слаб). Во-вторых, я пытаюсь рассмотреть перспективы, которые философия Левинаса открывает не только для ищущего человеческого духа, но и для профессиональной философской работы. Например, Левинас

нередко говорит о рациональности или о познании. Рациональности он придает подчиненное значение, а познание, как и ориентированную именно на него философию, обсуждает часто и, как правило, с негативными интонациями. В познании и подобной философии он видит ущербность: познание пытается осуществить трансценденцию, но на самом деле на это не способно. Я не буду спорить с Левинасом, напротив, мне интересно посмотреть, нельзя ли именно из такой перспективы извлечь что-то продуктивное для эпистемологии.

Проблемы метафизики, учения о познании, рациональности, нравственном долженствовании и возможности трансценденции стягиваются в один узел в проблеме субъекта — ключевой проблеме современной философии. Да и для учения Левинаса она является центральной. Левинас строит такую концептуализацию субъективности, которая позволяет связать темы телесности, ответственности, времени, истории и истины. Обо всем этом я и попытаюсь рассказать в этой книге.

Первым шагом на намеченном пути станет для нас обращение к языку и той роли, которую он играет в учении Левинаса.

Глава 1

КАК ГОВОРИТЬ О ТОМ, О ЧЕМ НЕЛЬЗЯ ГОВОРИТЬ

Обычно введением в мир творческой личности становится ее биография. Но я уже давала очерк жизненного пути Левинаса [54]. А недавно на русском языке появилась очень подробная и обстоятельная биография Левинаса [68, ч. 1]. Поэтому в настоящей работе введением в его философию станет для нас вопрос о языке этой философии.

Вопрос о том, почему так труден язык Левинаса, почему так длинны предложения, а ритм у них такой, словно у автора перехватывает дыхание, подводит нас к тому, как вообще Левинас понимает язык и что он пытается с его помощью выразить. Таким образом, начиная говорить об особенностях языка Левинаса, мы приходим к необходимости понять, чем для него вообще является язык и что может быть выразимо в нем.

Надо сказать, что философские тексты Левинаса полны замечательных метафор и тончайших психологических замечаний. Кажется, они вот-вот превратятся в художественные. И в самом деле, в архиве Левинаса сохранились рукописи двух неоконченных романов — см. [68; 72]. Работа над ними началась в годы Второй мировой войны. Впоследствии Левинас то оставлял свои попытки художественного творчества, то возвращался к ним снова вплоть до периода публикации его крупного философского труда «Тотальность и Бесконечное» [72, с. 14]. В конце концов он все же забросил литературное творчество, чтобы полностью посвятить себя философским текстам. Эта биографическая подробность показывает, что Левинас опробовал разные средства выражения. Сделав окончательный выбор в пользу

философского текста, он продолжал свое языковое творчество и поиск выразительных средств. Такие поиски указывают на что-то такое, что с трудом поддается — если вообще поддается — выражению в языке. И это заставляет нас обратиться к вопросу о том, что может и что не может выразить язык.

Данный вопрос ассоциируется с Людвигом Витгенштейном и, более широко, с «лингвистическим поворотом», который осуществила аналитическая философия в начале XX в. Тем более интересно, что многие утверждения Левинаса о языке созвучны заявлениям аналитических философов.

Возьмем позднюю работу Левинаса «Иначе, чем быть, или Превыше бытийствования» [88]. Название этой книги у нас обычно переводят так: «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности». Это лучше звучит по-русски, но искажает мысль Левинаса. Во-первых, хотя выражение *au-delà*, согласно словарю, имеет значения «по ту сторону», «сверх», однако из содержания книги ясно, что здесь идет речь именно об измерении того, что «выше» бытия. Во-вторых, сам Левинас специально объясняет, что он использует слово *essence* (имеющее обычное словарное значение «сущность»), поскольку не решается на грамматические новшества и не пишет это слово как *essance*, однако оно обозначает в данном случае «l'esse в отличие от l'ens — процесс или событие бытия <...>» [88, с. 13].

В этой работе Левинас противопоставляет сказанное, то есть то, что выразимо в языке, тому, что в языке принципиально невыразимо. Такое противопоставление заставляет вспомнить «Логико-философский трактат» Витгенштейна, который заканчивался знаменитыми словами: «Все, что может быть сказано, может быть сказано ясно. О чем нельзя говорить, о том следует молчать» [8, афоризм 7]. Язык самого Витгенштейна прост и прозрачен, Витгенштейн никогда не изобретает философских неологизмов. Ему хватает чистого, хорошего немецкого языка. Значит ли это, что он следует собственному императиву и не пытается говорить о том, о чем нельзя говорить? Но, все-таки, о чем следует молчать и почему?

Чтобы найти ответ на данный вопрос, надо посмотреть, как Витгенштейн вообще понимает язык. Говоря коротко, кон-

спективно (ибо в фокусе наших рассуждений остается Левинас), решающий момент его концепции заключается в том, что язык — *целостная система*, организованная по *собственным правилам*. Эти правила составляют условие того, что разнообразные элементы языка могут образовывать осмысленные сочетания: предложения, способные отображать факты. Разные элементы языка обладают разными формами, благодаря чему они могут сочетаться друг с другом. Однако для того, чтобы элементы языка могли представлять внеязыковую реальность, последняя *должна иметь ту же структуру*, образовывать такую же систему разнообразных форм, чтобы элементы реальности образовывали мыслимые, а не немыслимые сочетания, и чтобы такие сочетания могли быть выражены в языке. Поэтому следующее важнейшее условие работы языка заключается в том, что язык неизбежно должен проецировать свою систему правил на описываемую реальность — см. подробнее [56]. Язык как система устроен так, чтобы описывать факты. Поэтому все, чего ни коснулся бы язык, *превращается в факт*. В силу этого язык, по словам Витгенштейна, не может выразить ничего высшего.

Язык не может выразить ценность *как ценность*: он может только назвать ее, как, скажем, он называет стол, и описать разные факты относительно нее, как он описывает разные факты относительно стола, но язык не может обозначить или описать ценность так, чтобы она выступала именно как ценность. В «Лекции об этике» Витгенштейн предлагает представить себе большую книгу, которая содержит полное описание мира: «А теперь я хочу сказать, что в этой книге не будет ничего такого, что бы мы назвали *этическим* суждением. Конечно, она будет содержать все относительные суждения о ценностях и все истинные научные предложения, да и вообще все возможные истинные предложения. Но все описанные факты будут как бы находиться на одном и том же уровне — то же самое будет происходить и с предложениями. Нет таких предложений, которые были бы в абсолютном смысле возвышенными, важными и тривиальными. Если, к примеру, мы в нашей книге-о-мире найдем описание убийства, содержащее все физические и психологические подробности, то само описание этих фактов не будет

содержать ничего, что мы могли бы назвать *этическим* предложением. <...> Для меня очевидно, что ничто из того, о чем мы могли бы подумать или сказать, не будет этикой; что мы не сможем написать научную книгу, предмет которой окажется внутренне возвышенным и потому будет превосходить все другие предметы» [9, с. 240–241]. Как и ценности, невыразимы в языке этические принципы, смысл жизни. Какие бы фразы о смысле жизни мы ни произносили, в них не будет самого главного: они не смогут показать, что то, о чем мы говорим (будь то служение истине или прекрасному, любовь, дети, творчество и т.д.), действительно является смыслом жизни.

Таким образом, язык, *в силу самой своей структуры* и организации для выполнения определенных функций, производит некое действие с тем, о чем он высказывается. Отсюда — все те ловушки, которые расставляет язык и которые стремилась исследовать аналитическая философия. Одна из таких ловушек объясняет тенденцию за каждым существительным искать особую сущность, объект, этим существительным именуемый. Понятия «имени», «именования», «референции» занимают в аналитической философии языка особо важное место. И хотя в нашем языке есть разные типы слов, выполняющих разные функции, и Витгенштейн в «Философских исследованиях» энергично указывает на необходимость учитывать это обстоятельство в философских рассуждениях о языке, тем не менее не случайно, что в центре философских концепций языка все равно остается отношение именования и что вопросы значения сводятся по большей части, или практически полностью, к именованию (референции). Это свидетельствует об определенной картине мира и способе понимания реальности. Наиболее ярким примером концепции, в которой функции языка сводятся к именованию, служит сам «Логико-философский трактат»: в нем все простые языковые единицы называются именами, а их функция состоит в том, чтобы представлять в предложении соответствующие объекты. Если мы попытаемся приложить это утверждение Витгенштейна к своему повседневному языку, то придется сделать вывод, что самые разные части речи для Витгенштейна оказываются именами, а то, что ими обозначается — объектами. Это

не значит, что мир «Трактата» статичен, что он состоит только из неподвижных вещей: там вполне могут иметь место действия, события, процессы. Однако Витгенштейн периода «Трактата» не ощущает никакой потребности различать способы языкового обозначения процессов или вещей. У него дело выглядит так, что с точки зрения языка тут нет особой разницы. Будучи поименованным, все что угодно превращается в объект. И хотя позднее Витгенштейн будет опровергать эту позицию, подчеркивая многообразие функций слов, однако сама настойчивость его призывов свидетельствует, что философское мышление систематическим образом упускает из виду названное многообразие. В метафизике эта тенденция порождает представления о бытии как референте существительного «бытие», то есть особой *сущности*, выступающей по отношению к многообразию конкретных объектов и процессов как их основа.

Конечно, объяснять подобное понимание бытия одним лишь «непониманием логики нашего языка» было бы не слишком умно. Но, как бы то ни было, нововременная онтология вполне заслуживала хайдеггеровской критики: бытие для нее играло роль особого объекта. Такое мышление Хайдеггер изобличил как метафизическое, поставив на его место свое знаменитое «онтологическое различие» бытия и сущего. Левинас, как и множество его современников во французской философии, полностью принимал названное онтологическое различие и в своих работах никогда не упускал случая воздать должное Хайдеггеру за совершенный им переворот в философском мышлении. Смысл этого переворота, разъяснял Левинас, состоял в том, что Хайдеггер вернул слову «быть» его глагольное звучание. (Разъяснение Левинаса затруднительно сформулировать по-русски, поскольку в немецком и во французском языках одно и то же слово выступает и как существительное «бытие», и как глагол «быть». Чем именно — глаголом или существительным — выступает данное слово в известном контексте, определяется наличием или отсутствием артикля, а в немецком языке также и тем, с большой или с маленькой буквы оно написано.)

Таким образом, важнейший вклад Хайдеггера в философию, по мнению Левинаса, состоит в напоминании о том, что бы-

тие — это не еще одна (пусть особая, абстрактная, всеобщая) сущность наряду с другими сущностями, а действие, событие: существование.

Здесь мы чувствуем, как язык становится слишком грубым и неуклюжим, чтобы выразить столь глубокую и тонкую мысль. Однако Хайдеггер не говорит о границах языка. Он доверяет языку, вверяя себя ему как «дому бытия». Для Хайдеггера между языком и бытием существует интимная связь, так что язык — в этимологии немецких и греческих слов (например, для обозначения того, что мы на русском языке называем истиной) — способен открывать для нас важнейшее относительно бытия, приоткрывать его сокрытость. Язык наделен такой способностью. Однако в ее основе лежит совсем иной механизм, нежели изоморфизм между элементами языка и объектами реальности, между структурами предложений и структурами фактов (как то изображалось в «Логико-философском трактате»). Для Хайдеггера язык причастен бытию, поскольку он, как и бытие, есть движение, событие, и неразрывно связан со временем — см. также [30].

Для Левинаса временная природа бытия и языка не менее важна, чем для Хайдеггера. Я бы даже сказала, что левинасовское понимание бытия и языка острее пронизано ощущением потока, нежели хайдеггеровское. Поэтому язык должен иметь «глагольную» сущность, если такова сущность бытия, — не случайно ведь, что язык описывает действия глаголами, а не именами существительными: «Глагол *быть* высказывает поток времени, как если бы язык не совпадал однозначно с именованием. Как если бы в *быть* глагол только и приходил к своей функции глагола. <...> Язык не сводится, таким образом, к системе знаков, дублирующих сущие и их отношения, — хотя подобная концепция навязывается сама собою, если слово есть Имя. Язык — это, скорее, разрастание глагола. <...> Но язык есть также и система имен <...>» [88, с. 61].

Последнее замечание показывает, что для Левинаса язык амбивалентен. (К этому слову надо привыкнуть, оно характерно для текстов Левинаса и для его способа видеть вещи.) Как «разрастание глагола», язык приоткрывает бытие; но как «си-

стема имен» — скрывает его. При этом язык оказывается «разрастанием глагола» не потому, что обладает соответствующими грамматическими формами, и не потому, что имена якобы происходят из глаголов, а потому, что язык сам живет во времени, сам является действием.

Что касается амбивалентности языка, то заметим, что у нас нет онтологии, изъясняющейся глаголами. Язык навязывает нам существительные: «действие», «существование», «событие» — все они, будучи названы, лишаются своей «глагольной сущности» и превращаются в объекты. Слово, будучи именем, выделяет в потоке бытия некоторые устойчивые идентичности «это, которое таково-то», «то, которое этакое». Такие качественно определенные идентичности и рассматриваются как элементы нашего опыта: переживания. Левинас подчеркивает прежде всего, что подобные «элементы опыта» зависят от языка. Именно язык расчленяет и придает устойчивость изменчивому потоку опыта. Язык реифицирует и тем самым синхронизирует опыт и, соответственно, реальность. Отсюда можно заключить, что онтология всегда будет находиться в затруднительном положении. Либо она будет наивно попадаться в ловушки реификации, либо будет мучительно сознавать, что все то, что она хотела бы высказать, становясь сказанным, искажает исходное прозрение.

Но что же такое чистое «быть» в отличие от всех имеющих быть вещей? Конечно, оно пронизано временем, связано с возникновением и исчезновением. Эта неразрывная связь с временем позволяет Хайдеггеру говорить о *судьбе бытия*. Событийный и временной характер бытия и составляет, для Хайдеггера, основу онтологии, которая, как он надеется, в конце концов откроет путь к пониманию божественного, слишком загроможденный к настоящему времени наследием классической метафизики.

И здесь пути Хайдеггера и Левинаса расходятся, ибо последний убежден, что бытие, даже понятое в своей глагольной, временной сущности, не самодостаточно. Вся философская деятельность Левинаса подчинена стремлению обосновать несамодостаточность бытия и, отталкиваясь от этого, выстроить

переход к независимому от бытия аксиологическому измерению: смыслов и ценностей, измерению Блага.

Вообще, философия Левинаса основана на изначально занятой позиции: он является религиозным мыслителем. История философской мысли знает немало подобных примеров. Вспомним Августина, Фому Аквинского, Габриэля Марсея, Владимира Соловьева. Предвзятая религиозная позиция не мешала этим мыслителям быть смелыми новаторами в философии. В самом деле, в пространстве философии встречаются, сталкиваются, стимулируют друг друга мысли религиозных и нерелигиозных мыслителей. Главное, чтобы их интеллектуальные поиски находились в общем дискурсивном пространстве философии, чтобы они могли быть поняты другими мыслителями, независимо от их конфессиональной принадлежности (или непринадлежности).

И это вновь возвращает нас к вопросу о языке и о том, что он может, а чего не может выражать. Данный вопрос в случае концепции Левинаса оказывается еще более сложным, нежели он предстал перед нами до сих пор, поскольку Левинас хочет говорить не только об онтологии, но и о том, что «сверх» (*au-delà*) онтологии — о метафизике. Как тут вообще может помочь язык? И есть ли в распоряжении философа иные средства?

В книге «Иначе, чем быть, или Превыше бытийствования» [88] Левинас различает «говорение» и «сказанное». Так переводят его термины *le Dit* и *le Dire*, попадая при этом в описанную выше ловушку языка, т.к. *dire* — это глагол («говорить»), который мы в данном контексте в состоянии передать только существительным. Впрочем, и сам Левинас употребляет этот глагол с артиклем, то есть превращает его в отглагольное существительное, обозначающее действие или процесс. Так что и ему не удастся спастись от тенденции языка к реификации.

Я уже обращала внимание, что язык в изображении Левинаса оказывается сущностно амбивалентным. Сказанное в языке реифицирует и синхронизирует описанную реальность; однако *сам язык как действие говорения* носит временной характер и вводит диахронию. При этом важно, что говорение как деятельность присутствует в своем результате — в сказанном. Так,

замечает Левинас, темпорализация и диахрония проявляют себя даже в самом простом предикативном предложении типа «А есть В», в котором осуществляется *действие* связывания разных объектов мысли, это действие осуществляется во времени; и даже в таком предложении, как «А есть А», где связка «есть» осуществляет связь двух *разных* моментов (первого, когда мысль обратилась к А, и второго, когда она зафиксировала, что ее объект есть он сам).

Представляется, что Левинас впитал многое из того, что было наработано аналитической философией и структурализмом и что предполагается тезисом лингвистической относительности Сепира — Уорфа. Ведь Левинас принимает как само собой разумеющееся, что язык образует систему с собственными правилами и тенденциями, что язык по-своему членит реальность и придает расчлененную устойчивую структуру как реальности, так и нашему опыту. В силу этого действия язык неизбежно превращает поток, каковым является бытие, в синхронную структуру. Поэтому, кстати, Левинас не полагается на язык так, как это делал Хайдеггер.

В то же время левинасовское понимание языка устроено гораздо сложнее, нежели работающее в аналитической традиции или структурализме. Оно соединяет в себе синхронию и (особым образом понимаемую!) диахронию благодаря тому, что включает в себя два плана — говорение и сказанное — и их взаимопроникновение. Поэтому левинасовское учение о соотношении синхронии и диахронии в языке принципиально отличается, скажем, от представлений Фердинанда де Соссюра.

Согласно Левинасу, сказанное и говорение, с одной стороны, оказываются противоположностями, с другой — обуславливают друг друга и как бы отражаются друг в друге. *Сказанное* дает некий «перевод» *говорения*. Левинас использует слово «перевод», обыгрывая известную поговорку, что «всякий перевод предает переводимое». Сказанное неизбежно искажает говорение, ибо снимает его временной и процессуальный характер. Говорение поглощается и умирает в сказанном. Но, многократно повторяя, что сказанное искажает говорение, Левинас не забывает почти всякий раз добавить, что искажающий перевод все равно

остается переводом. Перевод, но искажающий; искажающий, но все-таки перевод.

А возможен ли перевод не искажающий? Вопрос снова возвращает нас к теме пределов выразимого в языке, неизбежной в силу внутренней ограниченности «сказанного» неустранимыми процессами реификации и синхронизации. Этот вопрос имеет критическое значение для философии, прямо-таки ставит ее под вопрос: как философия может использовать высказывания и претендовать на их осмысленность, если она пытается говорить о том, что никакое сказанное не может выразить, а может только исказить?

Витгенштейн в «Логико-философском трактате» разрешил для себя эту проблему, заявив, что осознает бессмысленность собственных высказываний, но предлагает смотреть на них как на вспомогательное средство — лестницу, которую надо отбросить после того, как с помощью сделанных им бессмысленных высказываний были достигнуты ясность и правильное понимание.

Витгенштейн как-то отметил, что главным содержанием «Логико-философского трактата» является то, что в нем *не написано*. Понятно, почему самая важная, по собственному суждению Витгенштейна, часть «Трактата» осталась не написанной: она касается именно того, что невыразимо в языке. Однако то, что было написано, написано с целью привести нас к границе того, что может быть выражено, и помочь нам понять нечто важное, задавая ракурс, помогающий узреть то, что невыразимо в языке. Ничего другого сделать невозможно, хотя такой косвенный, направляющий способ изложения оставляет в затруднении: как мы можем быть уверены, что поняли то, к пониманию чего нас хотел подвести автор, а не что-то другое? И поняли так, как он хотел, чтобы мы поняли? В период написания «Логико-философского трактата» Витгенштейн, очевидно, полагал, что достижение ясности — однократное и законченное действие. Однако его творческая эволюция, заставившая его вернуться и пересмотреть существенную часть собственных утверждений о языке, свидетельствует, что надежда на окончательное достижение ясности, хотя бы и в строго очерченных пределах, утопична.

Позиция Левинаса в этом отношении более реалистична: он говорит о философии как о непрерывно повторяющемся движении, заключающемся в том, чтобы делать высказывания, затем отвергать их как искажающие и опять искать способы высказать то, что на самом деле высказано быть не может. Постоянно возобновляемое усилие философии состоит в том, чтобы, исследуя «сказанное», то есть выражая то, что выразимо в языке, тут же показывать его неабсолютность.

В статье «Реальность и ее тень» [82, с. 107–127], посвященной искусству, Левинас пишет, что произведение искусства должно иметь завершенность. Создатель художественного произведения «останавливается, потому что произведение отказывается принимать еще что-то, оно кажется насыщенным <...> Произведение не было бы произведением искусства, если бы оно не имело такую структуру завершенности <...>» [82., с. 109]. Не объясняют ли эти слова то, почему Левинас в конце концов отказался от попыток выразить свои мысли в художественной форме? Может быть, его мысли мешала как раз обязанность отлиться в завершенную структуру, тогда как сказанное все равно искажает то, что пытаются высказать, и потому движение высказывания и отбрасывания высказанного не может прийти к завершению.

Таким образом, философия должна постоянно выявлять амбивалентность высказываемого, чтобы таким путем показывать диахронию и обнаруживать в «сказанном» след «говорения» (которое, в свою очередь, является следом и эхом «сказанного») [88, с. 75, 76, 78, 260–265].

Поскольку язык — это не чувственно оформляемое сопровождение монологической мысли, а сам является действием, обращенным к другому человеку, то есть уже принимает в расчет другого человека и обращается к нему, то язык может выходить за пределы сформулированной мысли, показывая, — хотя никогда не высказывая, — следствия смысла, принадлежащего иному порядку, нежели смысл, получаемый знаком от языка как синхронично существующей системы в духе Ф. де Соссюра.

Такое многоплановое видение языка дает ключ к пониманию особого стиля и ритма текстов Левинаса, его особой манеры выражения. Читая Левинаса, мы должны помнить, что его тек-

сты несут на себе след непрерывного движения развивающихся и сменяющих друг друга метафор. Многие яркие формулировки Левинаса превратились у его интерпретаторов в нечто, подобное постулатам выдвигаемой им теории. Мы же хотим подчеркнуть, что ткань левинасовских текстов подвижнее, тоньше, и ухватить ее гораздо сложнее. Слова и фразы тут не могут быть окончательными. Есть формулировки, постоянно повторяемые самим Левинасом. Но они тоже являются не более чем «сказанным», которое и передает, и искажает то подлинное, что должно было бы быть сказано. Уникальность стиля Левинаса связана с этим диахроническим движением между «сказанным» и «говорением», между утверждением и его проблематизацией. Левинас постоянно балансирует на грани метафоры и амбивалентности; но он умеет удерживаться на этой грани, никогда не впадая в игру словами. Его текст сохраняет глубину и напряжение. Однако это ставит непростые задачи перед интерпретаторами его учения, которые уже не имеют права на подобное диахроническое движение, и в то же время они должны следовать за духом, а не за буквой учения Левинаса. Мне кажется, что просто повторять формулировки Левинаса — значит оказывать ему медвежью услугу. Задача состоит в том, чтобы увидеть в них момент движения языка в усилия выразить то, что невозможно выразить словами.

Таким образом, Левинас, в отличие от Хайдеггера, постоянно чувствует препятствия, создаваемые языком, а не только преподносимые им откровения. Это связано с фундаментальным различием их концепций. Если для Хайдеггера нет ничего превыше бытия, и бытие вбирает в себя ценное, важное, прекрасное, то для Левинаса, напротив, аксиологическое измерение независимо от бытия и самоценно. Поэтому, размышляя над особенностями стиля Левинаса, мы не должны упускать из виду, что его цель — не сбережение «глагольного звучания» понятия бытия, а движение к тому, что превыше бытия, к измерению ценности и смысла.

Витгенштейн в «Логико-философском трактате» полагал, что ценности и смыслы невыразимы в языке, однако философ может показать нечто важное относительно них, очертив изну-

три всю сферу того, что может быть выражено в языке, после чего должно стать ясным, что ценности и смыслы — это нечто совсем иное. У Левинаса подобная статичная картина заменяется, как уже говорилось, постоянным движением от одного сказанного к другому сказанному, отвергающему первое как искажение, но, в свою очередь, не имеющему гарантий от той же участи. Поэтому здесь не может быть речи о том, чтобы одним законченным движением очертить изнутри сферу выразимого в языке. Перед Левинасом стоит другая задача, которую, по-видимому, имел в виду и Витгенштейн, когда писал, что «мое основное стремление, да и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике или религии, — вырваться за пределы языка. Этот прорыв сквозь решетку нашей клетки абсолютно безнадежен. Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютно добром и абсолютно ценном, не может быть наукой. То, что она говорит, ни в коем случае ничего не добавляет к нашему знанию. Но она все же является свидетельством определенного стремления человеческого сознания, которое я лично не могу перестать глубоко уважать и которое никогда в жизни не стану осмеивать» [9, с. 245]. Все тексты Левинаса и являются подобными попытками.

Тут может показаться, что решение такой задачи имеется, более того, что оно давно известно. Просто надо обратиться не к научному языку, предназначенному для точного описания фактов, а к языку художественному, поэтическому, и к его важнейшему орудию: метафоре. Недаром метафорами широко пользуются и Левинас, и Витгенштейн. В его «Логико-философском трактате» мы видим множество метафор, например «мир как ограниченное целое», «граница мира»; Витгенштейн объясняет отношение метафизического субъекта к миру метафорой глаза и поля зрения или пишет, что со сменой отношения субъекта к миру «мир как целое увеличивается или уменьшается».

Метафора живет как в родном доме в поэзии, которая и призвана выражать «нечто высшее». Не случайно к поэзии часто обращается Хайдеггер. Возможности метафоры весьма занимали Левинаса, о чем свидетельствуют его записные книжки кон-

ца 50-х — начала 60-х гг. [79, с. 227–242], лекция, прочитанная в Коллеж Философик в 1962 г. [80, с. 319–347].

Вообще принято говорить, что только метафоре под силу выразить нечто глубинное и потаенное, что и составляет собственную область искусства и религии. Метафора достигает этого магического эффекта посредством переноса значения. Именно возможность такого переноса порождает надежду, что метафора позволит вырваться за пределы выразимого в языке и, устремившись ввысь, достигнет статуса «абсолютной метафоры», как это называет Левинас. Абсолютной метафорой является для него слово «Бог»: оно не может быть ничем иным, кроме как метафорой, поскольку его нельзя считать таким же именем, так же соотносящимся со своим денотатом, как любое другое именуемое выражение.

Итак, метафора представляется волшебным средством, придающим мысли чудесный «добавок» значения: некое семантическое возвышение, переход от значения элементарного и приземленного к более тонкому и возвышенному: «Чудо чудес метафоры — это возможность выйти за пределы опыта, мыслить дальше, чем позволяется данными нашего мира. Что значит выйти за пределы опыта? Мыслить Бога» [79, с. 231].

Но, задает Левинас скептический вопрос, если метафора переносит значение с одного предмета на другой на основании некоторого сходства или аналогии между ними, то за счет чего может происходить это столь желанное возвышение смысла? Где же тот скрытый механизм, который выводит мысль к иным измерениям?

В чем бы ни состояло поэтическое очарование метафоры, Левинас убежден, что противопоставление буквального, прямого (приземленного, простого) и переносного, метафорического (как более возвышенного) значений наивно и неубедительно. «На самом деле, прямой смысл слов фиксируется только в контексте, откуда следует, что слово не является простым именованием единственного значения, но соединяет в себе игру возможных значений» [80, с. 332]. Например, спрашивает Левинас, каков простой, буквальный смысл слова «стол»? Будет ли это стол обеденный, письменный, или это еда (ср. «диети-

ческий стол»)? Что здесь будет прямым, а что — переносным значением? Получается, что даже слово «стол» является метафорой, потому что и оно переносит на определенный единичный предмет целый пласт значений и ассоциаций, связанных с использованием столов как в нашей культуре, так и в нашей личной истории, эти значения окутывают его слоями культурно-исторических смыслов, вызывая более или менее отчетливые или смутные ассоциации.

Левинас выстраивает очень динамичный образ языка: диахроничного, находящегося в непрестанном изменении, смещении и переплетении значений, и при этом сохраняющего в себе следы многочисленных прошлых констелляций. Они окружают нынешние значения слов облаком отсылок и ассоциаций. Говоря о языковых значениях, мы должны помнить о том, что язык является системой и что все слова в нем сплетаются в единую сеть значений, которая *имеет свою историю*: «Все слова нашего языка являются результатом бесчисленных метафорических мутаций, происходивших в его истории, и тем не менее производят впечатление слов, взятых в буквальном значении» [80, с. 327]. В том историческом целом, каким является язык, каждое значение возникает из других, «участвует» в них. Поэтому наивно искать в живом, диахроничном языке «прямую референцию».

Левинасовское понимание языка заставляет вспомнить о «языковых играх» позднего Витгенштейна; только последний практически не обращается к истории языка, хотя диахрония присутствует у него, потому что Витгенштейн, чтобы понять, как язык используется, обращается к тому, как он выучивается.

Так называемые «простые» значения, которые бы прямо и непосредственно, без всякого «облака» ассоциаций и переносов, отсылали к обозначаемым объектам, могут быть присущи только ярлыкам, вводимым для обозначения все новых и новых продуктов новейших технологий, в техногенном, утилитарном и не помнящем дня вчерашнего мире.

Мы, однако, склонны забывать, что язык по природе метафоричен и историчен. И тогда появляются трактовки языка как совокупности ярлыков или сигналов, не нагруженных ничем, кроме функции отсылки к своему денотату — пример такой

трактовки языка представлен в «Логико-философском трактате», и именно она становится предметом серьезной критики позднего Витгенштейна.

А литература, прежде всего поэзия, пробуждает и оживляет метафоры, дремлющие в толще языка. Так она ставит нас перед историчностью и диахроничностью человеческого существования.

Но наш вопрос состоял в другом: способна ли метафора мгновенным озарением вести мысль к трансцендентному, к тому, что превышает человеческое существование? Может ли она, в свойственном ей особом использовании языка, вести к «абсолютной метафоре» и тем самым даровать философии инструмент, позволяющий выходить к запредельному, наивысшему, неназываемому и невыразимому в языке никаким обычным способом?

Позиция Витгенштейна состояла в том, что это невозможно в силу самой природы языка как системы. Витгенштейн периода «Трактата» доказывает, что все, описываемое языком, превращается в факты. Витгенштейн поздний показывает, что значения задаются правилами и контекстом языковых игр. Выход за их пределы может разрушить значение используемого выражения, но не может придать ему новый, более возвышенный смысл. Снова мы видим, как утверждения Витгенштейна и Левинаса оказываются близкими в том, что касается невыразимого в языке. Ибо Левинас говорит, что из универсальной метафоричности языка следует как раз *невозможность* «абсолютной метафоры». Именно потому, что язык метафоричен и любое выражение несет в себе подразумеваемые значения подразумеваемых контекстов, оно не в состоянии стать «абсолютной метафорой», приоткрывающей то, что «сверх-бытия». Всякий метафорический перенос будет оставаться в круге здешнего, земного, из которого языковые значения не могут освободиться. Напрасны надежды с помощью языка обозначить нечто *абсолютно иное*, то есть совершить акт трансценденции — см. также [73]. Метафоричность языка, по убеждению Левинаса, способствует ненастоящей, «игровой» трансценденции, которую только и способно осуществить искусство [80, с. 337].

Но чем же тогда являются многочисленные тексты, написанные об Абсолюте или о Боге? Чтобы понять точку зрения Левинаса, обратимся сначала к его талмудической лекции «Имя Бога согласно некоторым талмудическим текстам» [86, с. 143–157]; дискуссию по поводу этой лекции см. [82, с. 219–240]. (Я признательна А.В. Ямпольской, которая указала мне на этот текст Левинаса и даже помогла приобрести названные книги.)

Почему талмудическая лекция, если у нас речь идет о философии? Тут необходимо сказать несколько слов о талмудических лекциях Левинаса и соотношении между его философией и его интерпретациями Талмуда.

Еще в детстве Левинас начал получать традиционное для еврейского мальчика образование. Но со всей серьезностью и в полную меру интеллектуальных усилий он обратился к изучению Талмуда уже после освобождения из фашистского плена и окончания Второй мировой войны. Главной мотивацией было стремление не позволить Гитлеру одержать посмертную победу, то есть не допустить того, чтобы главное наследие иудаизма было опорощено и забыто. Левинас стремился к *возрождению* традиции, законным наследником которой он себя ощущал. Для этого он приобщался к духовной традиции иудаизма и приобщал к ней своих современников — французских интеллектуалов еврейского происхождения. Подчеркну еще раз: исследования Левинаса не были ни историческими, ни фольклорными. Речь шла не о погружении в древнее прошлое, а о дальнейшем существовании живой традиции. А реальное продолжение жизни талмудической традиции возможно, только если новые прочтения и комментарии будут соответствовать проблемам и запросам дня нынешнего и уровню ищущих интеллектуалов.

Насколько это возможно или правомерно? — Левинас убежден в том, что в Талмуде представлена последовательная монотеистическая традиция и потому в нем заключено вневременное содержание. Задача состоит именно в том, чтобы ухватить его, отделив от конкретного исторического контекста. Чтобы извлечь вечное, непреходящее содержание, Левинас допускает намеренный, сознательный анахронизм. Интеллектуалу наших дней такое содержание может быть доступнее, если оно выра-

жено языком современной философии. Левинас, давая новую жизнь талмудической традиции, предлагает подлинно философские интерпретации. Вот как он сам объясняет свой подход в лекции «Мессиянские тексты»: «Два слова о методе нашего комментария применительно к этому и к последующим текстам. Мы никоим образом не намереваемся исключить из прочтения наших текстов их религиозное значение, которое направляет чтение простого верующего и мистика или извлекается богословом. Однако мы исходим из того убеждения, что это значение не просто переложимо на язык философии, но связано с философскими проблемами. Мышление учителей Талмуда порождено достаточно радикальной рефлексией, чтобы удовлетворить также требованиям философии. Именно это рациональное значение является объектом нашего исследования. Лаконичные формулировки и образы, намеки, как бы мгновенные «взгляды краешком глаза», в которых это мышление выражается в Талмуде, могут раскрыть свой смысл лишь при одном условии: если подступаться к ним, исходя из конкретных проблем и конкретных ситуаций существования, не задумываясь о кажущихся анахронизмах, допускаемых в таком подходе <...>» [35, с. 378]

Для Левинаса это было продолжением той же самой жизни многовековой традиции. Одновременно его интерпретации оказываются выражением его собственной философии.

В лекции об именах Бога Левинас обращается к фрагментам Талмуда, в которых обсуждается следующий вопрос: можно ли стирать написанное имя Бога? Вопрос весьма практичный и приземленный. В самом деле, историческое существование Писания требует, чтобы его постоянно переписывали. А писец может сделать опisku, что-то написать не так или не там, и что же ему делать, когда он заметит свою ошибку? В приземленности подобной ситуации Левинас видит важную черту истинного монотеизма: он пронизывает обыденную жизнь, а не замыкается в особом круге сакрального. Но зато и обыденная жизнь оказывается напитанной связью с вечным, и потому обычные действия и обстоятельства получают особый смысл.

В обсуждаемых фрагментах Талмуда выстраивается иерархия имен Бога, поскольку оказывается, что одни из них можно

стирать, а другие — нет. Именования, производные от атрибутов, — Справедливый, Милосердный, Всемогущий, Всеблагий и т.п., — стирать разрешается. Это означает, что они не считаются святыми. Объяснение смысла такого разрешения становится у Левинаса выражением его собственных убеждений: те же самые идеи Левинас высказывает в своих философских трудах — см., например [88, с. 240–244], но в талмудических лекциях язык Левинаса не так перегружен из-за попытки высказать невысказываемое, в них он спокойнее, образнее и проще.

Атрибуты приписываются сущности. Допустить, что подобные имена святы, значит признать, что они воистину относятся к Богу, соответствуют Его сущности. То есть признание таких имен святыми равнозначно признанию того, что человек обладает адекватным знанием сущности Бога. Отсюда следовало бы, что о Нем можно говорить, описывать Его в осмысленных предложениях, как мы описываем любое другое сущее. Но для Левинаса и, как он полагает, для Талмуда дело обстоит иначе. Левинас и Талмуд чрезвычайно серьезно относятся к трансцендентности единственного Бога. (О понимании трансцендентности Бога в еврейской философии у Г. Когена см. также [54, с. 101–116].) Она означает, что Бог не может быть «данностью», Он не являет себя (что бы ни пытались выжать из понятия данности современные французские постфеноменологи); Он недоступен человеческому знанию и пониманию. Поэтому ни о каких описаниях в осмысленных предложениях и речи быть не может.

Левинас даже говорит о том, что в древнееврейском языке вообще нет слова, равнозначного нашему слову «Бог» (Левинас пишет, разумеется, о французском слове «Dieu» и немецком «Gott»). В европейских языках соответствующее слово может иметь множественное число; оно обозначает сущее определенного рода, даже если этот род состоит только из единственного сущего. А в библейском языке, как объясняет Левинас, святые имена Бога суть подлинные *собственные имена*. С их помощью можно воззвать к Богу, но не осуществить «прямую референцию». Таким образом, подчеркивает Левинас, близость к Богу в иудаизме достигается *не* познанием Его, а обращением

к Нему. Но то же самое Левинас пишет в своих философских текстах, когда он хочет показать, что может и чего не может выразить философский язык.

Итак, о Боге невозможно рассуждать, Его можно только призывать, но и тут нужна оговорка. Святые имена Бога нельзя употреблять, когда захочется. Четырехбуквенное имя Бога, сообщенное в Откровении, можно произносить только раз в году, в богослужении Судного Дня. Для Левинаса такое установление указывает, что трансцендентность Бога требует соблюдения дистанции между человеком и Богом. Трансцендентный Бог открылся людям в Своих именах. Но это не значит, что Он открыл им знание о Себе. Трансцендентность Бога такова, что даже открываясь, Он остается сокрытым. Его собственные святые имена открыты людям для обращения к Нему в исключительных ситуациях.

Бог не может быть ухвачен ни в каких определениях, не может служить темой осмысленного дискурса. Левинас отклоняет также любые «анalogии бытия» (которые позволяли Фоме Аквинскому говорить о Боге на основании аналогии между Творцом и сотворенным).

Не означает ли это, что тексты Левинаса подобны текстам апофатической теологии? — Нет, потому что Левинас утверждает, что людям в Откровении дано вполне позитивное и выразимое словами знание о Боге. Мы знаем, что Бог дал людям заповеди, то есть Он потребовал от них ответственности и соблюдения морального закона. Именно в этом, для Левинаса, состоит подлинный смысл трансцендентности Бога: приближение к Нему достигается не путем познания, а исполнением Его воли, Его заповедей. А эти заповеди диктуют поведение по отношению к *другим людям*. Хочу подчеркнуть, что, согласно пониманию Левинаса, сокрытость трансцендентного Бога означает, что в Откровении людям дан моральный закон, определяющий их долг и ответственность *по отношению к другим людям*. Откровение Бога делает их носителями морального закона.

Такое учение Левинас находит в Талмуде, хотя такое же учение мы можем найти у Канта в «Критике практического разума».

Язык Левинаса остается в общем дискурсивном поле философии, поскольку он обращается к тому, что должно быть *опытом человека как такового*: обязанность и ответственность, или, говоря словами Канта, наличие нравственного закона в душе. Говорить об изначальной этической обязанности оказывается возможным, потому что сам язык, для Левинаса, является воплощением этического отношения к другому. Язык *не описывает* это отношение, он сам есть такое отношение, поскольку язык предполагает Другого и существует для коммуникации (данная банальная истина стерлась и забылась после целого века, прошедшего под знаком «лингвистического поворота»). Левинас без устали напоминает об этом, а главное — о том, насколько небанально это очевидное обстоятельство, какие прозрения могут открываться за ним.

Влиятельные веяния в современной философии языка приучили нас чувствовать себя в «клетке» языка, который делает любое означаемое зависимым от означающего и тем самым лишает его самостоятельного бытия. Левинас же повторяет, что «словесный знак располагается там, где кто-то обозначает нечто для кого-то другого» [34, с. 206]. И уже в силу этого язык предохраняет окружающий мир от превращения в мое представление: «Обозначая вещь, я обозначаю ее для другого. Акт обозначения изменяет отношение наслаждения и обладания, которое связывает меня с вещью, и помещает ее в перспективу “иного”. <...> Обозначающее вещи слово свидетельствует о том, что они поделены между “я” и другим. <...> Объективность — это следствие языка, позволяющего ставить обладание под вопрос. <...> Тематизировать — значит с помощью слова предлагать мир Другому» [34, с. 212–213]. Но как нечто становится знаком, получает значение? Как вообще возможно «иметь значение»? Тут уместно было бы вспомнить, как Витгенштейн в более поздний период своей творческой эволюции критиковал идею остенсивного установления значений и показывал, что значение коренится в «языковых играх», то есть в *совместной* деятельности. Хотя Левинас тоже подчеркивает этот *совместный* характер языка, однако ответ на сформулированный только что вопрос уводит его в ту сферу, которой Витгенштейн не касался. Это

сфера, где значение неконвенционально, а изначально. Левинас говорит, что возможность для знака иметь значение коренится в том, *что* предшествует разделению на знак и значение, в чем означающее совпадает с означаемым — это человеческое лицо: «Не посредничество знака создает значение, а значение (первичным событием которого является отношение лицом-к-лицу) делает возможным функционирование возможного знака. <...> Смысл — это лицо другого, и любое обращение к слову происходит уже внутри свойственного языку изначально отношения лицом-к-лицу» [34, с. 210] (к этой теме мы вернемся в параграфе 5.3).

Моральный закон, который объявляют мне глаза другого человека, ответственность, которую человек не может с себя сложить, да и язык, который тоже несет в себе знак несамодостаточности человека и необходимого отношения к другому, являются следами того, что некогда, в незапамятном, абсолютно прошедшем прошлом Бог прошел в мире (Левинас любит ссылаться на гл. 33 книги «Исхода») — см. [34, с. 321].

Таким образом, философствование Левинаса располагается там, где нельзя говорить, а надо делать, то есть исполнять моральную заповедь. Тут никакие слова не могут быть достаточны. Более того, они могут быть вредны. Однако обоснование того, что дело с языком, с философией и теологией обстоит именно таким образом, уже является поступком. Деконструкция концептуальных препятствий, мешающих пониманию этого, также будет важным действием, — но такие поступки совершаются в области *сказанного* и посредством *сказанного*. Так что амбивалентность языка и дает, и отнимает возможность говорить о том, о чем пытается говорить Левинас и о чем говорила вся европейская философская традиция. Отсюда — особый стиль Левинаса, трудный для понимания и перевода; никак не кончающиеся предложения, которые уже не склеиваются в определенную грамматическую структуру; обилие собственных неологизмов, бросающих вызов грамматике; чередование сильных метафор и утверждений с неуверенным сослагательным наклонением и вопросительными предложениями; самоопровержения. Ритм его текстов (за исключением талмудических

лекций) является напряженным и обрывающимся, словно дыхание при подъеме в гору. В его книгах «Тотальность и Бесконечное» [34] и «Иначе, чем быть, или По ту сторону бытийствования» [88] мы встречаем бесконечные повторы, которые, как я думаю, свидетельствуют об усилении высказать то, что нельзя высказать словами. Сам Левинас говорит, что в распоряжении субъективности может быть такое «злоупотребление языком», посредством которого в безразличном нескромном сказанном может показать себя измерение говорения [88, с. 243]. Левинас, как всегда, откровенен и не ищет никаких компромиссов, используя выражение «злоупотребление языком». Злоупотребляя языком, он честно говорит об этом: он мужественный философ. Хотя нельзя не признать, что его стиль несет в себе сильное искушение: злоупотреблять языком весьма приятно, и такое злоупотребление обеспечивает профит в виде достаточного числа публикаций.

Я должна предупредить читателя об особенностях философского языка Левинаса, чтобы стало понятным, что изложение его идей, несмотря на их кажущуюся само собой понятную правоучительность, является интерпретацией, причем достаточно рискованной.

Но что стоит за упомянутой выше идеей *следа*? Что значит, что Бог *прошел в незапамятном прошлом*? Почему «В следе <...> запечатлелся Его необратимый уход» [34, с. 320]? Не означает ли это, что Левинас отрицает *присутствие* Бога в современном мире? И что подталкивает его к этому?

Глава 2

ХОЛОКОСТ И АВТОНОМИЯ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ

В предыдущей главе мы подошли к тому, что левинасовское понимание трансцендентности Бога является весьма радикальным и даже трагическим. Я думаю, что в нем воплотились не только традиции еврейской философии и теологии, но и личный опыт мыслителя-еврея, который прошел через Холокост. Об этом опыте и пойдет речь в данной главе.

Левинас получил положенное воспитание еврейского мальчика и с самого детства осознавал свою принадлежность иудаизму и еврейскому народу. До конца своих дней он строго соблюдал все обряды этой очень обрядовой религии. Когда-то И. Кант жесточайшим образом критиковал иудаизм за то, что в нем такое значение имеют ритуал и обрядность, а Левинас, напротив, многократно подчеркивает важность ритуала. В следовании ритуалу он видит важнейший нравственный момент *верности*. Например, в эссе «Ковчег и мумия» Левинас намеренно заостряет этот парадокс, говоря: «Такая свобода (имеется в виду свобода в интерпретации библейских текстов и в построении теологических концепций — З.С.) — и такие дремучие обычаи! Так много свободы — и так мало «духовности»! Какой чудовищный, ископаемый анахронизм! <...> Но израильские мудрецы сознавали этот парадокс, настаивали на нем» [35, с. 369]. И далее Левинас упоминает мидраш, повествующий о том, что израильтяне на пути в Землю обетованную несли через пустыню не только Ковчег Завета, но и останки Иосифа. Удивленным проходим, вопрошавшим: «Зачем нести гроб покойника рядом с ковчегом Того, кто жив вечно?», они объясняли: «Тот, кто по-

коится во гробе, исполнил все написанное на Таблицах, которые покоятся в ковчеге Того, кто жив вечно». «Вы понимаете, — восклицает Левинас, — что́ это значит? Живой Бог может быть со свободными людьми, идущими через пустыню, лишь при условии, что мумия того, кто неуклонно повиновался, находится рядом с ним» [35, с. 369]. Ритуалы иудаизма оказываются для Левинаса школой, воспитывающей постоянную память о том, что Бог предъявил человеку свои требования — заповеди, — и человек должен быть неизменно готов исполнить возложенную на него этическую обязанность, с какими бы неудобствами и затруднениями для него лично это ни было связано.

Левинас убежден, что иудаизм несет в себе вечное содержание, не сводимое ни к каким другим религиям или формам культуры: «В самом деле, обычно думают, что ценности иудаизма давно уже вошли в качестве составной части в более широкие синтетические учения и что сами по себе они суть просто детский лепет, если сопоставить их с тем выражением в духе и истине, какое они получили в религиях, вышедших из иудаизма. <...> Так что голос Израиля в лучшем случае слышен в этом мире только как голос предтечи, как голос Ветхого Завета. <...> Для того чтобы единство людей доброй воли, за которое я ратую, не оставалось смутной абстракцией, я позволю себе настаивать здесь на *особом* пути иудейского монотеизма. Его особенность не подрывает, но утверждает универсализм» [35, с. 330–331].

Однако сказанное до сих пор никак не объясняет слов Левинаса об абсолютно прошедшем прошлом и о следе Бога. Хочет ли он сказать, что Бог *прошел* и Его уже нет с нами? Более того: не означает ли это, что нам и не следует надеяться, что Бог в обозримом для нас будущем будет вместе с людьми так, как это было в ветхозаветные времена?

Для ответа на подобные вопросы обратимся к философским записям и наброскам собственной философии, которые Левинас вел, находясь в плену. В концлагере для военнопленных солдат Левинас находился с 1940 по 1945 гг, когда его освободили наступающие американские войска — см. [68, ч. 1]. Немецкий концлагерь для военнопленных присутствует в биографии многих видных французских философов: в плену побывали Сартр, Ри-

кёр, Дюфрен — см. также [7]. Однако даже фашистские лагеря для военнопленных были разными: для солдат и для офицеров, для военнопленных из той или другой страны. На всех военнослужащих, кто был взят в плен в военной форме и с оружием в руках, в том числе и на евреев, распространялась Женевская конвенция о военнопленных, и Левинас неоднократно повторял, что французская военная форма спасла ему жизнь. Жизнь она ему действительно спасла, но он оказался в концлагере самого низшего «ранга» (хуже условия были только у советских военнопленных). Левинас находился в плену на территории Германии, работал на лесоповале. Хотя в то же время он имел возможность читать книги из лагерной библиотеки и вести записные книжки.

Интересно, что среди них мало записей, посвященных быту и жизни заключенных. Записи посвящены в основном разработке его собственной философской системы, размышлениям над книгами, которые он прочитал, а также содержат наброски романов, над которыми он пытался в то время работать. Еще одна интересная деталь: эти записи сделаны по-французски. Очень редко попадаются слова, еще реже — фразы, написанные по-русски; как правило, это цитаты из произведений русских писателей. Записи времен плена демонстрируют, что Левинас уже живет в мире французской философии, думает по-французски, и хотя местами пометки издателей показывают, что записи имеют ошибки, хотя зачастую чувствуется, что фразы построены как-то не по-французски (например, в них нет глагола-связки), тем не менее, свой философский дневник Левинас ведет по-французски (притом, что до конца своих дней они с женой дома часто говорили по-русски).

Эти записи дают понять, что его философское учение в основных своих чертах сложилось уже в этот период. В них он достаточно часто пишет о любви как об отношении, в котором ты страдаешь от страдания другого и наслаждаешься наслаждением другого. Здесь же он говорит, что благо превосходит бытие, что близость с другим — это ни в коем случае не слияние с другим, что тут сохраняется двойственность, и весь смысл описываемого отношения заключается в том, что интервал между тобой и тем, кого ты любишь, непреодолим.

Именно в плену Левинас начинает разрабатывать свою теорию потребностей, которая позднее в «Тотальности и Бесконечном» предстанет как учение о наслаждении существованием. Он размышляет о том, как «я» утверждает себя в бытии, удовлетворяя свои потребности. Его размышления касаются отношения «я» к вещам, социализма, будущего. Надо иметь нестигаемый духовный стержень, чтобы в подобных условиях глубоко размышлять над такими вопросами. Но в этих же записях появляется *il y a* как термин, указывающий на бытие, подобное ночи, более ужасное, чем небытие.

Еще среди этих записей есть соображения относительно будущего романа и его отдельных сцен. Речь идет о поражении Франции, разгроме, беженцах: о разрушении того мира устойчивости, либерализма, прогресса и благополучия, который принял Левинаса и который Левинас ощущал как свой.

Левинас описывает сцены панического бегства населения, отсутствия государства и распада социума. В одной из записей он говорит о «падении драпировок», которые прикрывали — создавали? — официальное [79, с. 112]. Тот мир, который всегда был упорядоченным, соответствующим законам и правилам, официально закрепленным и устойчивым, теперь выступает в своих голых контурах. Левинас сравнивает это с тем, что осталось после того, как уехал цирк: пустота, обломки, смятые, бессмысленные вчерашние блестяшки.

Обнаруживается, что произошел полный распад смысла. Уже не остается целостностей, в которых человек привык существовать. Это «падение драпировок» «касается также вещей. Вещи распадаются и теряют смысл: леса становятся деревьями — все то, что лес означал во французской литературе, — исчезло. Все распадается на элементы, все вокруг похоже на мусор, который остался после того, как уехал цирк, или на сцене — трон становится простой деревяшкой, драгоценности — стекляшками и т.д. Но я не хочу просто говорить о конце иллюзий: скорее о конце смысла. (Сам смысл как иллюзия)» [79, с. 132].

Эти фрагменты из записных книжек Левинаса стали темой отдельной статьи [96]. Ее автор пишет о том, что поражение Франции в упомянутых заметках Левинаса играет роль *эпохе*

феноменологической философии: оно осуществляет тотальную редукцию смысла. Только, в отличие от феноменологического метода, здесь *эпохе* не ведет ни к основанию, ни к достоверности, напротив: обнажившееся в своих голых контурах, без всяких «драпировок» бытие показывает свою недостаточность, ущербность, бессмысленность.

Левинас набрасывает конкретные примеры переживания тотальной бессмыслицы: вот пустые дома, а вот в каком-то окне люди в пять утра пьют шампанское, потому что все потеряло смысл, но куда же девать шампанское? Среди эпизодов есть и такой: выходит парикмахер и говорит, что раз все кончилось, он будет стричь сегодня бесплатно, потому что все потеряло смысл и непонятно, будут ли сегодняшние деньги иметь цену вообще. Некоторые решают, что раз бесплатно, то хотя бы подстрижемся. Или он описывает сцену разграбления витрин, когда люди, наверное, добропорядочные буржуа, бьют витрины и тащат все, что не имеет никакого смысла: кто бумагу, кто скрепки, кто канцелярские принадлежности, хотя в какой-то момент появляется человек, который не потерял голову и тащит то, что имеет смысл: соль, спички, сковородку [79, с. 135]. Или вот еще одна сцена: «Беженцы, которые уходят с самыми причудливыми и абсурдными тележками, потому что не способны уйти одни, остаться одни. Как улитка, которая тащит свою раковину» [79, с. 104]. Люди, сжившиеся с вещами, как улитка с раковиной, в самых абсурдных раковинах тащат свое абсурдное барахло. Сильный образ.

Что стоит за этой записью: жалость, сопереживание тем людям, которые не могут бросить пожитки и тряпки, когда речь идет о том, чтобы как можно скорее спасти собственную жизнь, или же насмешка философа над подобной привязанностью людей к вещам? Философская насмешка может показаться наиболее естественной реакцией философа, если вспомнить, что философия, начиная с Античности, учит человека, что его реальные потребности минимальны, и для того, чтобы стать подлинно человеком (а для более поздней философии — подлинно субъектом), следует освободиться от привязанности к вещам. Но Левинас смотрит на человеческий удел по-другому, и ему бросается в гла-

за неизбывная зависимость человека от вещей: человек-улитка, который не может уйти один, без своей раковины. В то же время, в другом месте он пишет, что плен похож на каникулы в том смысле, что у тебя нет многих книг, привычных вещей, обычных обязанностей, и, освободившись от них, ты получаешь возможность переосмыслить некоторые вещи [79, с. 70].

Франсуа-Давид Себба видит в этой сцене иное: для него багаж символизирует само бытие, тяжесть которого влачит человек. Человек не может пройти свою жизнь «налегке», он оставляет следы и сам не может избавиться от них [96, с. 185]. И в то же время, пишет Себба, описываемые Левиным сцены не только являют захваченность людей бытием, лишившимся смысла, но одновременно показывают, как лишившееся смысла бытие «истончается», теряет реальность. Изображаемые Левиным люди едва существуют; они подобны призракам, они «здесь» и тем не менее не реальны.

Есть в записных книжках размышления, посвященные трансценденции и Богу. В них речь не идет о самом страдании плена — об этом Левинас будет писать уже *после* освобождения, что по-человечески очень понятно. Но ужас плена проглядывает в его записях постольку, поскольку они посвящены поиску Бога. В этой ситуации, в этом ужасном мире они посвящены поискам Бога.

В современной теологической и философской литературе есть мучительная проблема теологии после Освенцима. Конечно, история человечества знает много катастроф, мучений и фактов гибели людей, которые были ничуть не хуже тех, кто не страдал и не погибал. Но масштабы, бесчеловечность и эффективность фабрик смерти потрясли современников. Как можно после этого говорить, что мир сотворен и управляется всемогущим и всеблагим Провидением? Для Левинаса, верующего иудея и военнопленного, у которого погибла вся родня, оставшаяся в Литве, в том числе отец, мать и младшие братья, это острая проблема. Его записи являются свидетельством шока от того, что происходит, они показывают движение его мысли, когда в душу все время стучится вопрос, как Бог может допускать такое.

Среди его записей есть одна, которая произвела на меня большое впечатление: «быть религиозным не значит верить в существование Бога, — что является абстракцией — но иметь вопрос о Боге — вопрос о Боге это молитва <...>» [79, с. 196]. Мне кажется, что вопрос о Боге в той ситуации, в которой пишет Левинас, может быть только вопросом о том, как Бог относится к происходящему, как присутствует Он в мире, — или же Он полностью оставил мир? Слова о том, что вопрос о существовании Бога это чистая абстракция, указывают на своеобразие и трагичность религиозности Левинаса. Проблемой для него являются не теологические абстракции, а мир — окружающий его мир, озверевший и потерявший смысл. Как жить в этом мире и где искать источник восстановления смысла? С подобным вопросом, а не с доказательствами бытия Бога связана вера; так я понимаю слова Левинаса.

Или другая запись: «Религиозный опыт? Сверхъестественный опыт может быть только опытом дьявола» [79, с. 314]. Какой смысл вкладывал Левинас в подобные слова? Очевидно, что он не верит ни в какое переживание непосредственной близости к Богу и что происходящее с ним и вокруг него несовместимо с известными атрибутами Бога.

В записях времен плена Левинас повторяет один и тот же вопрос: как найти в такой ситуации возможность чувствовать себя перед лицом Бога? «Не в том ли главное, что страдаешь пред лицом Бога?» [79, с. 68, 180]. Развитием этой мысли — этого вопроса — может быть запись, в которой речь идет о понимании *жертвы*: «Жертва. Это не просто пожертвование своей жизни. Важна здесь верность до самой смерти. Никто не осмелится сказать, что несчастье уже дошло до последнего предела, что Бог покинул полностью и что пришел час проклятия, если еще есть время. Но жертва превышает такую верность — является верностью в смерти, — там, где уже больше не может быть чуда. И в то же самое время она спасение для настоящего, а не просто искупление в будущем» [79, с. 70]. В этой записи Левинас размышляет над тем, что одно дело — хранить верность Богу *до самой смерти*, — когда кажется, что еще есть время и можно уповать, что Бог придет на помощь и свершится чудесное спасение. Но совсем

другое — это верность в смерти, когда уже нет надежды ни на какое чудо. Левинас думает о тех погибших, для которых чудесное спасение уже никогда не наступит. Даже если оно наступит когда-нибудь для других, жертва, хранившая верность в смерти, об этом уже не узнает. Для такой жертвы смысл — смысл происходящего, смысл истории — разрушен более радикальным образом, чем то разрушение смысла, о котором говорилось выше в связи с «падением драпировок» и разрушением официального. Как можно понять по этому фрагменту, Левинас не ожидает загробного искупления. Поэтому для него в фашистском концлагере проблема теодицеи приобретает необычайную остроту, и мысль его неустанно ищет восстановления смысла и переживания присутствия Бога даже в этих условиях.

В эссе «Плен» [79, с. 201–203] Левинас говорит о сером замкнутом пространстве в колючей проволоке, туманных промозглых рассветах, когда пленных гонят на работу, об унижениях, холоде и голоде. Но он также говорит о том, что не надо окружать опыт военнопленного романтическим ореолом. Романтизация и патетика какого бы то ни было рода претит Левинасу всегда, тем более когда речь идет о таком месте абсурда и разрушения человеческого существования, как концлагерь. Поэтому он демонстративно меняет тональность и весьма буднично замечает, что за пять лет (столько он провел в фашистском концлагере) жизнь так или иначе организовывалась, возникали какие-то привычки и обычаи, было своего рода братство, хотя одновременно проявлялись и все человеческие недостатки: эгоизм, мелочность, капризы. Ведь сами пленные не были ни святыми, ни мудрецами. Тем не менее Левинас пишет далее о том необыкновенном опыте, который давал плен: военнопленные переставали быть буржуа, и это было их подлинное приключение, подлинный романтизм.

Ведь буржуа — это устроенный человек, который не может выйти из круга своей обустроенности. Для него его повседневность — дом, служба, кино, соседи — и есть подлинная реальность. Напротив, узник концлагеря, подобно верующему, живет в иной реальности, нежели окружающая его повседневность. Дело не только в том, что узник не является чело-

веком устроенным, ибо любое устройство, в котором живет нормальный человек, разрушено. Узник концлагеря чувствует себя вовлеченным в события, бесконечно превосходящие его масштаб. Он живет сражениями и слухами о сражениях, которые происходят где-то в африканской пустыне или под Сталинградом. Там разворачивается подлинная жизнь, которая определит и его судьбу. Так перед узником раскрывается неожиданный горизонт и способ восприятия. Он, подобно верующему, знает: то, что его окружает, не является подлинной реальностью и не здесь решается его судьба. Она решается где-то на просторах широкого мира, и военнопленный в концлагере живет в ожидании этого решения. Он — и это еще одно сходство между ним и верующим — живет в состоянии постоянной готовности уйти, покинуть окружающее его как неподлинную действительность. Этому способствует также изменение отношения к собственности.

Дело не только в том, пишет Левинас, что пленные жили в бедности, холоде и голоде, а в том, что не было ничего подлинно приватного. В любое время охранники могли вытряхнуть матрас, заставить предъявить на проверку все, что у вас есть. Вы все время среди людей, ваше пространство — это три кубических метра и соседи слева, справа, сверху. У вас есть какая-то собственность, но она больше не священна, потому что рука охранника в любой момент может перетрясти все ваши письма и вторгнуться в самое интимное. Но в такой ситуации собственность перестает быть вашим хозяином. И заключенные, говорит Левинас, обнаружили, что от этого не умирают. «Мы обнаружили разницу между иметь и быть. Мы узнали, как мало пространства и вещей нужно для жизни. И так мы узнали свободу. Это и есть подлинный опыт плена. Страдания, безнадежность, смерть, — разумеется. Но, сверх всего этого — некий новый ритм жизни. Мы ступили на другую планету, вдыхали неведомую атмосферу и обращались с невесомой материей» [79, с. 203].

Таким образом, разрушение смысла, произведенное войной, поражением и пленом, приводит в конечном счете к обретению нового, более глубокого смысла, который не даром на протяжении цитированного эссе уподобляется религиозному. Благо-

даря этому тональность данного эссе в целом оказывается на удивление оптимистической. Однако в других эссе: «Духовный мир еврейского военнопленного» [79, с. 205–208] и «Еврейский опыт военнопленного» [79, с. 209–215] — тональность оказывается более трагичной.

Вообще, положение военнопленных определялось Женевской конвенцией, но не только; например, концлагерь, в котором находился Левинас, состоял из разных зон, и обитатели этих зон жили в разных условиях [68]. Американские военнопленные могли позволить себе устроить бунт из-за плохого питания: их не расстреливали, а изменяли рацион. Положение Левинаса и его товарищей по несчастью было совсем другим. Он отбывал заключение вместе с французскими военнопленными — евреями, католическими священниками и другими людьми, которых очевидно ждало уничтожение, только подходящее время еще не настало. Левинас объясняет: мы все понимали, что нас пока защищает Женевская конвенция, но мы сознавали, что это пустая бумажка. Было совершенно ясно, что если Германия победит, то находящихся в концлагерях евреев, разумеется, уничтожат, а если Германия потерпит поражение, то тем более их перебьют напоследок в порыве ярости. Левинас и его сокамерники находились обычно собранными вместе и отдельно от других, подальше в лесах, где уничтожить их без особого шума было бы достаточно просто.

Левинас пишет также, что знание того, что происходит с евреями в оккупированных странах, пришло в концлагеря довольно рано. Слухи и рассказы о газовых печах и крематориях передавались из уст в уста. Военнопленные имели право посылать какое-то количество писем и получать посылки. Но письма, адресованные родителям, женам, детям, возвращались с надписью: «Адресат выбыл, не оставив адреса», и все догадывались, что стоит за подобным эвфемизмом. День почты был днем скорби, писал Левинас. Много лет спустя, в 1975 г., он читал в Сорбонне курс лекций «Смерть и Время». В названных лекциях, описывая опыт смерти другого, он использует именно это выражение: смерть другого есть «уход в неизвестное, уход безвозвратный, уход “не оставив адреса”» [84, с. 18].

Левинас говорит о том, что военнопленный еврей знал покинутость и безнадежность как никакой другой военнопленный. Он догадывался, что все его близкие гибнут, понимал, что смерть стоит рядом, что она только на какое-то время отступила в силу стечения обстоятельств. Но в любой момент, из-за изменившегося соотношения сил, из-за того, что происходило в Африке или под Сталинградом, мог быть подписан приказ об уничтожении. Ощущение, что ты вычеркнут из человечества, уничтожен заживо, становилось опытом этих людей.

В спокойное, мирное время Левинас опубликовал эссе под названием «Имя пса». В нем он почтил память бездомного пса, который забрел в концлагерь и привязался к военнопленным, ждал их и встречал радостным лаем, когда их привозили с работы. Заключенные дали ему кличку Бобби. Левинас объяснял в этом эссе: «Французская униформа пока предохраняла нас от гитлеровского произвола. Но другие, так называемые свободные люди, которые встречались с нами, давали нам работу, отдавали приказы или даже расточали улыбки; дети и женщины, проходившие мимо и порой поднимавшие на нас глаза, — они сдирали с нас нашу человеческую кожу. Мы были как-бы людьми, стаей обезьян. Сила и несчастье гонимых, неслышимый внутренний шепот еще напоминали о нашей разумной природе. Но мы уже не принадлежали миру. <...> Как заставить услышать весть о том, что мы люди — услышать из-за решетки кавычек, где она звучит как обезьянья речь?» [35, с. 454].

В этом чудовищном состоянии — быть вычеркнутым из рода человеческого, — обездоленным помогал бездомный пес, чуждый расистских предрассудков, тем, что он, единственный, видел в них людей. «В решающий час утверждения личности — без этики и без логоса, — пес засвидетельствует ее достоинство. Друг человека — вот что он такое. Трансцендентность в животном» [35, с. 454]. Свойственный Левинасу мягкий юмор, звучащий в этом эссе, смягчает ужас ситуации, о которой он говорит: когда одни люди смотрят на других людей как на недочеловеков. И никакой человеческий крик и стон не могут донестись сквозь непроницаемую перегородку предрассудков и аллергии на другую человеческую группу. Одни люди присвоили себе

право определять, кто является человеком, а кто — недочеловеком, кто имеет право жить на земле, а кто — нет.

Но Левинас пишет не только об отчаянии. Он пишет о том, что подобное отлучение и пребывание на краю смерти постепенно приобретало некий привкус избранничества. В записных книжках в плену Левинас неоднократно повторяет, что страдание претворилось в переживание того, что ты страдаешь перед лицом Бога. Это чувство давало вдруг пробуждающееся сознание избранничества, которое было неразрывно связано с сознанием принадлежности к еврейскому народу. Да, это был сложный комплекс чувств, уж очень тяжким было такое избранничество. При этом левинасовское понимание роли страдания оставалось отличным от христианского. Он говорит о *бессмысленном* страдании *ни за что и ни ради чего*. Оно не искупает никакую вину и не ведет к спасению души.

Я думаю, что Левинас не мог смотреть на страдания Холокоста по-другому. Невозможно скопом обвинять миллионы людей, среди которых были маленькие дети, беспомощные старики, бедняки и труженики, талантливые ученые и музыканты. Но также немислимо было примирить происходящее с божественным Провидением, говоря, что невинные жертвы тем самым заслужили вечное блаженство, потому что подобное примирение превращается в примирение с нацизмом и геноцидом!

Левинас описывает, как в концлагере у людей пробуждалась религиозность, — у тех людей, которые были вполне современными, эмансипированными средними буржуа или представителями интеллектуальных профессий. При этом он отмечает, что большая часть этих людей не имела внутреннего понятийного или духовного инструмента для осмысления собственного религиозного опыта. Подобно тому, как Робинзон на острове пытался использовать то, что он находил среди обломков своего корабля, так и узники концлагеря в условиях, в которых они оказались, использовали книги, песни, религиозные аргументы и представления, которые у них были до войны [79, с. 207]. Они не способны были мыслить в масштабе той реальности, которая открывалась перед ними. Но постепенно у них появлялось чувство принадлежности к общей судьбе, и вдруг они обнаружива-

ли, что то, что происходило с ними, может быть описано как то, о чем повествуется в Писании. И тогда заключенные начинали вспоминать те молитвы, которым их учили когда-то в детстве, и даже собирались в группы для богослужения (в иудаизме для этого требуется 10 взрослых мужчин, прошедших обряд совершеннолетия): по ночам, в бараке, зажигали специально для этого сделанную из старых велосипедных фар ацетоновую лампу, чтобы прочитать вечерние молитвы (невозможно было читать утренние молитвы из-за раннего подъема и вывода на работу).

В то же время Левинас ни в коем случае не романтизирует заключенных. Тут же, снижая пафос своего повествования, он не забывает упомянуть, что разные люди вели себя по-разному: кто-то присоединялся к молящимся, так сказать, на всякий случай (а вдруг и вправду что-то есть, и, помолившись, наработаю себе на чудо и на спасение), кто-то хотел в любой ситуации сохранить верность себе и своим довоенным убеждениям и отпускал ехидные шуточки в адрес тех, кто, будучи не в силах перенести несчастье и страдание, баюкал себя подобными детскими сказочками. «Но несовершенству любых человеческих занятий придает ценность совершенство и чистота редких моментов» [79, с. 211]. И для некоторых верующих, чьи губы повторяли привычные молитвы, которые они, может быть, повторяли всю жизнь, но формально, не задумываясь, эти молитвы вдруг обретали новое звучание. Молитвы, в которых упоминаются страдания в рабстве египетском и возносятся благодарения за освобождение из этого рабства, в плену начинают восприниматься совсем не так, как в довоенной благоустроенной жизни.

Однако слова старых молитв рассказывают невероятные истории, что Бог всегда любил Израиль любовью вечной и Своею сильною рукой спасал от тиранов, что Он ради своего народа утопил войска фараона, раздвинув воды Красного моря. Это совершенно не соответствовало опыту военнопленных, и тем не менее, пишет Левинас, они начинали находить подтверждение любви Бога в самом своем страдании, в своих сомнениях, обреченности, заброшенности. Как раз тогда, когда все связи разорваны, узники оторваны от человечества,

они начинают понимать, что значит «чувствовать себя в руках Бога». Так из самой безнадежности возникает надежда. Но это не надежда на спасение, нет! Это надежда на то, что твое страдание *имеет смысл*.

Трудно читать такие строки, тем более трудно взять на себя смелость комментировать их, когда наша жизнь пока еще остается упорядоченной и благополучной. Мы пока еще не пережили ни «падения драпировок», ни страдания, лишённого всякого смысла. Наверное, мы не все можем понять в этом опыте, но хотя бы послушаем и запомним: на краю пропасти, в реальности разрушенного смысла, перед лицом смерти и при непрерывных лишениях и унижении человек искал *смысл*. Хотя бы смерть, — собственная смерть и смерть своего народа — должны же были иметь смысл! И происходило абсурдное, парадоксальное: в самом страдании люди находили знак и подтверждение любви Бога, подтверждение того, что сказания о вечной любви Бога не являются ни анахронизмом, ни сладкой сказкой. Это не означало для них ожидания того, что Бог обязательно вмешается и в очередной раз избавит их от плена и рабства. Нет, они сознавали, что скорее всего погибнут, но их страдание таково, что они начинают чувствовать себя перед лицом Бога.

Я понимаю, что у читателя здесь может возникнуть отчуждение от моих слов. В самом деле, в эти страшные годы страдали не только евреи. Почему Левинас говорит только о них? — Ну, это понятно. Он говорит о том, что испытал сам. Каждый человек имеет право говорить о своей боли, о боли своих близких. Это ничуть не значит, что он считает свою боль большее всех других. Да, он говорит о своем, частном. Но это частное, действительно, у Левинаса приобретает универсальное значение. Данный момент важен для понимания всей его философии. Попытаюсь сейчас подобрать для этого нужные слова. На протяжении тысячелетий еврейский народ был гоним, порабощаем, притесняем и уничтожаем. Но любой человек, человек как таковой, который голым приходит в этот мир, не является ли в какой-то мере нежеланным пришельцем, не существует ли он среди чужих и более сильных? Разве не знакомы большинству людей притеснения, несправедливость?

В той мере, в какой это так, каждый человек — еврей. Поэтому то, что пишет Левинас, обладает не только частным, но и универсальным значением.

В это время, — продолжается рассказ Левинаса, — узники концлагеря как раз переживали полосу крупнейших военных успехов нацистской Германии: Франция раздавлена, Лондон под бомбежками, Югославия и Греция захвачены, в России фашисты дошли до Москвы: всюду эта жестокая страшная сила праздновала свой триумф. Подобный успех сил зла заставлял сомневаться во всех с детства знакомых истинах о добре и зле, о том, что мир управляется милосердным Провидением. Снова старая проблема теодицеи ставила верующего перед дилеммой: Бог либо не всемогущ, либо не благ [79, с. 212].

Однако вдруг ситуация начинает меняться, происходит то, во что невозможно было поверить: силы зла начинают отступать. Даже немецкое радио сообщает только о поражениях: союзники высадились в Африке, немецкие войска терпят поражение под Сталинградом. И вот древние молитвы наполняются новым смыслом. Слова о фараоне и о Красном море предстают реальностью, а не метафорой. Снова добро становится добром, зло становится злом, кончается тот маскарад, когда зло могло переодеться во что угодно и не понятно было, действительно ли зло отличается от добра. Возрождается смысл: добро это добро, зло это зло, и зло не может восторжествовать.

В конце цитируемого эссе Левинас пишет, что позднее неизбежно придут разочарования, люди снова увидят возрождение зла и поражение человека. Все снова повторится, но это ничего не отнимет от тех мгновений, когда они переживали ту истину древнего текста. Конец этого эссе оставляет такое впечатление, что возвращение в мирную жизнь явилось для Левинаса шоком. Было страдание, которое открыло человеку бездну экзистенциальную. Оно закончилось. С одной стороны, Бог еще раз показал, что добро — это добро, а зло — это зло. Но, с другой стороны, потом люди вернулись в ту самую жизнь, где этих переживаний не было. Скорее всего, они забудут полученный духовный опыт, их горизонт снова сузится, они превратятся в прежних буржуа, а осмысление войны будет подменено пафосом и дешевой ро-

мантикой. Эссе Левинаса заканчивается словами: «И цикл завершается» [79, с. 215].

Цикл, круговое движение времени? Давайте задумаемся над этими словами. В самом деле, представление о циклическом движении времени соответствует языческому мироощущению. Но не приобрел ли круг в левинасовском осмыслении его жизненного опыта и истории человечества принципиальное значение? Этот возвращающийся круговорот страданий и избавлений, страданий и избавлений, как мне кажется, лежит в основе его религиозных и метафизических поисков. Он дает ключ к объяснению того, почему время, когда Бог прошел и оставил Свой след, оказывается у Левинаса перенесенным в незапамятное, абсолютно прошедшее прошлое.

Я думаю, что Левинас не очень-то верит в направленное движение человечества по пути прогресса разума и морали. Но ведь вера в направленное движение к лучшему, правильному, к «мессианским временам» составляет сердцевину иудаизма! Такое понимание истории впитало также и христианство. Оно же составляет характерную черту европейской философии, культуры и политики, начиная с эпохи Возрождения. Так можно ли приписывать Левинасу какую-то иную позицию в данном вопросе? Попытаюсь объяснить и обосновать свое утверждение, обратившись к гораздо более позднему тексту Левинаса: талмудической лекции, которая была прочитана в 1986 г. Ее название можно перевести как «Превыше памяти» (*Au-delà du souvenir*) [85, с. 89–106].

Данная лекция, как и прочие талмудические лекции Левинаса, начиналась фрагментом из Талмуда, который Левинас собирался истолковать. Для удобства читателей я сначала приведу весь данный фрагмент (переводя с французского перевода Левинаса) из трактата «Берахот (12в — 13а)». Комментируемый Левинасом фрагмент, как и вообще все книги Талмуда, состоит из двух частей. Сначала идет более древняя часть, которая называется Мишной, а потом более поздняя, которая называется Гемара и представляет собой комментарии на Мишну.

«Мишна.

Исход из Египта вспоминают также ночью. Рабби Элазар бен Азария говорит: “Вот я как семидесятилетний человек и я не ви-

дел, чтобы исход из Египта припоминался ночью; нужно было, чтобы Бен Зомма пришел научить этому посредством *мидраша*; сказано, в самом деле: «дабы ты помнил день исшествия из земли Египетской во все дни жизни твоей». «Дни твоей жизни» обозначает дни; «все дни» означает ночи». А наши мудрецы учили: «Дни твоей жизни» означает всю длительность этого мира; «все дни твоей жизни» подразумевает мессианские времена» (Второзаконие, 16:3).

Затем следуют комментарии на Мишну, составляющие более позднюю часть Талмуда, которая называется Гемара.

«Гемара.

Вспомним брайту: Бен Зомма сказал нашим мудрецам: «Будет ли напоминание об исходе из Египта обязательным в мессианские времена? Разве не сказано: «вот, наступают дни, говорит Господь, когда уже не будут говорить: «Жив Господь, Который вывел сынов Израилевых из земли Египетской; Но: «жив Господь, Который вывел и Который привел племя дома Израилева из земли северной и из всех земель, куда Я изгнал их» (Иеремия 23:7–8). Мудрецы ответили: нет, это не означает, что исход из Египта «теряет свое значение»; но что освобождение из рабства у фараона будет главным, а исход из Египта вторичным. Точно так же слова «отныне ты не будешь называться Иаковом, но будет имя тебе: Израиль» не означает, что имя Иаков «теряет свое значение», но что Израиль теперь будет главным именем, а Иаков — вторичным (Бытие 35:10).

Не сказано ли в Исайя 43:18 «Но вы не вспоминаете прежнего, и о древнем не помышляете»? «Не вспоминаете прежнего» — это (освобождение) из рабства у фараона; «и о древнем не помышляете» — это исход из Египта. А что значит: «Вот, Я делаю новое; ныне же оно явится» (Исайя 43:19)? Рав Йосеф учил: «Это война Гога и Магога».

На что это похоже? Человек шел своей дорогой и встретил волка — он спасся от него. И рассказывает только историю про волка. Он встретил льва и спасся от него — и вот теперь он рассказывает только историю про льва. Он встретил змею и спасся от нее — и вот он забыл тех двоих [то есть волка и льва] и рассказывает только историю про змею. Так и Израиль. Последние несчастья заставляют забыть первые.

В Первой книге Паралипоменон 7:26 сказано: «Аврам, это Авраам»: он сначала был отцом Арама, а стал в конце концов отцом

всего мира; Сара, это Сарра: она была сначала государыня в своем народе, а стала в конце концов государыней всего мира.

Бар Капра учил: «Тот, кто называет Авраама Авраом, нарушает позитивную заповедь, потому что написано: «И не будешь ты больше называться Авраом; но будет тебе имя: Авраам» (Бытие 17:5). Рав Элизер сказал: «Он нарушает негативную заповедь (запрет), ибо сказано: «И не будешь ты больше называться Авраом». С этих пор назвать Сарой Сарру — значит нарушить запрет? [Ответ]: Там Святой, да будет благословен Он, сказал именно Аврааму: «Сару, жену твою, не называй Сарою; но да будет имя ей: Сарра» [Бытие 17:15]. Но как обстоит дело с тем, кто продолжает называть Иакова Иаковом? [Ответ]: Тут есть разница! Само Писание возвращается к [имени] Иакова: «И сказал Бог Израилу в видении ночном: Иаков! Иаков!» [Бытие 46:12].

Рабби Йосси бен Абин, а согласно другим, также и Рабби Йосси бен Зевида, возразил: [Разве не находим мы]: «Ты Сам, Господи Боже, избрал Авраама» [Неемия, 9:7]? Ему ответили: Тут (есть разница): пророк перечисляет все, что составляет славу Милосердного. Он начинает с того, что связывает это с тем, что было в начале».

Лекция начинается замечанием, что «близость Бога переживается в иудаизме, как считается, посредством воспоминания, и следовательно, в преобладании прошлого, событий и императивов Священной истории, понимаемой чаще всего как минувшие времена» [85, с. 91]. Сердцевиной этой памяти, привилегированным событием прошлого, задающим самую модель прошлого и отношения к нему, выступает в иудаизме Исход. Это событие освобождения из рабства египетского, и память о нем есть память об освобождении. Помнить о нем необходимо, чтобы осознавать свое достоинство как свободного человека. Левинас подчеркивает особенность этой памяти: сознание своей свободы выступает как *память об освобождении* из рабства. Освобождение даровано Богом, который вывел народ из рабства египетского, «чтобы быть вам Богом» (Числа 15:41, перевожу с перевода соответствующей фразы на французский, сделанного Левинасом). Поэтому память об освобождении составляет для верующего иудея основу переживания близости к Богу, который является ему Богом. Эта близость выражается в подчинении заповедям и служении Богу. Свобода неразрывно связана с принятием заповедей.

Весь этот комплекс идей и чувствований заключен в ритуале и в содержании утренней молитвы. Их стержнем являются напоминание и память как религиозная обязанность. При совершении утренней молитвы надлежит надевать особое одеяние с кистями по четырем углам, в которые вплетена нить голубой шерсти. Существует объяснение этого обычая тем, что в древности рабы и вообще люди низкого социального положения не смели украшать свою одежду кистями, тем более с голубой нитью. Поэтому такая ритуальная одежда опять-таки напоминает об освобождении и достоинстве свободного человека.

Левинас ссылается на комментарии раввинистической литературы: глядя на эти кисти, исполняющий заповеди узревает Бога. Исполнение заповедей делает невидимое видимым, подчеркивает еще раз Левинас эту важнейшую для него мысль. Она соответствует его учению об эпифании лица, и в то же время согласуется с кантианским учением, которое определяет свободу в терминах нравственного закона и для которого реальность Бога открывается только через непреложное следование нравственному закону.

Каков же в таком случае смысл нового утверждения, что вспоминать Исход надлежит *также и ночью*? Ведь в ночной тьме уже не разглядеть кисти и нити, в которых верующий непосредственно узревал бы Бога. Эта тема ночи, мрака, в котором невозможно разглядеть след Бога, только возникнув в тексте, интерпретируемом Левинасом, тут же, и на первый взгляд без всякой связи, сменяется другой. Речь заходит о мессианской эпохе.

Связывание памяти об исходе из Египта с вопросом о мессианской эпохе понятно. Прошлое, хранимое в воспоминаниях, несет в себе будущее. Событие освобождения народа Израиля из рабства предвосхищает будущее освобождение человечества. Так память задает структуру и смысл истории. В памяти о чудесном освобождении из рабства и о Завете, заключенном с Богом, для верующего содержится пророчество о будущей мессианской эпохе. Вследствие этого реальная эмпирическая история располагается в рамках, задаваемых эсхатологическим измерением. Память, о которой идет речь в данном левинасовском комментарии, относится — посредством предписанного

ежедневного ритуала, — к тому, что сам Левинас называет абсолютно прошедшим прошлым. Воспоминание об этом абсолютно прошедшем не только составляет смысл ритуалов, но и придает смысл истории. Последняя обретает вид *направленного движения* от пророчества об освобождении всего человечества к его исполнению.

Однако появившаяся в комментируемом талмудическом тексте тема ночи меняет перспективу. В ритуальном облачении утренней молитвы узревается Господь, потому что это облачение напоминает о том, как Бог явил себя, как в мире обнаружилось Его присутствие, Его мощная рука, Его защита. Ночь же — это бытие, которое может быть еще страшнее небытия. В ночи уже ничто не свидетельствует о присутствии Бога. Верующий в Него чувствует себя оставленным, беззащитным. И встает вопрос, как в такой ночи может переживаться связь с Богом. Это тот же самый вопрос, который появлялся на страницах записных книжек времен плена.

Бен Зомма, объясняет Левинас в своем талмудическом комментарии, предвидит будущее, более значимое, или *по-другому* значимое, нежели иго рабства и последующее освобождение из него. Чье будущее? Речь идет непосредственно о будущем Израиля, однако, не устает объяснять Левинас, всякий раз, когда в Талмуде идет речь об Израиле, это можно и нужно истолковывать также и как утверждения о человечестве в целом. Возможно, «ни чудеса, ни ужасы удела человеческого еще не исчерпаны» [85, с. 95]. История выходит за пределы структур, определяемых памятью.

Мудрецы Талмуда обсуждают, может ли значение Исхода (который, конечно, не будет забыт) измениться, стать вторичным. И тут, после темы мессианства, после истолкования Исхода как пророчества о будущем освобождении всего человечества, мы видим — с помощью выстраиваемой Левинасом интерпретации — поразительный поворот в тексте. То радикально новое, что несет будущее — это, оказывается, не свет разума и гуманизма, а «война Гога и Магога». Левинас объясняет, что это не просто одна из войн, но война тотальная, *война как таковая*, апофеоз всех ужасов войны.

Новые ужасы и беды вытесняют или сделают вторичными воспоминания о предшествующих, как то показывает притча о трех животных. Под пером Левинаса она превращается в рассказ о том, как притеснения и угнетения, которые претерпевали евреи на протяжении веков от государств, в которых они пребывали, были вытеснены последним и самым непереносимым ужасом: гибелью миллионов невинных людей, мученической смертью детей.

Все сказанное связано с личной судьбой Левинаса, у которого погибли все родные, оставшиеся в Литве. Однако поднимаемый им вопрос касается не только евреев. Войны XX и XXI вв., этнические чистки, режимы, массово истребляющие собственное население, коснулись не только евреев. Эти события мировой истории подорвали веру в прогресс и смысл истории. Такова «проблемная ситуация», в которой развивалась мысль Левинаса.

Новые ужасы не просто вытесняют память о прежних. Речь заходит уже о том, чего память просто не может больше вынести. При этом Левинас предупреждает, что чаша испытаний Израиля — и всего человечества — еще не испита до дна.

Пророчества о наступлении мессианской эпохи, о конечном освобождении произнесены. Этот конец истории ожидаем. (Об этом напоминают и имена Авраама и Израиля.) Левинас вроде и не подвергает эти пророчества сомнению, однако провиденциалистское толкование истории здесь ломается. Каким бы ни было обетование, а ночь и бессонница не отступают, и в ночи Бог снова окликает Иакова, которого нарек Израилем и обещал сделать отцом множества народов и царей, прежним именем Иаков: «ночная истина, когда Бог говорит к Израилю, но зовет его, как прежде, Иаковом» [85, с. 100]. Что означает, что прошлое не отступает? А где же тогда обетованное будущее? Левинас обращает внимание, что, окликая Иакова, Бог говорит ему: «Не бойся идти в Египет; ибо там произведу от тебя народ великий. Я пойду с тобой в Египет; Я и выведу тебя обратно» (Быт. 46:3–4). И, получив это обетование, Иаков ведет народ *в рабство египетское*.

Да, если бы не было рабства, не было и чуда освобождения. Проблема, таким образом, касается того, что лежит на пути

к ожидаемому чудесному концу истории. Неужели и газовые камеры, в которых погибли миллионы людей всех возрастов, были необходимы для конечного освобождения и примирения всего человечества?! Все та же проклятая проблема теодицеи, все те же вопросы Ивана Карамазова. У Левинаса хватает интеллектуального мужества сформулировать эти вопросы [85, с. 98], но он не может дать ответа. Вернее, ответ Левинаса в том и заключается, что он говорит об иудаизме, который не может больше жить памятью.

Я думаю, это означает реальный отказ от вопроса о том, имеет ли история какой-либо смысл и направление. При этом исполнение обетований переносится в другое измерение, а реальная история предстает как круговорот испытаний и избавлений, которые, в свою очередь, оказываются вратами в еще более тяжкие испытания. Левинас как-то сказал: «Мне кажется, что то, что произошло в Освенциме, означает, что Господь требует любви, которая не предполагает с Его стороны никаких обетований. Мысль доходит до этого. Смыслом Освенцима тогда было бы страдание без всякого обетования, совершенно бесполезное (*toute à fait gratuite*)» [85, с. 194]. (Я признательна А.В. Ямпольской, которая обратила мое внимание на этот текст.)

Хочу еще раз подчеркнуть, что вопрос о бессмысленном страдании, до предела заостренный Левинасом, касается всего человечества: вспомним вопрос Ивана Карамазова. Невозможно помыслить, чтобы слезы тысяч замученных детей были необходимым условием мировой гармонии и спасения. Но если в мире есть бессмысленное страдание, то как мир может иметь смысл, о каких видимых знаках невидимого божественного Провидения может идти речь? Это и есть тот проклятый вопрос, которым терзается мысль Левинаса.

Мучение Ивана Карамазова — «Я не Бога не принимаю, я мира Божьего принять не могу» — неотступно возвращает нас вслед за Ф.М. Достоевским, к проблеме теодицеи. Гегель в своей «Философии истории» утверждал, что правильный философский взгляд на историю находит решение этой проблемы, потому что он обнаруживает в истории пусть противоречивое, не прямое, а спиралевидное, но все равно движение к свободе,

разумному устройству общества и все более адекватному представлению о Боге.

Чтобы разделять с Гегелем подобное убеждение, надо привыкнуть смотреть на зигзаги такого диалектического движения, — вроде повторяющихся случаев геноцида, развязывания бессмысленных войн ради сохранения власти того или иного тирана и прочих ситуаций, когда льется не одна слезинка замученного ребенка, а ручьи и реки таких слез, — как на пренебрежимо малые отклонения, не влияющие на смысл и направление истории как целого. Но философской невозмутимости такого взгляда сильно мешает то, что подобные события приобретают впечатляющий размах и случаются все чаще.

Поэтому от вопроса, имеет ли история со всей ее жестокостью и аморализмом какой-то смысл и направление, как все это может происходить на глазах у Бога и каким образом Он присутствует в мире и откликается на возносящиеся к Нему вопли, избавиться не так-то просто.

Сейчас я хочу обратиться к еще одной талмудической лекции Левинаса, называющейся «Мессиянские тексты» [35, с. 369—406]. Лекция как целое выявляет парадоксальность представления о пришествии Мессии и о временах, которые благодаря этому должны наступить. Ее структура определяется прослеживанием развития двух противоположных позиций.

Первая состоит в том, что все объективные условия для пришествия Мессии уже сложились и теперь все зависит от индивидуальных усилий людей. От них требуются покаяние и добрые дела. С этой точки зрения, Мессия мог бы прийти хоть завтра, он уже готов и только ждет, когда люди покаются и перестанут грешить.

Вторая позиция заключается в том, что надеяться на добрую волю людей и ожидать от них добрых дел можно только тогда, когда созданы определенные социальные и политические условия. С этой точки зрения, Мессия не придет, пока не сложатся для того объективные условия, которые должен подготовить ход истории.

В какой-то момент в споре оформляется позиция, как бы промежуточная между двумя описанными выше. Она состоит

в том, что сроки пришествия подошли, потому что Израиль претерпел уже достаточно страданий и скорби. Левинас дает разъяснение на языке философии: «Объективный порядок вещей не может вечно держаться на неудаче, не может вечно оставаться в состоянии разлада. Все уладится, и уладится объективно. Нет нужды дожидаться индивидуального усилия, которое почти что пренебрежимо мало и тонет в величественном и осмысленном течении исторических событий. Напротив, само индивидуальное усилие зависит от этого улаживания. Свершит избавление, претворит в порядок все, что ни случится, именно Тот, кто пребывает в скорби, кто страдает от ущербности человечества, то есть Бог (если говорить языком богословия) — или, во всяком случае, воля, которая направляет раздираемую противоречиями историю. И этот призыв к необходимому и объективному улаживанию истории — не только требование рационализма, но и, как мы вскоре увидим, абсолютно необходимое требование религии» [35, с. 380].

Согласно этой точке зрения, Мессия может прийти, потому что, хотя люди не покаются и продолжают творить беззакония, но они достаточно пострадали. Левинас комментирует: «Таким образом, страдание занимает в домостроительстве бытия совершенно особое место: оно еще не является нравственным началом, но только через страдание порождается свобода. Человек принимает страдание, но в этом страдании как бы возникает нравственная свобода. В страдании идея внешнего вторжения в дело спасения соединяется с представлением о том, что источник спасения необходимо должен находиться внутри человека. Человек одновременно и принимает спасение, и трудится для него» [35, с. 381–382]. В процитированном фрагменте лекции отчетливо различимы темы, звучавшие в эссе об опыте плена. Само по себе бессмысленное страдание не является нравственной заслугой. Оно не гарантирует и нравственного перерождения: выжившие и освобожденные, вернувшись с войны домой, быстро вспомнят прежние привычки, восстановят прежний уклад, и «цикл завершится»: будут складываться предпосылки для следующей войны, смертей и страданий. И тем не менее, страдание давало возможность обрести внутреннюю свободу.

В талмудической лекции, о которой у нас сейчас идет речь, спор вовсе не завершается на вышеприведенной точке зрения. Подобное отношение к страданию и его очистительной роли остается только одной из возможностей, вокруг которых идет спор. Сторонники той и другой позиции предъявляют аргументы в виде отдельных стихов Писания. Это подлинная дуэль на цитатах, которая неожиданно прерывается на цитате (Дан. 12:7): «И слышал я, как муж в льняной одежде, находившийся над водами реки (чтобы сделать это заявление), подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим вовеки, что к концу времени и времен и полувремени, и по совершенном низложении силы народа святого, все это совершится».

Почему именно после этих слов стихает дискуссия? Потому что в них высказано то, что невозможно оспаривать, ибо в противном случае от веры ничего не остается. В самом деле, согласно первой позиции, спасение не может просто прийти извне без нравственного усилия самих людей. Они настолько испорчены злом, что не способны воспринять благодать, даже если б она и излилась на них. Но в таком случае встает роковой вопрос: а что произойдет, если люди вообще не обратятся к добру? «Произойдет следующее: Мессия не придет никогда, мир окажется во власти злых людей, и тезис атеистов — тех, кто считает мир подвластным произволу и злу, — восторжествует» [35, с. 386–387]. Здесь читатель может возразить мне, что для христианства такой проблемы не существует, потому что христианство утверждает *посмертное* воздаяние. Второе пришествие означает Страшный суд, на котором всем воздастся по заслугам, и в результате воцарятся справедливость и гармония. Или все-таки проблема существует? Вопрос жжет, и его трудно заглушить соображениями о неисповедимости путей Господних? Ведь вопрос Ивана Карамазова терзает и христиан; проблема оправдания зла в мире и оправдания Бога за наличие зла стоит перед христианской мыслью на всем протяжении ее истории.

Процитированные выше слова могут оставить впечатление, будто Левинас успокаивается на том, что верующий должен верить, что в конце концов, несмотря ни на что, Бог вмешается и положит конец несправедливости, жестокости, геноциду

и прочим неотъемлемым атрибутам истории. В таком случае мировая история оказывается страшной сказкой с хорошим концом. Действительно ли верующий обязан в это верить? Левинас недаром так часто апеллирует к диахронии. С одним из значений этого понятия мы уже познакомились в предыдущей главе: диахрония указывает, что бытие есть событие, что все что угодно — «Я», язык, общество — существует во времени и в истории. Но этим далеко не исчерпывается левинасовское понятие диахронии. Последнее призвано показывать, что кроме порядка мировой истории есть и другой, эсхатологический порядок. Это в нем имело место «абсолютно прошедшее прошлое», когда человечество было избрано для ответственности перед другим. В это эсхатологическое измерение Левинас помещает и осуществление мессианских чаяний. В предисловии к книге «Тотальность и Бесконечное» [34, с. 66–288] он противопоставляет «тотальность», или «онтологию войны» — и «эсхатологию мессианского мира» [34, с. 67]. Эсхатологическое измерение не обладает никакой «данностью» или «очевидностью», на которые хотела бы опереться философия. Получается, что оно и не принадлежит онтологии (если понимать последнюю как полный реестр всего сущего). Тогда в каком же смысле оно вообще «есть»? Я думаю, что в таком же, в каком существуют абсолютные ценности. Это аксиологическое измерение. Диахрония означает, что бытие как таковое или поток исторических событий — это еще не все. Есть то, что дает человеку право «судить историю» и требует соизмерять человеческие деяния с этическим долженствованием. Для мира, такого как он есть, имеется абсолютное мерило и ось координат. Опыт войны, плена и Холокоста привел Левинаса к такому убеждению.

В философии Левинаса диахрония указывает на разрыв, незаполняемый интервал между порядками онтологии и эсхатологии, на несводимость друг к другу этих порядков. Я понимаю это как разрыв между порядками сущего и должного. Акцентированное подчеркивание разрыва между ними является защитой независимого существования мира должного. Какие бы зверства и несправедливости ни вершились на земле, в какие бы идеологические одежды они ни рядились, какими бы побе-

доносными и соблазнительными ни выглядели, но Добро остается Добром, а Злом — Злом.

Что же касается веры в благополучный исход истории, счастливое будущее и рай на земле, то Левинас недаром в конце своей лекции приводит слова тех мудрецов Талмуда, которых *страшит* пришествие Мессии. Левинас говорит, что дело тут не в жутких апокалиптических пророчествах, а в том, что «мессианские грезы и даже просто грезы о справедливости, которыми может тешиться человеческая глупость, обещают тяжкое пробуждение. Люди не только жертвы несправедливости, но и ее причина. Библейский текст восстает против идиллического мессианства всеобщего прощения и напоминает обо всей той суровости, какую несут с собой справедливость и суд» [35, с. 400].

Левинас находит выход из ситуации неизбежности зла в мире, из абсурдности истории таким образом, что присутствие Бога он обнаруживает не в мире, а в том, что существует измерение «превыше бытия». Левинас ищет слова, чтобы показать действительность этого измерения, ибо то, что он должен показать, выходит за пределы выразимого в языке. Ведь язык, как мы уже видели, все, о чем пытаются говорить, превращает в факты, а Левиному надо сказать о том, что присутствует иначе, нежели факты.

Глава 3

МРАК БЫТИЯ: К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗА *IL YA*

Предыдущую главу мы закончили на различении бытия и того, что сверх бытия: аксиологического измерения. Теперь нам нужно более внимательно рассмотреть то, как Левинас понимает бытие.

Размышления о бытии как таковом, составляющие основание и фокус онтологической мысли, вдохновлялись представлениями о совершенстве бытия, которое делало его божественным (или же божественное неразрывно связывалось с бытием). Поэтому философская мысль искала в онтологии возможность приобщиться к истоку мыслимых совершенств.

Как известно, онтологическая традиция европейского мышления была поставлена под вопрос Мартином Хайдеггером и его знаменитым «онтологическим различением» бытия и сущего. Хайдеггер предлагает совершенно новое понимание бытия: бытие у него выступает как *акт* любого сущего как сущего. Бытие само есть не сущее, а именно то, что отличает все сущее от того, что не существует, то есть действие существования. «Бытие не может *быть*. Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим» [61, с. 380].

Как же надо мыслить бытие, чтобы не повторить ошибку традиционной онтологии и не превратить его в сущее? Указание, которое дает нам Хайдеггер, состоит в том, что истиной бытия является время. При этом для Хайдеггера возможность онтологии зиждется на том, что бытие способно «казать себя», «себя-в-самом-себе-показывать». Бытие «открывается»; оно «открывает просвет», в котором являет себя для *Dasein*, главное

онтологическое дело которого — этому просвету, в свою очередь, открыться.

Бытие тем самым оказывается связано со светом. О нем и говорится на языке метафор, которые в философской традиции связаны со светом. Оно подобно свету, в котором пребывает все сущее; оно дает «просвет»; благодаря нему сущее, как при правильном освещении, способно «себя-в-самом-себе-показывать».

Для Хайдеггера, далее, бытие обнимает собой всю ту сферу, которую могли бы занимать ценности. «<...> всякому сущему, претендующему возвыситься, всегда противостоит еще что-то ему подобное, то есть всегда сущее, сколь бы разнообразным оно ни оказывалось. Бытие же себе равного ничего не имеет. Противостоит бытию ничто, и, возможно, даже оно по сути отряжено бытием и только им» [61, с. 173].

Левинас, вслед за Хайдеггером, стремится удержать понимание бытия как «акта существования», разворачивающегося во времени. Он представляет нам темпоральность бытия, и под его пером бытие предстает как безудержный, все уносящий поток. Охваченные этим образом, мы чувствуем, что бесполезно задаваться вопросом о том, «зачем» и «куда» несет и уносит все неостановимый поток времени, которое, собственно, и есть бытие.

Метафора все уносящего потока открывает новые интуитивные догадки относительно бытия. Классическая бинарная оппозиция Бытия и Ничто разрывается. Традиционно Ничто понимается как отрицание бытия и, соответственно, как тотальное отсутствие. Но для Левинаса онтологическая интуиция убедительнее, чем логика или диалектика, и исправляет последнюю. Поэтому Левинас утверждает, что в применении к тотальности бытия отрицание не может иметь смысла. «Мыслить ничто — иллюзия» [82, с. 112]. Кто-то может с сомнением покачать головой, увидев тут слишком дерзкий выпад против логики, но с логической точки зрения Левинас как раз прав. Логика знает операцию отрицания универсума рассуждения. Ее результатом, действительно, будет пустое множество, которое при желании мы можем назвать «ничто». Но универсум рассуждения — это не тотальность бытия. Сам рассуждающий, его рассуждения и действия остаются вне универсума рассуждения.

Результатом отрицания бытия, утверждает Левинас, будет не Ничто, а, так сказать, пустота, которая все-таки что-то, а не Ничто. Левинас ищет слова, чтобы описать это нечто: «Это словно плотность пустоты, словно шепот молчания. Нет ничего, но есть бытие словно поле сил <...> Именно для выражения этой парадоксальной ситуации мы вводим термин *il y a*» [82, с. 112]. (Опять, как мы видим, онтологическая интуиция для своего выражения требует метафор!)

Понятие *il y a* выросло прежде всего из личного жизненного опыта Левинаса и кажется мне совершенно оригинальной чертой его философии. Тем не менее, можно поставить вопрос о его теоретических предшественниках. Прежде всего, *il y a* Левинаса напоминает о «металогическом мире» в системе Розенцвейга: это несотворенный мир, то есть мир до того, как он открылся Богу и обнаружил свою сотворенность. Это мир, лишенный смысла, место бессмысленных рождений и смертей. В нем есть индивиды и общности, роды. Но, поскольку во всем этом нет смысла, то нет и никакой истории. Просто все новые и новые индивиды появляются на свет, неизвестно зачем, и возвращаются в лоно рода, умирая. От Розенцвейга линия духовного предшествования уводит к Шеллингу.

Другая возможная линия предшественников и влияний может вести к каббалистическому учению о разбитых при сотворении сосудах и рассеянном свете. Левинас был, разумеется, знаком с каббалистической традицией, — но относился к ней отрицательно.

Третья возможная линия будет вести к классической русской литературе и ее излюбленному персонажу — «лишнему человеку», — который не может найти своего места в бытии, не находит в нем ни смысла, ни цели и влачит свое существование как обузу.

Это понятие — но можно ли назвать его понятием? Или лучше образом? метафорой? — при переводе трудов Левинаса на русский язык даже осталось без перевода. «*Il y a*» — безличный оборот, который встречается во многих языках: в русском языке ему соответствуют обороты «есть», «имеется», в немецком — *es gibt*, в английском — *there is*. Но у Левинаса такая ре-

чаявая конструкция получает особое онтологическое содержание. Имеется — но что? Ничто? Ничто имеется? Это звучит бессмысленно, но Левинас утверждает, что в сфере предельных мыслительных операций с понятием бытия обычные правила логики не властны: «Присутствие отсутствия, *il y a* превышает противоречия; оно охватывает и владеет своим противоречием. В этом смысле, *в бытии нет двери для выхода*» [82, с. 113]. Левинас пытается пояснить это метафорой: я поворачиваю выключатель, выключаю свет, и все погружается во тьму. Тьма похожа на Ничто, хотя мы знаем, что это не Ничто, а полная неразличимость, тьма безличного существования, в котором нет ни порядка, ни расположения: тьма и все [80, с. 157]. Не Ничто, но — бытие во тьме, бытие как тьма. Понятно, что к тьме неприменимы разговоры об открывании, просвете, «себя-в-самом-себе-показывании». Тем не менее, опыт «непоказывания», «неразличимости», тьмы, приводящий к идее *il y a*, у человека, как мне кажется, может появиться. Это будет опыт бытия как бессмысленного и безысходного кишения или неугомонного потока, увлекающего все неведомо куда и зачем.

В то же время слова Левинаса, что «в бытии нет двери для выхода», кажутся очевидной нелепостью. А смерть, эта «самая своя необходимая возможность», разве не является такой «дверью»? Левинас цитирует стенания Федры из трагедии Расина: «Где спрятаться? ... Да, да — бежать в Аид! Лишь там укроюсь я... Но что я? Мой отец — ведь он там судия». Комментируя эту цитату, Левинас пишет: «Федра обнаруживает невозможность смерти, вечную ответственность за свое бытие в заполненном мире, где, в силу нерасторжимого договора, ее существование полностью утрачивает частный характер» [34, с. 38]. Получается, что даже самоубийство не дает возможности просто «аннигилироваться», стать Ничем: остаются обязанности и ответственность, родные и близкие, которые останутся в бытии как заложники за тебя, твои долги, твоё тело и то, что с ним будет сделано...

Когда Левинас ищет слова и метафоры, чтобы объяснить, что он имеет в виду под *il y a*, то главными становятся метафоры тьмы и ночи. (Пара понятий — или — метафор? Свет (день) / тьма (ночь) проходит через все творчество Левинаса. Мы уже встре-

чались с этой оппозицией в гл. 2, обращаясь к талмудической лекции «Превыше памяти».) Развитием образа тьмы становится анонимность *il y a*. На первый взгляд это кажется естественным продолжением метафорического ряда «ночь, тьма», потому что в ночи и во тьме все теряет очертания, становится неразличимым, — как вещи, так и люди. Но тут не простое развитие метафоры. Левинас показывает бытие, чуждое и враждебное субъективности. Его враждебность заключается в его безразличии. Анонимность *il y a* — это и есть его безразличие. В ночи и неразличимости *il y a* ничто не имеет значения. В *il y a* не существует ценности человеческой жизни. Такое бытие безысходнее и страшнее смерти. «Если бы термин “опыт” не был неприменим к ситуации, абсолютно исключающей свет, — пишет Левинас в работе “От существования к существующему”, — можно было бы сказать, что ночь — это и есть опыт *il y a*» [34, с. 35]. *Il y a* — это мрак, отсутствие света. В этом мраке растворились формы всех вещей. Здесь теряет смысл различение субъекта и объекта, внутреннего и внешнего. Но *il y a* нельзя назвать и небытием. Оно есть, и оттого оно ужасает даже сильнее, чем ничто: «Прикосновение *il y a* — это ужас» [34, с. 35]. Ничто не отвечает нам из этого мрака. Здесь и не может быть никакого *ответа*. Это беспощадность бессмысленного и безжалостного существования. «Когда формы вещей растворяются в ночи, мрак ночи, не являющийся ни объектом, ни качеством объекта, охватывает подобно присутствию. В ночи, к которой мы прикованы, мы ни с чем не имеем дела. Но это ничто — не чистое небытие. Больше нет *того* или *этого*, нет “чего-то”. Но это универсальное отсутствие является, в свою очередь, совершенно неизбежным присутствием. Это не диалектическая пара отсутствию; мы схватываем его не в мысли. Оно непосредственно здесь. Нет никакой речи. Ничто не отвечает нам. Но это молчание, голос молчания слышим и пугает как “молчание бесконечных пространств”, о котором говорил Паскаль. *Безличное* наличие вообще: не важно, что именно имеется, ему нельзя “придать” форму существительного. <...> Это уже не мир. То, что называют Я, само затоплено ночью, захвачено, деперсонализировано, задушено ею» [34, с. 35]. В безличном бытии принимают участие *поневоле*.

Левинас предлагает целый ряд различных описаний того, что он имеет в виду, говоря об анонимности *il y a*. Одним из первых среди них выступает бессонница. Мы говорим: «мне не спится», и в этом обороте можно углядеть подразумеваемую им безличность, когда невозможно смотреть на бессонницу как на мое действие. Это то, что случается со мной. Все мы знаем переживания такого рода: когда не спится, иногда бывает, что ты осознаешь, что это ты не спишь, а иногда бывает, что тебе не спится. И кто тот, кому не спится? Не спится тебе, но на самом деле это уже не ты, это что-то совершенно безличное, а ты на этой грани бессонницы уже потерял себя, свою индивидуальность, мысли, цели. С тобой происходит что-то неопределенное, невнятное, как глухое бормотание. Это не ты беспокоишься из-за чего-то, но ты погружен в беспокойство. Ужас, проступающий в облике бессонницы, заключается в том, что это «быть во власти, быть отданным чему-то, не являющемуся чем-то» [34, с. 38]. «Итак, бессонница приводит нас к ситуации, в которой разрыв с категорией сущительного является не просто исчезновением любого объекта, но угасанием субъекта» [34, с. 41].

Или другой пример Левинаса: он ссылается на понятие сопричастия, введенное Леви-Брюлем для описания существования человека в древности: «В мистическом сопричастии, в корне отличающемся от платоновской причастности к роду <термины отношения — З.С.> лишаются своей субстантивности. Участие одного термина в другом заключается не в общем атрибуте; термин является другим. Частное существование каждого термина <...> утрачивает свой частный характер, вновь становится неразличимым фоном; существование одного затопляет другого, тем самым переставая быть существованием одного» [34, с. 35–36]. И Левинас объясняет далее, что наличие такой идеи причастности, которая означает *растворение* индивидуального «я», вовсе не указывает на первые шаги в развитии идеи Бога. Напротив, «понятие *безличного наличия* скорее возвращает нас к отсутствию Бога <...>» [34, с. 35–36]. Подобный священный объект, поглощающий и растворяющий в себе, вызывает ужас.

Il y a — это бытие, но безжалостное и внушающее ужас. Хуже того: оно даже и не безжалостно, оно просто равнодушно. Как

еще можно это описать, с чем сравнить? У Толкина во «Властелине Колец» представлено отвратительное существо, Шелоб, похожее на большую паучиху, «порождение Довременного Мрака <...> и все это время [она] занималась только одним делом: ублажала себя, высасывая кровь <...>; все живое было ей пищей, а тьма — продуктом пищеварения» [57, т. 2, с. 327]. Мне кажется, что эта мерзкая тварь хорошо подходит для объяснения того, почему *il y a* внушает такой ужас. Тут не просто страх смерти, страх небытия. Одно дело — погибнуть от руки врага, зная, за что идешь в бой, а совсем другое — быть наряду со всем чем угодно перемолотым челюстями этой бессмысленной твари. Она не безжалостна, а просто равнодушна, для нее нет людей, есть просто пища.

Данный пример показывает мифический образ бытия как первозданного хаоса, в котором нет ни смысла, ни цели, ни ценности. Напрашивается и еще один пример из того же Толкина: назгулы. От них идет дыхание смерти. Но внушаемый ими ужас связан с тем, что назгулы есть нечто еще более страшное, чем сама смерть. Интересно, что и сам Левинас, говоря об *il y a*, упоминает о призраках. «Убить, так же как и умереть, значит искать выход из бытия, идти туда, где действуют свобода и отрицание. Ужас — событие бытия, возвращающееся в лоно отрицания, как будто ничего не изменилось» [34, с. 37]. Получается, что смерть и Ничто порой могут быть не ужасом, но освобождением. А ужас состоит в том, что освобождение от бытия невозможно даже таким образом. Неумолимая власть и тяжесть бытия воплощаются в образе призрака, который, кажется, ушел из бытия в Ничто, но оказался под властью темного анонимного всевластного бытия. «Привидение, призрак представляют собой саму стихию ужаса. <...> Такое возвращение присутствия в отрицание, невозможность избежать анонимного нетленного существования составляют глубинную суть шекспировского трагизма. Рок античной трагедии становится фатальностью неотпускающего бытия» [34, с. 37]. Такого рода ужас представляют образы назгулов. Ведь они не то чтобы мертвы, но «истерлись о время», лишившись начала жизни, утратив все человеческое и превратившись в невыразимый ужас.

Личная биография дала Левинасу опыт существования при полном распаде смыслов. Этот опыт сделал его чутким к постоянной опасности того, что бытие может сорваться снова, и не раз и не два, в бессмысленное и бесчеловечное *il y a*. Подобное переживание чуждо европейской культуре со времен христианства и вдвойне чуждо ей со времен Просвещения и повсеместного утверждения веры в прогресс. В подобном переживании есть что-то языческое, и тем не менее оно существенным образом определило мысль такого глубоко религиозного философа и монотеиста, каким был Левинас.

Субъект философской традиции не сталкивался с подобным бытием. Такой субъект имел дело только с осмысленным и организованным бытием, конституированным либо им самим, либо Богом. У Левинаса же «я» «возникает» из безличной, безмолвной и устрашающей ночи *il y a*. А само *il y a*, в отличие от мифологического хаоса, не умиряется порядком Космоса и нигде не исчезает. Его оскал проступает то тут, то там. И когда в предыдущей главе я обращала внимание на образ истории как круга испытаний и спасений, который, как мне кажется, вполне различим в левинасовском понимании истории и даже оттесняет ее мессианское понимание, то это связано с постоянным, неотменимым присутствием *il y a* в общей «экономике бытия».

Мы видим, таким образом, что левинасовское понимание бытия принципиально отличается от хайдеггеровского. Для Хайдеггера бытие фактически и есть предельный смысл; это оно высвечивает, наполняет смыслом или лишает смысла. В учении Хайдеггера не может быть речи о необходимости выходить за пределы бытия.

Мне возражают, что Хайдеггер не имел в виду, что бытие есть все, поскольку он иногда говорит и о Боге (например, говоря о четверице — смертные, божества, земля и небо — он пишет: «Божества — это намекающие посланцы божественности. Из нее, потаенно правящей, является Бог в Своем существе, которое изымает Его из всякого сравнения с присутствующим» [61, с. 324]). В то же время Хайдеггер повторяет, что сейчас, в эпоху забвения бытия, в мышлении современного человека, в современной культуре нет места для идеи Бога. Когда-нибудь

каким-то образом оно может снова появиться. Речь идет, таким образом, о совсем неопределенном будущем, условием наступления которого является сама судьба бытия, а не что-то иное. Пока нам не остается ничего другого — и мы не должны ничего другого, — кроме как учиться внимать бытию, открываться его открытости и благоговейно чтить его сокрытость. То есть среди всего того, о чем человеку надлежит думать, заботиться, по Хайдеггеру, нет ничего превыше бытия.

Таким образом, бытие и есть все. По Хайдеггеру, ужас — это опыт Ничто. («Ужасом приоткрывается Ничто. В ужасе “земля уходит из-под ног”. Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом» [61, с. 21].)

Мысль и переживание Левинаса, однако, улавливают в самом бытии нечто, внушающее ужас. «Итак, ужас ночи как опыта *il y a* не открывает нам угрозы смерти или хотя бы боли. Это основной момент всего нашего анализа. Чистое небытие хайдеггеровского страха не составляет *il y a*. Ужас бытия, противопоставленный страху небытия; страх быть, а вовсе не страх перед небытием <...>» [34, с. 38].

Понятно, что подобное понимание бытия перечеркивает надежду на открытость бытию как на спасительный круг в мире неподлинной экзистенции. И о судьбе бытия уже не может быть речи. У *il y a* нет судьбы, потому что судьба — это уже некая целостность, что и придает ей смысл, а *il y a* представляет собой только голое присутствие без смысла и цели.

Левинас говорит далее о том, что, когда лучи дневного света рассеивают тьму, «ужас ночи уже неопределим. “Что-то” представляется “ничем”» [34, с. 38]. Но когда «что-то» превращается в «ничто», то мы и получаем систему из двух онтологических понятий: «бытие» и «ничто». Развивая далее этот образ, можно было бы сказать, что собственный опыт Хайдеггера формировался «при свете дня», когда «призраки кажутся ничем». Поэтому для него бытие целиком — сверхценность, а ужас может вызывать только перспектива лишиться бытия. Левинас же получил этого «бытия-мрака» вдосталь.

Признаками того, что бытие само по себе не является всегда желанным и хорошим, выступают для Левинаса установки,

которые он описывает как усталость и лень; они показывают, что бытие — это, кроме всего прочего, тяжелая ноша. И человек в какие-то моменты медлит взять ее на себя. Левинас часто говорит о мгновении между сном и бодрствованием, когда человек не то чтобы спит, но и не то чтобы уже проснулся: человек медлит, оттягивает миг пробуждения, когда он должен будет полностью включиться в бытие и взять его на себя. И это тоже указывает на тяжесть, которая присуща бытию.

Приведенные примеры, может быть, создали ассоциацию *il y a* с чем-то изначальным, древним, стихийным и т.д. Но это не совсем так. Мир, утративший всякий смысл, в котором нет ничего ценного, а любая определенность разъедена бессмысленностью, вовсе не в прошлом, он постоянно рядом с нами. От него не застрахована ни отдельная человеческая, ни наша общая историческая судьба. Это, как мне кажется, составляет неотступное метафизическое переживание Левинаса, которое вырывает его из русла европейской мыслительной традиции, где «бытие и благо обратимы». *Il y a* является результатом не логической операции отрицания бытия, а итогом своего рода эпохё, редукции смысла. Однако подобное эпохё осуществляют не только философы-феноменологи. Чаше и успешнее его осуществляет депрессия, погружая человека в удушающие объятия бессмысленного и безысходного бытия. А еще, с потрясающим успехом, это могут проделывать война или/и геноцид.

Мы следуем за Левинасом, который в своих рассуждениях лавирует между понятиями и метафорами. Из-под его пера выходит текст, который нуждается в интерпретации, но и интерпретировать его рискованно. Но раз уж я взяла на себя этот риск, то рискну сказать, что *il y a* как бы пародирует хайдеггеровское бытие. В самом деле, его нельзя счесть одним из сущих или сущим особого рода. Оно является потоком, как хайдеггеровское бытие — временем. А онтологическое различие между ним и совокупностью сущего представлено растворением любой определенности, так что об отдельных сущих говорить вообще не приходится. Результат получился пугающим.

Интересно, что в эссе о творчестве своего друга писателя Мориса Бланшо Левинас интерпретирует его через сопо-

ставление и противопоставление Хайдеггеру. Он пишет, что в текстах Бланшо различимо присутствие Хайдеггера; у Бланшо сущее и бытие разведены. Задача художественного творчества видится писателю в том, чтобы «отодвинуть вещи в слова и породить эхо бытия» [36, с. 16]. Только вот образ этого бытия, являющийся, когда отстранены сущие, радикально отличается от хайдеггеровского. Левинас видит значение творчества Бланшо в том, что его тексты остужают энтузиазм тех, кто «вместе с Хайдеггером обращается к “истине бытия”, чтобы встретить ее рассвет, перед которым поблекнет любовь к мудрости с ее разделением на дисциплины». Вместо этого бытие предстает со страниц сочинений Бланшо как «своеособое небытие, которое не пребывает в покое, а, наоборот, “ничтожит”; как молчание, наделенное даром речи, несущее слово, причем некое существенное слово. Нейтральное, безликое, “без лица”, по выражению Бланшо, даже если из его безымянных беспрестанных завихрений исходит какой-то черный свет» [36, с. 10]. Язык художественного произведения, отстранив сущие и мир, «дозволяет вновь явить себя непрекращающемуся шепоту этого отстранения, подобно какой-то ночи, проявляющейся в ночи» [36, с. 17]. Ночь, черный свет, плеск, бормотание, канитель — такие слова находит сам Левинас и находит Бланшо, чтобы передать безличное присутствие, выступающее из-под многообразия окружающего нас сущего. Хайдеггер видел миссию искусства в том, чтобы являть истину бытия. А Бланшо, как нам его объясняет Левинас, своими произведениями показывает, что в толще бытия, затопившей и лишившей определенности все сущее, нет никакой истины. «Подлинность, не являющаяся истиной, — вот, наверное, последнее положение, к которому приводят нас критические размышления Бланшо» [36, с. 22]. Художественное произведение, для Бланшо, «открывает, причем открытие это не является истиной, некую темноту. <...> абсолютно внешнюю темноту, к которой невозможно подступиться. Как в пустыне, здесь невозможно найти жилище» [36, с. 24]. По такому описанию мы понимаем, что в творчестве его друга Левинас усматривал другое изображение своей идеи *il y a*.

Чего именно не хватает *il y a*, чтобы быть «нормальным» бытием, от которого человек не шарахался бы в испуге, а стремился всеми силами удержать и сохранить? Может показаться, что ответ на подобный вопрос очевиден: не хватает формы. Нужно внести в тьму *il y a* оформленность и организованность. А сделать это может свет. В самом деле, во тьме все бесформенно и анонимно. Но вспыхивает свет, и вот уже перед нами формы, определенности, индивидуальности. При таком понимании левинасовской метафорике *il y a* вполне соответствует античной идее Хаоса, а естественным продолжением метафорического ряда оказывается образ света (или Разума), преобразующего Хаос в Космос. Такое прочтение вполне возможно.

Но обратим внимание, что свет тут играет роль, аналогичную роли языка как системы имен, или языка как совокупности всего сказанного: он расчленяет, выделяет в потоке бытия отдельные «это» и индивидуализирует их, наделяя определенными качествами; а в силу этого сказанное *заслоняет говорение*. Аналогично свет, разгоняющий тьму, превращает бытие в «совокупность фактов», которые все находятся на одном уровне.

Поэтому в метафорике Левинаса свет имеет амбивалентное, а в большинстве контекстов и просто негативное значение. Словно для него свет так и остался режущим глаза лучом фонаря охранника, который расталкивает заключенных и строит их, чтобы конвоировать на работу. Можно ли истолковать такой свет как тьму? — Да, потому что он погружает во тьму и поглощает ценность человеческой личности. В каком-то смысле мир оформленных и структурированных фактов, в котором не может быть никакой ценности, потому что тогда она тоже станет фактом, а не ценностью, это тоже *il y a*. В таком мире различие между человеком и зомби оказывается чисто функциональным: они различаются только степенью предсказуемости и функциями, для выполнения которых они пригодны.

Поэтому одним из возможных проявлений *il y a* будет как раз современное общество, наша повседневная жизнь, которая отличается каким-то новым варварством и в которой снова забывается ценность человеческой жизни. Общество, забывшее о ценности человеческой индивидуальности и неповторимо-

го человеческого существования, тоже подпадает под понятие анонимного, безличного и потому ужасного, но бытия. Бытия, чуждого какому бы то ни было измерению ценности, и потому в нем что человек, что таракан, что пыль — одно и то же.

Какая своеобразная религиозность должна лежать в основании идеи *il y a*! Левинас — глубоко религиозный человек, монотеист, — разумеется, принимает, что мир сотворен Богом. Он же не язычник, считающий Бога только демиургом, оформляющим первобытный хаос. Он и не последователь манихеев, признававших два самостоятельных начала — добра и зла — и считавших мир творением как раз злого начала. Но не получается ли в таком случае, что Бог творит темный безличный хаос? Выше мы противопоставляли позиции Хайдеггера и Левинаса относительно Бытия и Ничто. Однако отсюда следует, что Хайдеггер, который вроде бы бросает вызов религии, ближе к принятым в иудео-христианской традиции теологическим представлениям, чем Левинас — убежденный верующий, который постоянно подчеркивает, что философия не может начинаться с нейтральной позиции. Мне кажется, что в идее *il y a* воплотилась тяжесть проблемы теодицеи, которую можно назвать одним из главных импульсов философии Левинаса.

Левинас явил нам онтологию нового типа, «онтологию после Освенцима», в которой воплотились и его собственный жизненный опыт, и духовный опыт, пропитавший собой еврейское самосознание, и религиозная традиция иудаизма, для которой человек своими усилиями спасает Бога, спасая сотворенный им мир. Напомню еще раз, что анонимности *il y a* недостает ценностей, прежде всего ценности человеческой жизни и индивидуальности. *Смысл и ценности вносит в бытие человек, способный идти по следу Блага.*

Но в то же время, пытаясь понять своеобразие религиозности Левинаса, мы не должны забывать, что в его философии Бог не только творит бытие как *il y a*, но и оставляет Свой след в лице Другого. Оба порядка диахронии — и бытие, и то, что превышает бытия, в их трагической разорванности, — исходят от Него. От Него происходит также то, что может связать их. Поэтому нельзя считать философию Левинаса беспросветно пессими-

стической, хотя и оказывается, что сотворенный мир представляет собой неуютное место. Бог ничего не делает, чтобы он стал более привлекательным и, так сказать, «человекообразным». Последнее полностью, без поддержки и страховки, отдается ответственности человека. Можно поежиться от такой перспективы, а можно увидеть в ней оптимизм и веру в человека. Мирозидение Левинаса остается трагическим, хотя в то же время содержит в себе веру в достоинство человека.

Таким образом, ответственным за мрак *il y a* остается, в конечном счете, человек.

В книге «Иначе, чем быть, или Превыше бытийствования» [88, с. 253–254] Левинас говорит, что мир, конституированный трансцендентальным субъектом, имеет тенденцию обращаться в *il y a*. Чтобы понять, на каком основании он это утверждает, надо было бы знать, что он подразумевает под трансцендентальным субъектом: субъект философии Канта, или философии Гуссерля, или трансцендентальный субъект «вообще» как собственную конструкцию, удобную для критики? Думаю, что скорее всего верно последнее, но эта конструкция взялась не на пустом месте. Более обстоятельный ответ заставляет нас обратиться к тому, как понимался субъект в классической и современной Левинасу философии.

Глава 4

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА В КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В ранней работе «От существования к существующему» Левинас пишет, что «<...> чтобы прекратилась бессонница, подобная самой вечности бытия, необходима позиция субъекта» [34, с. 40]. Как в лоне безличного существования, «которое, строго говоря, нельзя обозначить именем, — это чистый глагол» [34, с. 51], возникает существующее? Перед нами, таким образом, поставлен вопрос о возникновении субъективности из анонимности *il y a*.

Это вопрос не столько о том, «откуда» происходит субъект, сколько о том, каким образом он становится и утверждается как субъект. Сама постановка подобного вопроса означает глубокий разрыв с классической традицией. Классическая философия не ставила вопрос о происхождении, истоке или становлении субъекта. Он уже был. То есть, конечно, подразумевалось, что он сотворен Богом, но в философском дискурсе он предшествовал любой данности и постановкам вопросов и потому оказывался своего рода *causa sui*. И потому, если Левинас ставит вопрос о том, как субъективность возникает, полагает себя, то это вопрошание становится отправной точкой для развития концепции несамодостаточной субъективности, которая никоим образом не может выступать как *causa sui*. Из дальнейшего мы увидим, что это значит, и обнаружим в субъективности знак, поставленный на ней Богом в абсолютно прошедшем прошлом.

Нет ничего неожиданного в том, что Левинас, будучи религиозным мыслителем, противопоставляет субъекту секуляризированной философии Нового времени несамостоятельную,

зависимую субъективность. Однако при этом он рассматривает процесс становления субъективности из анонимного хаоса *il y a*. В соответствующих контекстах о Боге не упоминается, и мы имеем все основания ожидать в субъективности следы ее происхождения из *il y a*.

Действительно ли подобная постановка вопроса заметно выбивается из круга представлений классической философии? Тут мне могли бы напомнить, как Декарт в «Четвертом» из «Метафизических размышлений» обнаруживает свою причастность ничто. Это происходит, когда он отыскивает причину того, почему он иногда заблуждается, несмотря на то, что Бог, который вложил в него способность суждения, не может быть обманщиком: «Отыскивая их (своих заблуждений — З.С.) причину, я замечаю, что предо мной возникает не только реальная и положительная идея Бога, <...>, но, так сказать, и некая отрицательная идея небытия или, иначе говоря, того, что в высшей степени далеко от всякого совершенства, причем я сам оказываюсь созданным таким образом, что являюсь как бы чем-то средним между Богом и небытием <...>: поскольку я создан высшим бытием, во мне нет ничего, что приводило бы меня к заблуждению и обману, однако, поскольку я некоторым образом причастен также небытию, не-сущему, <...>, мне весьма многого недостает, и потому неудивительно, что я заблуждаюсь» [16, с. 45].

Но между «я» Декарта и субъективностью у Левинаса есть глубокое различие. Картезианское «я» было создано из ничто Богом. Происхождение из ничто дает себя знать в ограниченности способностей субъекта. Но в то же время субъект сотворен Богом как своего рода «устройство», предназначенное для познания сотворенного им мира, и оснащен всем необходимым для этого. В этом смысле субъект устойчив, закончен и неизменен. А у Левинаса, как мы вскоре увидим, субъект *сам* полагает себя, собственными усилиями выделяется из анонимной толщи *il y a*, и это происхождение влияет на все дальнейшее разворачивание устройства субъективности.

В философской традиции субъект в первую очередь определяется как источник активности, как тот, кто действует. Точнее, субъект — это источник *сознательной* активности. Он не просто

является началом деятельности, но также сознает, что именно он, а не что-то другое, является началом деятельности. Субъект-объектное отношение по самому смыслу своему асимметрично. В нем есть одно деятельное начало — субъект, даже если его деятельностью оказывается пассивное созерцание. Субъект является началом всех своих решений, когда сознает все свои мотивы и несет ответственность за них; он также является началом своих актов познания, когда сознает, что он познает, — в соответствии с присущими ему познавательными способностями, которые гарантируют надежность его познания.

Важнейший момент состоит в том, что субъект классической философии не просто активен. Он еще и изначально устроен адекватным образом для той активности, к которой он призван. Чтобы подтвердить это утверждение, мне придется сделать экскурс в историю философии.

4.1. Субъект, который взял на себя все: классическая нововременная европейская философия

Отождествление «Я» с активным принципом принадлежит к решающим нарративам Нового времени. Собственно, все характеристики классического концепта субъекта принадлежат Новому времени.

Я использую слово «концепт», чтобы избежать таких слов, как «понятие» или «концепция», потому что не хочу брать на себя приписывание классической философии определенного понятия (тем более — концепции), которое бы разделяли философы от Декарта до Когена и Витгенштейна включительно. Речь идет о наличии в философской традиции Нового и Новейшего времени известной констелляции идей и проблем, и для выражения этой мысли термин «концепт» из известной работы Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Что такое философия» [17] достаточно удобен. «Концепт», согласно этим авторам, есть эволюционирующая во времени множественность, совокупность разнородных составляющих. Важно, что «не существует также и концепта, который имел бы сразу все составляющие <...>. У каждого концепта — неправильные очертания, определяемые шифром его составля-

ющих» [17, с. 21]. Для развиваемых в настоящей главе тезисов очень кстати оказывается и то, что «каждый концепт отсылает к некоторой проблеме» [17, с. 22], поскольку в настоящей главе речь будет идти именно об исторически уникальной (и исторически менявшейся) констелляции проблем, ответом на которые служил классический концепт субъекта. Соответственно, к концепту субъекта вполне приложима общая характеристика концептов по Делёзу и Гваттари, согласно которой концепты имеют собственную историю, «хотя она извилиста и при необходимости пересекает другие проблемы и разные планы. В концепте, как правило, присутствуют кусочки и составляющие, которые происходят из других концептов, отвечавших на другие проблемы и предполагавших другие планы» [17, с. 24].

Этих моментов, как мне кажется, достаточно, чтобы оправдаться в использовании именно этого слова, а дальнейшие уточнения по поводу того, насколько мое словоупотребление соответствует замыслу Делёза и Гваттари, не входит в задачу настоящей работы и увело бы от ее главной темы.

В характеристиках классического концепта субъекта Нового времени запечатлены *устремления и притязания* этой эпохи, а вовсе не результат философских наблюдений за людьми. Это нашло свое отражение в том, что в классической философии субъект мыслился не просто как источник активности, а как *Богом предназначенный быть единственным источником целенаправленной деятельности в сотворенном мире*, и в силу этого замечательным образом *адекватно оснащенным для данной цели*. При этом деятельность субъекта мыслилась как опирающаяся на познание мира, и удивительная «оснащенность» субъекта касалась в первую очередь способности познания. Отождествление «Я» с таковым устройством тоже принадлежит важнейшим нарративам Нового времени. А описания этой замечательной оснащенности и составляют во многом развитие концепта субъекта.

Понимание субъекта в нововременной европейской философии складывалось в эпоху борьбы с отжившими феодальными институтами, которая началась как борьба с традиционными способами понимания мира, Бога и человека. Соответственно,

авторитеты и традиция были лишены статуса гаранта достоверности. Такой статус отныне получает индивидуальный человеческий разум. Индивид начинает выступать как автономный носитель истины. Тем самым получает легитимизацию критика традиции со стороны вольнодумца-одиночки. На заре Нового времени происходит определенное изменение в понимании отношения между человеком и Богом, в результате которого тема греховности человека (воплощенная в идее первородного греха) отходит на второй план или вовсе игнорируется, а различие между «я» и божественным интеллектом мыслится просто как количественное. Подчеркивается, что человеку предназначено постичь божье творение и господствовать над ним, и даже распространяется идея, что человеку предопределено Богом автономно достичь спасения здесь, на земле.

Такое понимание субъекта получило максимальное воплощение в понятии трансцендентального субъекта, которое занимало центральное место в классической философии, где выполняло целый ряд функций и служило основой для решения (или игнорирования) ряда проблем.

Трансцендентальный субъект («Я» с большой буквы) был носителем общезначимых структур, которые, собственно, и делали человека человеком. Одновременно трансцендентальный субъект мыслился в неразрывной связи с субъективностью эмпирического субъекта («я» с маленькой буквы). А последний, в свою очередь, мог выступать субъектом познания и нравственного действия только благодаря присутствующим в нем общезначимым структурам трансцендентального субъекта. Так что в трансцендентальном субъекте воплощалось всеобщее, надындивидуальное, которое одновременно мыслилось и как высшее человеческое начало. Концепт трансцендентального субъекта, таким образом, воплощал в себе идею *возвышения* эмпирического субъекта до чистой объективности. В самом деле, познающий субъект есть не просто человек, а нечто в нем, что содержит общеобязательные идеальные правила, поскольку само знание, как и нормы поведения, должно быть надындивидуально.

Удивительная «оснащенность» познающего субъекта для дела познания нуждалась в объяснении и обосновании. Их обе-

спечивала ссылка на Бога: Бог устроил субъекта адекватным для познания мира, ибо Он лишен зависти и не может обманывать. Известное рассуждение Декарта, которое привело его от радикального сомнения к обнаружению в собственном сознании бесспорно надежных оснований познания, опирается на невысказанное допущение, что Бог предназначил человека для познания мира. Если это действительно так, то логично с Его стороны снабдить человека необходимым для этого аппаратом, то есть вложить в умы в качестве врожденных идей те самые принципы, по которым устроен сотворенный Им мир. Допущение, что человек предназначен Богом для адекватного познания мира, Декарту казалось очевидным. А нам, детям другой эпохи, кажется более вероятным, что Бог предназначил человека для блужданий, чтобы тот лучше осознавал свою ограниченность. К тому же Бог мог бы наделить адекватным для познания базисом не отдельного индивида, который становился тем самым автономным носителем истины, а человеческое общество как целое, чтобы напомнить людям об их конечности и сделать их нуждающимися друг в друге.

Кант избавил философию от данного неочевидного допущения, создав учение о трансцендентальном субъекте, который, с одной стороны, с помощью своих априорных форм созерцания и категориальных схем сам конституирует мир явлений, а с другой — познает его на основании тех же априорных форм и схем. Естественно, что априорные структуры трансцендентального субъекта адекватны для познания любого возможного объекта опыта, коль скоро объект опыта определен ими же. На первый взгляд, Кант таким образом избавляется от апелляций к Богу как гаранту соответствия человеческого знания и объективной реальности, но это только на первый взгляд. В самом деле, Кант показал, что трансцендентальный субъект *укладывает* неопределенное многообразие чувственности в свои априорные схемы. Но он не объяснил, почему *все это многообразие* безропотно укладывается в раз и навсегда заданные схемы, например причинности или трехмерной пространственной формы созерцания, и материал опыта нигде не «выпирает» из организующих его схем. Объяснение тут может быть только

одно: априорные структуры заложены в нас самим Богом, преследовавшим при этом какую-то цель. Скорее всего, Его целью было побудить нас к выполнению нашего морального призвания, а не к безграничному познанию реальности самой по себе: в самом деле, ведь вещи сами по себе открыты только «интуитивному интеллекту», а для нас недоступны, тогда как в области феноменов априорный аппарат трансцендентального субъекта всегда работает.

Трансцендентальный субъект и его структуры носили всеобщий и *нормативный* характер. Поэтому отношения между трансцендентальным субъектом и реальными эмпирическими индивидами были амбивалентными. Предполагалось, что в каждом эмпирическом субъекте («я» с маленькой буквы) действует один и тот же трансцендентальный субъект, который, тем не менее, из-за этого не дробится и остается единым, более того — является самым началом единства. Так, Кант говорил о том, что единство трансцендентального субъекта является условием единства эмпирического сознания; без трансцендентального «Я» эмпирическое единство «я» рассыпалось бы. Единство трансцендентального «Я», говорит Кант, не может быть установлено ни в каком самонаблюдении, ибо в последнем нам открываются только естественные законы нашего мыслящего «я», принадлежащие эмпирической психологии, тогда как утверждение о единстве трансцендентального субъекта есть аподиктическое суждение о природе мыслящих существ вообще.

При этом структуры трансцендентальной субъективности мыслились как вневременные, то есть неизменные и завершенные. Они не нуждались в развитии, однако гарантировали достижимость прогресса, прежде всего в познании, а на этой основе — в социальном порядке вообще.

Роль классического концепта субъекта не исчерпывалась познанием. Субъект, «Я», мыслился в классической философии как полная и свободная причина собственных действий, то есть как носитель ответственности. В связи с этим классическая философия тоже приписывала субъекту особую «оснастку», которая делала его адекватным и автономным: субъект обладал свободой. В качестве свободной и ответственной причины

он мыслился как носитель морального закона. Например, для Канта нравственный закон присутствует в готовом виде в разуме любого, сколь угодно несведущего или испорченного человека.

Это еще раз указывает нам на теологические предпосылки классического концепта субъекта, который нацелен на сокращение дистанции между человеком и Богом. В самом деле, классическая философия создала понимание субъекта, «Я», которое во многих отношениях было продолжением христианского понятия души, но отходило от него в очень важных моментах. Философия Нового времени освободила «Я» от первородного греха и возвысила, существенно расширив или даже сделав потенциально безграничным горизонт его возможностей.

Учтем также, что субъект классической философии не является смертным (бессмертие души есть постулат практического разума в учении Канта). Также и в этом смысле его возможности безграничны.

Приписывание субъекту свободы воли как его неизменной характеристики ставило перед философией неразрешимые проблемы. Декарт полагал, что интроспекция убедительно свидетельствует, что мы являемся свободными. Однако уже Спиноза доказывал, что нельзя полагаться на интроспекцию в вещах такого рода. Кант критиковал Декарта за представление, будто мы можем наблюдать трансцендентальное «Я» в актах интроспекции. Кант делает свободу трансцендентальной. Интроспекция в этом случае ничего не сможет сказать нам по поводу того, обладаем мы свободой или нет. Мы вообще мало что знаем о мотивах собственных поступков. Тем не менее, для Канта каждый человеческий индивид выступает как ноумен, обладающий трансцендентальной свободой, что делает его субъектом морального действия. Следовательно, субъект достаточно оснащен, чтобы автономно, независимо от социума и других людей реализовать высшее предназначение человека — следование моральному закону.

Таким образом, оказывается, что субъект, созданный секуляризованной классической европейской философией, более основательно и надежно оснащен Богом, чем субъективность в религиозной философии Левинаса.

4.2. От трансцендентального субъекта к познающему субъекту или к языковому сообществу

Подобно тому как исторические коллизии познания, особенно научные революции, заставили осознать ограниченность и «нечистоту» субъекта познания, страшные уроки XX в. заставили осознать кардинальную ограниченность субъекта и в отношении его возможности быть свободным и ответственным носителем морального закона. В философии XX в. проделана большая работа по деконструкции классического концепта субъекта, которая продолжается и в XXI в. В эту работу внесли видный вклад Ницше, Маркс, Фрейд, Хайдеггер, Витгенштейн, Гадамер, Левинас, Фуко, Рикёр, Деррида, Апель и др. Абстракции, заложенные в идее трансцендентального субъекта, слишком сильны и уже не соответствуют самоощущению человека наших дней. В современной философии детрансцендентализированный субъект получает телесное воплощение, бессознательное, он получает желания, становится конечным, уязвимым, смертным, тогда как к вневременному и всеобщему трансцендентальному субъекту такие характеристики неприменимы.

Прежде чем говорить об этой критике, я хочу еще раз подчеркнуть, что классический концепт субъекта рождался в определенную эпоху и был призван *оправдать активность и индивидуальную ответственность* человека, возложившего на себя миссию по переустройству мира. Ради этого классическая философия наделила субъекта устойчивой, неизменной и адекватной структурой, потому что субъект был призван *самостоятельно искать истину, самостоятельно действовать и сам нести ответственность* за свои действия. Для этого действительно необходим крепкий хребет. Можно задуматься, что происходит с субъектом в современных концепциях, для чего служит новый концепт, на что субъект оказывается способен.

За пересмотр классического концепта субъекта прежде всего взялась философия, ориентированная на проблемы познания. Это понятно, так как трансцендентальный субъект был в первую очередь познающим субъектом. Фактически нача-

лась работа по его детрансцендентализации. Благодаря этому классический концепт субъекта был очищен от амбивалентности, проявляющей себя в соотношении познающего субъекта и эмпирического индивида. В результате познающий субъект все более отрывался от эмпирического индивида и становился надындивидуальным. Это, конечно, не случайно. Ведь в познающем субъекте работают не его личные, а *надындивидуальные* правила, приемы, структуры и схемы, благодаря чему существуют единые и признанные всем человечеством математика, логика, физика и пр.

Большой и уверенный шаг на этом пути сделал Герман Коген. Посмотрим, например, на то, как он противопоставлял метафизическое и трансцендентальное истолкования априорных форм у Канта [28, с. 193–215; 575–578]. Если для метафизического подхода априорные основоположения и структуры выступают как *способности души*, — нечто вроде «органа, силы души или субстанциализированного сосуда в душе» [28, с. 214], то для трансцендентального подхода — как познавательные функции, или категориальные структуры, присущие науке. Метафизический подход подталкивает к исследованию «структуры духа», будь она психологической или метафизической; но в любом случае она окажется вневременной, неизменной, самотождественной по определению. Не таков, подчеркивает Коген, метод трансцендентальной, или критической философии, которая не признает никаких данностей, не зависящих от метода исследования. *И даже само познающее сознание перестает быть такой данностью.* На что же в таком случае может опереться критическая философия? На факт науки, а именно — точного математизированного естествознания. «Не “элементы сознания” выступают для нас в конечном счете как априорные, но фундамент познания, и, тем самым, научного сознания» [28, с. 577] (перевод изменен).

Коген, в общем, развивает кантовский подход, но в новых условиях. Развитие науки заставило его осознать, что наука исторична, а ее категориальные структуры изменяются. Следовательно, должны развиваться во времени также трансцендентальные условия опыта и основоположения чистого сознания.

Это означает, что они являются не формами духа, а методами познания. В таком случае трансцендентальное «Я» будет всего лишь совокупностью методов и принципов познания, присущих науке определенного исторического периода. Эмпирический субъект приобщается к подобному трансцендентальному «Я» в обучении и воспитании, а вовсе не носит его в себе как способность своей души или форму своего духа.

К надындивидуальному субъекту обращено и мощное направление внутри аналитической философии. В «Логико-философском трактате» Витгенштейна ставится вопрос о том, что такое метафизический субъект; понятно, что речь идет все о той же проблеме трансцендентального субъекта. Витгенштейн отказывается искать его «в» сознании индивида, заявляя, что метафизического субъекта не может быть нигде в мире. Сознание индивида является одним из фактов этого мира, соответственно, оно может стать предметом определенных наук, которые проверяют свои утверждения фактами. Таким образом, сознание индивида не есть тот субъект, о котором говорит философия. «Мыслящий, представляющий субъект; нет такой вещи. Если бы я писал книгу под названием «Мир, каким я его нахожу», то я написал бы в ней о моем теле, о том, какие члены подчиняются моей воле, а какие — нет и т.д. Это было бы методом выделения субъекта или, скорее, показа того, что в некотором важном смысле субъекта нет: ибо только о нем одном в этой книге не могло бы идти речи» [8, 5.631]. Трансцендентальный субъект невозможно обнаружить в мире подобно тому, как невозможно обнаружить в поле зрения тот глаз, чьим это поле является. Глаз присутствует там не как одна из точек этого поля среди прочих, а подразумевается самим фактом существования этого поля и тем, что оно имеет определенную структуру и организацию, ибо последние определяются природой и позицией самого глаза. Таким образом, хотя, по Витгенштейну, субъекта нет нигде в мире, но «есть аспект, в котором философия может говорить о непсихологическом “Я”». “Я” выступает в философии тем, что “мир есть мой мир”. Философское “Я” — это не человек, не человеческое тело и не душа, о которой говорит психология, но метафизический субъект, являющийся не ча-

стью, а границей мира» [8, 5.641]. Итак, трансцендентальный философский субъект является границей мира и языка в том смысле, что этот мир есть его мир; именно субъект придал ему структуру и определенность, подобно тому, как глаз определяет структуру зрительного поля.

Мы привели примеры концепций Когена и Витгенштейна, чтобы показать, что эти мыслители рассматривают в качестве трансцендентального субъекта не сокровенные глубины собственного сознания. И для Когена, и для Витгенштейна подобные глубины относятся к области психологии, а философии важно другое — безличные, универсальные, общезначимые структуры, будь то научного познания или языка. Они и рассматриваются как трансцендентальный субъект, поскольку обладают общезначимостью и нормативностью.

Когда мы будем говорить о понимании субъективности у Левинаса, мы увидим, что для него тоже неприемлема идея, что субъект находится «в» сознании. Однако и подходы типа описанных выше на примере рассуждений Г. Когена и «Логико-философского трактата» не годятся для него, ибо трансцендентальный субъект становится всеобщим и безличным. К тому же «метафизический субъект», как и мир «Трактата», лишены временного измерения. Соответственно, для них лишено смысла понятие диахронии. Далее, трансцендентальный субъект «Трактата» находится в мире, который есть «мой мир» [5.63]. Он ни с кем не делит этот мир, для него нет Другого. Наконец, трансцендентальный субъект остается бессмертным. «Смерть не есть событие жизни» [6.431]. А в философии Когена бессмертие трансцендентального субъекта гарантировалось вечностью человечества и его неистребимой жадой познания.

В современных концепциях субъекта, ориентированных на проблемы познания, разрывается важная для классического концепта субъекта *связь структур, служащих основанием для познания, и структур, служащих основанием для нравственного действия и ответственности*. Такой оказалась цена детрансцендентализации познающего субъекта.

Зато представление о познающем субъекте становилось все более конкретным и приближалось к реальной человеческой

практике. Здесь большую роль сыграла поздняя философия Витгенштейна, его понятие языковой игры, понимание следования правилу, идея связи достоверных оснований познания и формы жизни (то есть социальной и культурной организации социума). Сейчас общезначимость и нормативность — характеристики знания, которые ранее сводились к надындивидуальной структуре трансцендентального субъекта — все чаще понимаются не как свидетельства автономности языка или научной теории, а, наоборот, как продукт определенных социальных отношений и институтов. Благодаря такому подходу уже не приходится допускать, что в каждом эмпирическом индивиде каким-то образом присутствует трансцендентальный субъект, оставаясь в то же время единым для всех людей. Вместо этого выстраивается достаточно прозаическое объяснение природы познающего субъекта и его взаимоотношений с реальными индивидами, которые в процессах социализации и обучения усваивают соответствующий набор представлений, допущений, правил рассуждения, сбора информации или экспериментирования, критериев обоснования и способов проверки и т.д.

К какому способу трансформации трансцендентального субъекта классической философии подталкивают эти веяния, можно показать на примере работ Карла-Отто Апеля, который пытался соединить герменевтику с идеями Витгенштейна. Апель утверждает, что развитие философии языка подвело к замене трансцендентального субъекта «трансцендентальным коммуникативным сообществом»: «В “синтезе апперцепции”, где Я одновременно полагает и свой предмет, и самого себя в качестве мыслящего, Я в то же время совпадает с трансцендентальным коммуникативным сообществом» [2, с. 195]. Коммуникативное сообщество трансцендентально, потому что оно выступает условием познания и общения реальных индивидов. Это означает, что любое познание, рефлексия, аргументация, опирается не на «очевидность сознания, которая всегда моя» [2, с. 194], а на «априорную значимость высказываний» [2, с. 194], то есть на языковые смыслы. Они, разумеется, принадлежат не отдельному «я», а языковому сообществу и включают любое эмпирическое «я» в это сообщество. Эмпирическое «я», таким

образом, невозможно без участия в коммуникации, а коммуникация «действующих, участвующих в дискурсах, решающих проблемы и таким образом *обучающихся* субъектов» [59, с. 109] выступает и как условие, и как результат деятельности субъектов, постепенно лишаясь ореола трансцендентальности и приближаясь к реальным жизненным практикам. Взаимоотношения субъектов тут опосредованы структурами и нормами коммуникации. Так очерчивается общая рамка для концепции, которая призвана описывать социальное и духовное бытие человека. Однако подобное описание не удовлетворило бы Э. Левинаса именно потому, что субъекты коммуникативного действия встречаются в общем, нейтральном коммуникативном пространстве, а не «лицом-к-лицу». Коммуникативное действие и коммуникативное сообщество остаются, так сказать, в рамках «сказанного», самое большее — в рамках говорения, коррелятивного сказанному.

4.3. От *Dasein* до «смерти субъекта»

В предыдущем параграфе мы рассмотрели варианты движения от трансцендентального к детрансцендентализированному субъекту. Общим для них является то, что они не отказываются от предпосылки, что субъект бессмертен и бесконечен в своих возможностях. Или, по крайней мере, стараются свести негативный эффект от такого отказа к минимуму. Поэтому данная линия детрансцендентализации приходит к пониманию субъекта как человечества, или как коммуникативного сообщества, за которыми признается возможность бесконечного совершенствования, бесконечного расширения познания или хотя бы достижения пусть исторической и ограниченной, но рациональности и обоснованности.

Другая линия детрансцендентализации, напротив, исходит из утверждения конечности субъекта. Прежде всего имеет в виду, конечно же, смертность, но ее осмысление вовсе не ограничивается признанием временной границы существования субъекта. Требуется, чтобы все прежние претензии субъекта на знание, рациональность, самосознание были переосмыслены исходя из конечности.

Предшественником этой линии детрансцендентализации классического концепта субъекта был Фридрих Ницше, который, собственно, заложил фундамент для радикальной критики идеи трансцендентального субъекта. Движение в этом направлении продолжили Франц Розенцвейг и Мартин Хайдеггер. Книга Розенцвейга [94] (впервые опубликована в 1920 г.) осталась фактически незамеченной, тогда как Хайдеггер реально совершил переворот в западноевропейской философской традиции и имел на этом пути многочисленных последователей, включая и самого Левинаса.

В любом исследовании, посвященном истории концепта субъекта в философии XX в., Хайдеггер неизбежно займет значительное место. В самом деле, невозможно продумывать эту историю, не анализируя хайдеггеровскую критику, а также его идею *Dasein*, которая должна была вытеснить данный концепт. Такой анализ предпринимал и Э. Левинас. О его результатах речь идет постоянно в разных главах этой книги. Поэтому, чтобы не повторяться, здесь я ограничусь кратким перечислением моментов, важных для дальнейшего.

Хотя современные исследователи задаются вопросом, не является ли и хайдеггеровский *Dasein* трансцендентальной структурой, но достаточно и того, что *Dasein* у Хайдеггера, в противоположность трансцендентальному субъекту,

- обладает телом, заботами и желаниями, конечен, смертен;
- не может быть основанием достоверности познания;
- не конституирует мир, а заброшен в него, и в мире, бросая вызов ситуации, в которую оказался заброшен, набрасывает свои проекты и осуществляет их (так что применительно к *Dasein* не может встать проблема солипсизма);
- его конечность проявляется не только в том, что он есть бытие-к-смерти, но и в том, что он склонен к падению в неподлинное существование;
- он перестает быть вневременной неизменной сущностью: *Dasein* динамичен, экстатичен, незавершен и свободен;
- экзистирует, задаваясь вопросом о бытии, а бытие само являет ему себя;
- его жизненное дело — не познание, а свершение.

Нам остается только уточнить, что именно призван свершить *Dasein*. У читателей «Бытия и времени» складывалось впечатление, что главное жизненное дело *Dasein* — свободное создание самого себя в своей подлинности, то есть самоосуществление. Но в свете более поздних текстов Хайдеггера это выглядит уже иначе. *Dasein* связан с бытием так, что через его экзистирование и благодаря тому, что он задавался вопросом о бытии, бытие являло и понимало себя. Ведь истина бытия есть время, а экзистенция *Dasein* — это экстазы времени.

После «поворота» Хайдеггер предпочитает говорить просто о человеке, а не о *Dasein*. В поздней философии Хайдеггера человек выступает как пастух бытия. Бытие являет себя, открывает просвет в себя для человека и посредством человека. Главное жизненное дело человека состоит в том, чтобы вслушиваться и всматриваться в бытие. Его личная судьба определяется в конечном счете не его собственными проектами, а судьбой самого бытия: довелось ли ему родиться в эпоху забвения бытия или в эпоху, когда бытие возвращается к себе из этого забвения. То есть человек не сам определяет для себя смысл собственного существования, но смысл уже есть, — это само бытие, — а человек должен настроить себя на его волну, чтобы уловить его открытость.

Учение Хайдеггера о судьбе бытия удивительным образом напоминает гегелевскую сагу об Абсолютной идее. Ведь у Гегеля Абсолютная идея тоже забывала себя (отчуждая себя в иное и переставая узнавать себя в этом ином), а потом возвращалась к себе. В своем возвращении она так же открывалась сама себе посредством человека (точнее, его познания). И для Гегеля, и для Хайдеггера бессмысленно искать виновных и ответственных за повороты в истории человечества. Судьбу бытия так же не изменить, как и путь развития Абсолютной идеи. А человек влеком этой судьбой, и от его личного выбора ничего не зависит. Гегель, например, говорит, обозревая кипение человеческих страстей в истории: «Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том,

чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность» [11, с. 77].

А Хайдеггер рассуждает о том, что вся история Запада подчинена судьбе бытия, состоящей в том, что бытие являет себя, потом забывает себя и, наконец, возвращается из забвения.

Мы уже как-то привыкли повторять вслед за Хайдеггером, что неразличение бытия и отдельных сущих есть характерная черта — и даже судьба — всей западной метафизики. А неразличение бытия и сущих закрывает возможность понимания бытия как действия. Но мне в связи с хайдеггеровской «глагольной» трактовкой бытия приходит на ум метафизика Фомы Аквинского как ее интерпретирует Этьен Жильсон [21, с. 90–101]. Для Аквинского Бог есть *чистый акт бытия*. И, если говорить о сущности Бога, то она состоит именно в этом. Анализируя рассуждения Аквинского, Жильсон показывает, как Фома преодолевает «платоновскую онтологию сущности и аристотелевскую онтологию субстанции» [21, с. 99].

Возвращаясь к Хайдеггеру — например, в статье «Преодоление метафизики», метафизика, то есть мышление сущего, которое заслоняет мышление бытия, описывается как «возможно, также и неизбежный рок Запада» [61, с. 180]. Понятая так метафизика фактически является основной чертой западноевропейской истории, и даже «мировые войны» с их «тотальностью» по сути уже следствия бытийной оставленности» [61, с. 188].

Метафизика не по своей злой воле забывает бытие, но в ней являет себя сама бытийная оставленность. Поэтому «от метафизики нельзя отделаться словно от некоего воззрения <...> Закат истины сущего совершается с необходимостью, а именно как завершение метафизики» [61, с. 177]. Это и есть бытийно-исторический взгляд на западноевропейскую историю. Рок, которому подчинена эта история, «неизбежен потому, что бытие только тогда и может просветлить в его истине хранимое им различие бытия и сущего, когда само это различие станет собственно событием. А как оно станет событием, если сущее сперва не будет охвачено крайним забвением бытия <...>?» [61, с. 180]. Здесь перед нами вполне гегелевский диалектический

ход мысли: для выхода бытия из забвения требуется углубление противоположности, то есть забвение бытия.

А речь идет о вещах вовсе не эфемерных: «Прежде чем сможет наступить событие Бытия в его изначальной истине, должно сперва надломиться бытие как воля, мир должен быть принужден к крушению, земля — к опустошению и человек — к пустому труду. Только после этого начала сбудется через долгое время внезапная тишина Начала. На закате все, то есть то сущее в целом, о котором метафизика высказывает свои истины, идет к своему концу. Закат уже состоялся. Следствие этого события — обстоятельства всемирной истории нашего столетия» [61, с. 178].

Эту последнюю цитату невозможно оставить без комментария. После публикаций «Черных тетрадей», содержащих дневники, которые Хайдеггер вел в годы господства нацизма, стало ясно, насколько сознательно и активно он принял нацизм и сотрудничал с ним. «Черные тетради» показывают его энтузиазм по поводу фюрера, антисемитизм, неприязнь к западноевропейскому либерализму. Показательно и то, что Хайдеггер в последующие годы не уничтожил эти тетради, более того, сам распорядился об их публикации спустя 40 лет после его смерти. Рассчитывал ли он, что к этому времени западноевропейское общество насытится демократией и затоскует по сильной руке, по фюреру, по бездумному энтузиазму? После обнародования «Черных тетрадей» уже нельзя смотреть на фразу о том, что крушение мира и опустошение земли суть необходимые условия возвращения бытия из забвения, как на особо сложную метафизическую метафору. Приходится признать ее прямой и буквальный смысл. И тогда сама «истина бытия», а также роль и призвание человека в свершении этой судьбы начинают выглядеть абсолютно по-другому.

Но разве мы совсем не знали этого раньше? Ведь основное-то было известно задолго до публикации «Черных тетрадей» — см., например [4; 41, с. 129–133]. И это не мешало читать Хайдеггера, «когда он вещает и как бы завораживает, околдовывает, затягивает непонятно куда <...>» [41, с. 130,] и находить в нем такую метафизическую глубину, которой больше нет нигде. В.Л. Махлин написал о рецепции философии Хайдеггера в нашей стра-

не: «Опоздавшая» на два-три поколения советская и постсоветская рецепция не могла не быть двойным недоразумением, дважды утратившим реальную связь и взаимосвязь с оригиналом в том, прежде всего, что касалось взаимоотношения «экзистенции» и «личности» [41, с. 134]. По-видимому, это означает, что постсоветская интеллигенция «придумала себе» Хайдеггера. Но тогда уж не она одна, а французская интеллигенция тоже. Однако подобное «придумывание» не могло быть случайным. Какую же почву сумел создать для него «хитрый лис» Хайдеггер? (Ханна Арендт в 1953 г. так охарактеризовала Хайдеггера и, как я думаю, его философию: «Хайдеггер гордо заявляет: „Люди говорят, что Хайдеггер — лис“. Вот правдивая история о лисе Хайдеггере. Жил-был лис, который был так обделен хитростью, что не только постоянно попадал в ловушки, но и не воспринимал различие между ловушкой и не-ловушкой. <...> обладая невероятной опытностью пребывания в ловушках, он пришел к мысли, совершенно новой и неслыханной для лис: он выстроил себе в качестве лисьей норы ловушку, забрался в нее и стал выдавать ее за нормальный дом <...>» [65, с. 297].) Не содержится ли здесь намек на то, что хайдеггеровское учение о бытии и его «бытийно-историческое мышление» и являются такой ловушкой (по крайней мере, содержат в себе ловушку)? Но тогда нам необходимо понять, как ему удалось заманить в эту ловушку так много последователей? Какую невысказанную потребность почувствовал? С этим придется еще долго разбираться, и публикация «Черных тетрадей» не отменяет такую задачу, она, напротив, делает ее еще более настоятельной — см. [44, 45, 10].

В частности, публикация «Черных тетрадей», заставляя в новом свете прочитывать Хайдеггера, подкрепляет мысль о том, что жизненным делом как *Dasein*, так и человека не был свободный выбор самого себя в том смысле, как это обычно понимают. Протест Кьеркегора против философии Гегеля — она не оставляет места личному выбору человека, в ней «или — или безразлично», — может быть адресован и учению Хайдеггера о бытии. Для человека есть только один выбор — стать медиумом, посредством которого бытие таится или являет себя. Мне могут возразить, что в «Бытии и Времени» значение личного выбора было

совсем иным. *Dasein* должен был выбирать и решаться. Но это не был этический выбор. Субъект имеет возможность выбрать: раствориться ли ему в анонимной массе *das Man* или последовать неумолимому голосу совести, требующему от него осуществить самого себя, не прячась от своей свободы и одиночества. Зов совести означает «воззвание к способности быть, какою я всегда уже как присутствие бываю. <...> Присутствие, понимая зов, послушно самой своей возможности экзистировать. Оно выбрало само себя» [60, с. 287]. Читая эту фразу теперь, обращаешь внимание, что *Dasein* выбирает не *себя*, а *способ быть*, уже присущий тому существу, каким *Dasein* является. «“Бросающее” в “проекте”, выбрасывании смысла — не человек, а само бытие, посылающее человека в эк-зистенцию бытия-вот как в существо человека», — так сам Хайдеггер комментирует «Бытие и время» [61, с. 205]. Хайдеггеровский *Dasein*, таким образом, это не открытие неповторимой индивидуальной личности, это буквально *da* (вот) самого *Sein* (бытия). То есть: «человек существует таким образом, что он есть “вот” Бытия, то есть его просвет» [61, с. 199].

Хайдеггер деконструирует классический концепт трансцендентального субъекта. Он создает учение, в котором невозможно представлять себе, будто бытие конституировано неким субъектом. «Бытие есть оно само», и оно определяет то сущее, каким является *Dasein* или человек: «человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. <...> Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. <...> эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения» [61, с. 198]. Субъект свергнут с престола, он больше не может быть свободным творцом любых содержаний и смыслов. Ему предшествует бытие, им правит истина бытия. Бытие определяет собой его призвание, определяя смысл человеческого существования. Но расплатой за освобождение от всевластия субъекта и постоянной угрозы солипсизма становится то, что индивидуальное человеческое «я», очарованное и замороженное, растворяется в судьбе бытия.

Совсем по-другому происходит преодоление классического концепта субъекта в философии Фр. Розенцвейга [94]. Субъект заменяется понятием «личность». А личность — это уникальная

индивидуальность, у которой есть собственная история ее становления. История эта начинается с упрямой, строптивой и одинокой самости. Самость одинока в силу собственной строптивости. Она знает только одно: наперекор всему утверждать саму себя, отличаясь от всего. Такая самость — это «я, а не...». Но ее находит любовь Бога, и в лучах этой любви растапливается ее строптивость. Самость преобразается, в ней пробуждается раскаяние и ответная любовь. Так самость становится личностью. Ее любовь к Богу изливается на ближнего, которого она возлюбила, потому что его тоже любит Бог. И так, открывшись в любви к ближнему, личность находит себя в семейном и социальном существовании (см. подробнее [54, гл. 4]).

Левинас испытал сильное влияние философии Розенцвейга. Его собственное понимание субъективности уходит корнями в учение Розенцвейга, но в то же время существенно отличается от него. Левинас ведь живет в другую эпоху. Недаром он ищет избранность Богом не в изливающихся на «я» лучах любви, а в бессмысленном страдании.

Философский контекст, в котором складывались главные труды Левинаса, формировался французским экзистенциализмом, а позднее — противостоянием экзистенциализма и структурализма.

Хайдеггер, как известно, отрекся от французского экзистенциализма в том виде, какой ему придал Сартр. Сартр объявил, что у человека существование предшествует сущности. Но его понимание как сущности, так и существования, пишет Хайдеггер, осталось метафизическим, поэтому и сам его тезис «погрязает вместе с метафизикой в забвении истины бытия» [61, с. 200]. Смысл упрека заключается в том, что Сартр вернул экзистенции индивидуальность и субъективность. Тезис Сартра означал, что человек исключительно по собственному свободному выбору творит себя. Так Сартр возвратил субъекту роль абсолютно свободного творца, которую тот имел в классической философии. Субъект у Сартра, конечно, не конституирует мир, как трансцендентальный субъект, однако свободно творит любые ценности и смыслы: «<...> все барьеры, все опоры рушатся, ничтожатся сознанием моей свободы; я не должен

и не могу прибегнуть ни к какой ценности, исходя из факта, что именно я поддерживаю в бытии ценности; ничто не может обезопасить меня от меня самого, отрезанного от мира и своей сущности этим ничто, которым *я являюсь*, я должен реализовать смысл мира и свою сущность; я принимаю решения в одиночестве, без оправдания и без извинения» [52, с. 45].

Нет ничего, что предшествовало бы и детерминировало выбор «я». Так, вместе с уникальной индивидуальностью, Сартр возвращает и ответственность «я», которая исчезла в философии Хайдеггера. Свобода, подчеркивает Сартр, неотделима от ответственности, а человек обречен быть свободным и ответственным, как бы ни хотелось ему увильнуть от того и другого. Человек несет ответственность за свой выбор, потому что каждым актом выбора он выбирает *для всех*, полагая соответствующую ценность. Однако, несмотря на такой характер выбора, любой другой человек все равно выбирает только свободно и только сам для себя.

Так что экзистенциализм Сартра вернул некоторые черты трансцендентального субъекта, избавиться от которых стремился Хайдеггер. Но подобный абсолютно свободный и самовластный субъект уже не мог надолго занять прочную позицию в философии. Структурализм и особенно его преемник постструктурализм отвергли такое возрождение субъекта и представили любое «я» как продукт социальных структур, идеологии, власти, бессознательного и т.д. Понятно, что при этом структуралисты и постструктуралисты существенно использовали то, что было сделано Марксом: его критику философского дискурса, понимание человека как совокупности общественных отношений, учение о идеологии и превращенных формах сознания.

Продуцированное безличными структурами «я» уже не могло сыграть роль, предназначенную для трансцендентального субъекта. Поэтому, естественно, была провозглашена «смерть субъекта».

Например, Жак Деррида деконструировал понятие субъекта, показывая, что оно не имеет никакого «трансцендентального означаемого» [18, с. 447 – 448], то есть что это означающее без означаемого, слово, которое ничего не называет. Значение этого термина полностью определяется его отношениями с други-

ми терминами философского дискурса. Но эти отношения не-престанно меняются в меняющемся культурном и социальном контексте, потому что не относятся ни к чему вне дискурса. «Субъект», «сознание», — это слова, за которыми стоят следы многих наслаивающихся друг на друга или уже теряющихся систем знаков с постоянно меняющимися структурами различий и противопоставлений. Тем самым, Деррида является соратником Левинаса в преодолении как классического концепта субъекта, так и очарования хайдеггеровской философии. Но после этого их пути все же расходятся.

В конечном счете усилиями постструктуралистов концепт трансцендентального субъекта окончательно был лишен легитимности в философском дискурсе. Результат вполне естественный и оправданный, если вспомнить о сильных предпосылках, на которые опирается этот концепт (о чем шла речь в начале этой главы). Классический трансцендентальный субъект был слишком сильным, независимым, он мог взять на себя слишком много. Тем не менее сейчас, кажется, маятник качнулся в другую сторону. В современной литературе все-таки предпринимаются те или иные попытки реабилитировать в новом виде концепт субъекта. Но они так или иначе продолжают постструктуралистские тенденции. Субъект тут уже ничего не конституирует. Напротив, его конституируют, — но *случайным и произвольным образом*. Выдвигаются идеи субъективности, уже никак не связанной с ответственностью.

Например, Ален Бадью предлагает свое развитие понятия субъекта, которое, как он считает, лежит в русле траектории, ведущей от Декарта к Гуссерлю. Он полагает также, что предлагаемое им понятие поможет выбраться из руин, в которые превратилась идея субъекта благодаря Ницше и Хайдеггеру [71]. Он отказывается понимать субъекта как активное, действующее начало: субъект оказывается именем, которое в силу исторически случайного стечения обстоятельств неразрывно связалось с каким-то событием и стало также обозначать будущие события, якобы необходимым образом вытекающие из исходного, но на самом деле являющиеся продуктами столь же исторически случайного стечения обстоятельств. «Субъекти-

визация — это собственное имя на месте общего собственного имени. Это название пустоты (an instance of the void)», [71, с. 28]. Бадью приводит примеры: Ленин, ставший именем для Октябрьской революции, с которым неразрывно связаны политические стратегии большевизма; Христос, с именем которого христианство связывает событие распятия Бога; Шенберг, который стал именем для атональной музыки. Мы понимаем, например, что Октябрьская революция стала результатом множества событий, сил, волей, которые сложились в исторически уникальную конфигурацию, не просчитанную никем из ее активных участников. Но в силу опять-таки исторически случайных обстоятельств она превратилась в результат ума и воли одного действующего субъекта. Она обрела имя Ленина, а Ленин, соответственно, конституирован как тот, кто «просчитал» и реализовал эту революцию. Сложись обстоятельства по-другому, и она могла бы носить имя Троцкого или Сталина. Соответственно, тогда первое или второе имя обозначало бы того, кто «просчитал» и реализовал эту революцию. Попросту говоря, субъект тут превращается в идеологическую фикцию.

Некоторые новые способы концептуализации субъекта фактически легитимизируют стихийность, импульсивность, безответственность в человеческой личности. Яркой иллюстрацией служат модные идеи новой идентичности «я», обретаемой в Интернете. Парадоксальным образом «сетевая идентичность» возрождает черты классического концепта: сетевой субъект не является смертным, он свободен от телесных страданий, он удивительно много может в своем сетевом мире. Субъект имеет много «ников», жизней, тел. А связи субъекта с другими людьми являются необязательными. Субъект по своему желанию вступает в контакт или выходит из него. То же относится и к его партнерам. Поэтому в контактах через Сеть нет места ответственности за другого. Сеть — это не-место, или место безответственности.

4.4. Левинасовская критика концепта субъекта

Собственная теория субъективности начала складываться у Левинаса еще в годы плена, а дальнейшая разработка при- шла как раз на годы противостояния экзистенциализма

и структурализма и последующей постструктуралистской деконструкции концепта субъекта. Левинас тоже по-своему деконструирует этот концепт, хотя не присоединяется при этом ни к тем, ни к другим. Попытаемся суммировать его претензии к этому концепту.

Прежде всего, он упрекает классическую философию за то, что ее субъект *самотождествен*. Как понять этот упрек? Речь о самотождественности субъекта может идти в двух взаимосвязанных, но все-таки различающихся планах. Прежде всего, можно ставить вопрос о самотождественности во времени. Ею классический субъект действительно обладал просто потому, что был *вневременным*. Связь между вневременным субъектом, о котором говорила философия, и отдельным человеческим индивидом осуществлялась благодаря постулированию в нем такого же неизменного самотождественного «я». В западноевропейской философской традиции «существование Я разворачивается как отождествление различного. С ним случается столько событий, долгие годы старят его, а Я остается тождественным себе!» [34, с. 293].

Но разве философия всегда говорила только о вневременном субъекте? Гегелевский субъект-субстанция развивался и вне времени, в логическом плане, и во времени, в мировой истории. Тем не менее он оставался самотождественным в том смысле, что развивался по собственной программе. История его развития была необходимой и в сущности вневременной, да и время — вместе с материальным миром и историй — было продуктом реализации этой программы. Поэтому ссылка на Гегеля не лишает упрек Левинаса справедливости.

Выяснение данного момента естественно подводит нас к другому аспекту самотождественности. Самотождественный субъект может развиваться, обогащаться знаниями, целями, планами и решениями, при этом не наполняясь никаким новым содержанием извне. Все это в нем предзаложено, развитие преддетерминировано его же собственной сущностью, а планы и решения тоже необходимым образом вытекают из его априорной структуры. У такого субъекта не бывает встреч с непредвиденным.

Справедливость подобного обвинения удобно продемонстрировать на примере майевтики Сократа или *Cogito* Декарта: «Таков урок Сократа, оставляющего за учителем лишь применение майевтики: любое введенное в душу знание уже содержалось в ней. Тожественность Я — чудесная автаркия Я — естественное русло такого преобразования Другого в То же самое. Воспользуемся неологизмом Гуссерля: любая философия — это эгология. И когда Декарт выделит согласие воли в самой истине разума, он не только объяснит возможность ошибки, но утвердит разум в качестве Я, а истину — как зависящую от свободного и тем самым независимого и оправданного движения» [34, с. 294].

Мы можем легко согласиться с Левинасом в том, что *Cogito* Декарта, монады Лейбница, субъект-субстанция Гегеля только разворачивают изначально заложенное в них и составляющее их самотождественность содержание. А трансцендентальное единство апперцепции, согласно Канту, является вневременным и придает форму и устойчивость всему потоку опыта индивида, а также является основой для единства его личности.

Но справедливо ли бросать подобный упрек Бэкону, Локку, Юму, которые тоже являются классиками нововременной европейской философии? А если нет, то против кого же направлена левинасовская критика? В первую очередь, разумеется, против Декарта, но особенно против Гегеля. Но ведь Левинас говорит о европейской философии вообще, не проводя различия между сторонниками учения о врожденном знании и защитниками опыта как единственного источника знания. Насколько обоснованы в таком случае его выпады? Ведь в эмпирическом познании субъект как раз выходит за свои пределы, обогащает свои знания и в этом смысле он не сохраняет самотождественность. Встречаясь с тем, что ставит его в тупик, субъект изменяет сложившиеся у него теории, объяснения, методы исследования. Разве научные революции не являются свидетельствами того, что познающий субъект изменяется в процессе познания? И разве познающий субъект не готов к встрече с непредвиденным? Не в том ли состоит его призвание? Ведь он вовсе не хочет навсегда остаться в собственном коконе, он хочет встретиться

с иным и померяться с ним силами. Разве познающий субъект не включает в себя, в виде новых теорий или новых методов, *иное*, с которым ему приходится сталкиваться?

Разумеется, это так. Но Левинас уверен, что в познании встреча с иным происходит не так, как следовало бы, неправильно или недостаточно. Левинас уподобляет такие действия, как «познавать» или «видеть» такому действию, как «поедать». Человеческое тело не может черпать ресурсы из самого себя. Организму нужно *иное* в виде белков, жиров, углеводов и витаминов. Поэтому человеческое «я» весьма желает встречи с этим иным. Человек желает хлеба (а может быть, мяса или масла) постольку, поскольку этот продукт не является его представлением, а составляет внешнее по отношению к нему. «Я» не конституирует свою пищу, даже если само растит зерно или выпекает хлеб. Потребность в пище дает яркий пример потребности в ином и внешнем. Но удовлетворяется эта потребность таким образом, что дистанция между субъектом и пищей устраняется, а пища ассимилируется. Так иное становится частью самого субъекта (если мы принимаем идею телесного субъекта). Субъект восстанавливает свою самотождественность, потребляя иное и ассимилируя его.

Отсюда понятно, в чем смысл уподобления познания и поедания: познающий субъект жаждет встретить непознанное и преодолеть разделяющую их дистанцию. Превращение непознанного в познанное подобно ассимиляции пищи организмом. Так, чувственное восприятие сводит внешний объект к *моему представлению*, то есть на свой манер «поедает» и «ассимилирует». Теоретическое познание *исходит* из трансцендентности своего объекта и тем самым устремляет познание к трансцендированию, однако после этого объект сводится к теоретическому представлению, то есть его инаковость как бы «съедается».

Метафора «поедания» использовалась для описания отношений разума и внешнего мира не одним только Левинасом. Например, у Жана-Поля Сартра можно прочесть: «“Он поедает ее глазами”. Эта фраза и много других словосочетаний представляют иллюзию, общую реализму и идеализму, по ко-

торой знать — это поедать. <...> мы все верим, что Паук-Разум заманивает вещи в свою сеть, покрывает их своей белой слизью и медленно заглатывает, сводит их к своей собственной субстанции. Что такое стол, утес, холм? Некая смесь из “содержания сознания”, упорядочение этого содержания. О, философия съестных припасов!» [53, с. 27]. С помощью таких слов Сартр показывает, что познавательное отношение не дает возможности вырваться за пределы имманентности.

Иное в виде неизвестного снимается, превращаясь в понятия и теории субъекта, то есть в то, что конституируется субъектом. Здесь лежит корень ошибки, которую делала западноевропейская философия. Проблема трансценденции, то есть высвобождения субъекта из кокона собственной субъективности, стояла для нее очень серьезно. Но главным средством ее разрешения западноевропейская философия считала познание. А это, считает Левинас, негодное средство. Познание устремлено к трансцендентному, однако действует при этом так, что превращает его в имманентное.

Согласимся ли мы с такой критикой познания? Справедлива ли она, если вспомнить об «интеллектуальной любви к Богу», которая двигала величайшими умами человечества, или вспомнить слова Ньютона, что он чувствовал себя ребенком, играющим в камушки на берегу океана? Разве подобное прозрение о безбрежности океана непознанного, ставшее итогом жизни, посвященной познанию, можно описать как «устранение дистанции» или «поедание»?

Вопрос, конечно, риторический. Но я не решусь на категорическое утверждение, что познание никоим образом *не является* «поеданием». Подобные прозрения остаются глубоко личными переживаниями, а достоянием науки становятся не они, а результаты в виде теорий, формул или методов, в которых познанное ассимилировано научным сообществом. Наука *амбивалентна*. Да, она открывает перед посвященными бескрайние глубины непознанного и готовит к осознанию непреодолимой дистанции между исследователями и тем, что они пытаются постичь. Но одновременно она представляет собой непрерывный конвейер по «поглощению» непознанного,

перевариванию и превращению в продукт, удобный для технологического использования. Левинас в значительной мере прав в том, что он говорит о познании, хотя я и сделала оговорку. Почему Левинас делает безоговорочные утверждения о познании? — Не потому, что ему не хватает уважения к науке; он вовсе не антисциентист. Дело в том, что в понятие дистанции он вкладывает *более сильный смысл*, который просто невозможно продемонстрировать на примере отношения между познающим и познаваемым. Я попытаюсь более точно сформулировать этот смысл в следующей главе.

В то же время левинасовская критика безоговорочно справедлива в том, что касается *философских* претензий на постижение трансцендентного или приобщение к нему. Ярким примером подобных претензий служат концепции спекулятивного идеализма. Как показывается в статье [22], общим знаменателем учений Фихте, Шеллинга, Гегеля является «идея божественного самосознания/самопознания <...>». Сколь бы ни различались и ни противоречили друг другу их монистические системы, в их основании неизменно заключается рассматриваемая нами идея. Спекулятивные идеалисты выводят существование множественности, материального и духовного мира из обращенности Бога к Самому Себе» [22, с. 60]. Названные концепции претендуют на то, что в них являет себя обращение Абсолюта на самого себя. Никакого другого дела у Абсолюта нет. Он только должен найти такие формы, в каких адекватным образом проявит сам себя ради того, чтобы познать себя и прийти к себе. Материальный мир с присущим ему многообразием и множественностью, история со всеми ее трагедиями представляют собой только формы, в которых Абсолют являет себя самому себе. Они не самостоятельны онтологически, так что итогом самопознания Абсолюта должно стать снятие всякой множественности. Последняя полностью возвращается в Абсолют и поглощается им, становясь *его* развитым содержанием (ср. например, у Гегеля: «Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство» [12, с. 158]).

Когда нет ничего онтологически самостоятельного, нет и дистанции между Тожественным и Иным, то есть нет и самого иного.

Вот та философия, которая неприемлема для Левинаса. Абсолют, поглощающий и растворяющий в себе иное, для него представляет один из примеров *il y a*. Но какое сильное искушение несет в себе спекулятивный идеализм! Недаром он пьянил умы в прошлом и находит сторонников до сих пор. Ведь философ тут возвышает себя до Абсолюта, поскольку именно в нем и через него Абсолют приходит к познанию самого себя! По-видимому, это дает упоительное самоощущение, тем более что утверждения, в которых спекулятивный философ фиксирует самопознание Абсолюта, все равно не проверяемы и не фальсифицируемы. Мне представляется, что только упоением можно объяснить, почему спекулятивный философ не замечает, до какой степени развитие философии и науки со времен немецкого классического идеализма и до наших дней не соответствует картине познающего себя духа. Чем дальше продвигается человеческое познание, тем чаще человек встречает не просто непредвиденное, но то, что невозможно выразить в имеющихся у него понятиях и представлениях. Ясно, что человечество сейчас выходит за пределы познанияразмерной реальности. К тому же знание все более и более дифференцируется, разветвляется, количество различных теорий неудержимо растет, и их невозможно свести к единой общей теории. Так что развитие науки с середины XIX по начало XXI вв. несовместимо с идеей, что все познание есть самопознание единого абсолютного субъекта.

Но дело не только в том, что спекулятивный идеализм мешает смотреть на реальное развитие как науки, так и философии. Еще более серьезные проблемы создает его отношение к истории. Получается, что гражданские войны, геноцид, бомбардировки городов, погребение нескольких тысяч человек под развалинами башен-близнецов в Нью-Йорке, гибель неизвестно скольких тысяч на юге Украины, теракты с их жертвами представляют собой действия Абсолюта, которыми он раскрывает себя для самого себя. Подобный взгляд на современную историю представляет собой возвышенное спекулятивное *оправ-*

дание насилия, жестокости и несправедливости. В этом отношении спекулятивный идеализм являет еще более страшное искушение, нежели чем в вопросах познания, представляясь возможностью встать выше различения добра и зла. Выразительной деталью является то, что Гегель считал свою философию истории, в которой история представала как история самораскрытия разума, подлинной «теодицеей, оправданием Бога, которое Лейбниц старался выразить на свой лад метафизически в еще не определенных абстрактных категориях, так, чтобы благодаря этому стало понятно зло в мире и чтобы было достигнуто примирение мыслящего духа со злом. В самом деле, нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании, как во всемирной истории» [11, с. 69].

В этой фразе Гегеля представлено именно то, чего не мог принять Левинас. Оправдание Бога в истории превращено в оправдание насилия, войн и несправедливости. Левинас как человек, выживший в Холокосте, видит свою задачу как раз в борьбе с подобной философией и исходящими от нее искушениями. Одним из моментов его борьбы является критика классического концепта субъекта, ориентированного на познание. Знакомясь с разными аспектами данного концепта, мы увидели постепенный переход от признания самотождественности субъекта к безразличному и циничному взгляду на насилие и несправедливость. Неужели одно логически вытекает из другого? Дедуктивной связи, конечно, нет, но реальная историческая и духовная ситуация такую связь выстроила.

От идеи самотождественного субъекта весьма короткий путь ведет к концепту субъекта, для которого *вообще нет иного*. Мы уже увидели это на примере спекулятивного идеализма. Но то же самое можно сказать обо всех тех философских направлениях, которые сводят любой объект или явление к *представлению* субъекта, а также о тех, для которых все знание априорно. (Вместе они составляют самую значительную часть западноевропейской философии.) В русле подобных концепций субъект становится *источком* порядка, интеллигибельности, достоверности, знания, морального закона и т.д. Например, трансцендентальная философия (от Канта до неокантианцев)

усматривала свою задачу в том, чтобы в любой данности обнаруживать конституирующую деятельность субъекта. Таким образом и получалось, что любая определенная данность имеет исток в самом субъекте. Понятно, что для субъекта, понимаемого таким образом, не может быть никакого обучения или Откровения. Обучение становится майевтикой. А Откровение интерпретируется как тот факт, что нравственный закон *присутствует в разуме субъекта*. Таким образом, сам субъект, в своей свободе, становится истоком и нравственного закона, и знания, и собственной свободы.

Для Левинаса подобное понимание субъекта неприемлемо.

Посмотрим на его аргументацию, следуя талмудической лекции «Искушение искушения» [78, с. 67–109]. Здесь Левинас критикует европейскую ментальность и выражающую ее европейскую философию за установку, согласно которой знание первично: «Искушение искушения — это искушение знания <...>. Искушение искушения — это философия <...>» [78, с. 74]. «Первичность знания это искушение искушения» [78, с. 76]. Но почему же?

Философия, по мнению Левинаса, является искушением искушения, потому что она подчиняет любое действие *знанию* об этом действии. Подобное заявление Левинаса может показаться проявлением религиозного обскурантизма. А он ничего не делает, чтобы развеять такое впечатление. В своей лекции он бросает вызов философии, чуть ли не бравирует ироническим отношением к тому, что признается основаниями рациональной философии. Сейчас подобной бравадой никого не удивишь, это поза приятная и легкая. Однако у Левинаса при этом *есть аргументы*. Посмотрим же на них.

Убеждение в том, что любому действию должно предшествовать знание, выглядит необходимым требованием рациональности, но чревато следующим затруднением. Рациональный выбор между действием *A* и действием *B* требует знания как *A*, так и *B*. Причем субъект должен знать сам, иначе он не будет свободным и автономным субъектом. Ведь субъект классической европейской философии конструировался автономным и свободным именно для того, чтобы он мог противостоять ав-

торитетам и традиции. Значит, чтобы выбирать между добром и злом, субъект должен знать и то, и другое. Например, чтобы выбрать, принимать ли наркотики или отвергнуть их, свободный автономный субъект должен был бы иметь опыт и того, и другого. Беда только в том, что, приобретя данный опыт, он потеряет способность к автономному свободному выбору. Однако искушение познания помогает забыть, что познание само является поступком, который подчас имеет необратимые последствия: «Не признавая ничего ограниченного и слишком определенного, люди Запада хотят испробовать все и сами, хотят обойти весь Универсум. Но не бывает Универсума без кругов ада. Целое в своей совокупности включает и добро, и зло. Обойти все, заглянуть в самую сердцевину бытия, значит разбудить вплетенную в него двусмысленность» [78, с. 73]. Такими словами Левинас предупреждает об опасности, которую несет в себе безоглядная жажда познания.

В его тексте речь идет в первую очередь о познании добра и зла и об искушении думать, будто само познание при этом остается по ту сторону добра и зла. Подразумевает ли это, что и научное исследование природы должно быть ограничено? Ведь наука не исследует добро и зло и их различие. А Левинас, как я уже говорила, вовсе не является антисциентистом. Однако его слова напоминают, что и в мире фактов присутствует неискоренимая двусмысленность: зло вплетено в ткань этого мира. Поэтому самые нейтральные научные исследования являются на самом деле не нейтральными, а амбивалентными. Требуется внимание и осторожность, тогда как искушение знания заставляет забывать о них.

Искушение знания связано с убеждением в самотождественности субъекта. В самом деле, если субъект остается неизменным, то никакой опыт не может ему повредить: «Зло грозит разрушить все, но искушаемое я остается во-вне. Оно может слушать пение сирен, не подвергая риску возвращение на остров своей самости. Оно может коснуться зла и познать его, не поддаваясь злу; испытать, не испытывая; попробовать зло, не допуская его в свою жизнь; рисковать, пребывая в безопасности» [78, с. 74]. Этим-то и искушает искушение искушения: все испробовать,

оставаясь в безопасности. В этом Левинас видит главное искушение философии: отваживаться, зная, что на самом деле тебе ничего не грозит, и обогащать себя любым опытом, оставаясь при этом «чистеньким».

Философ Левинас произносит слова, обидные для философии. Но, увы, я сама нередко вижу, как молодые люди, только вступающие в философию, и совсем даже не молодые люди, не то что поддаются искушению такого игрового риска, но спешат ему навстречу, полагая, что в этом и состоит настоящая философия; что она дает право экспериментировать с самыми двусмысленными и опасными идеями, гарантируя философствующему субъекту невовлеченность и свободу. Вся философская деятельность Левинаса направлена на то, чтобы разоблачить искушение двусмысленности и безответственности. Поэтому она кажется мне очень нужной в наше время.

Итак, Левинас показывает, что приобретение знания и опыта *не остается без последствий*. Некоторые опыты зла могут лишить субъекта возможности *потом* сделать свободный и сознательный выбор добра. В то же время он не защищает чистую наивность неискушенности. Он полагает, что дилемма искушенности/неискушенности неверно сформулирована, потому что она напрасно исключает третью возможность.

Эта третья возможность указывает на самую сердцевину учения Левинаса. В данной лекции она раскрывается весьма образно и даже эпатажно, — Левинас, как мы уже заметили, не боится эпатировать интеллектуальное сообщество. Он интерпретирует фрагмент Талмуда, который, в свою очередь, интерпретирует фрагмент книги Исхода, описывающий дарование Откровения, то есть Торы, или Закона, племенам Израиля. Древнееврейский текст, как его переводит Левинас и как его перевел Талмуд, гласит, что народ Израиля стоял под горой. (Ср. Библия на русском языке, Исход 19:17: «И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы»). В издании Торы на русском языке это звучит как: «И вывел Моше народ навстречу Всесильному из стана, и встали у подножия горы». Ключевая для данной талмудической интерпретации фраза передана одинаково: у подошвы горы, у подножия горы.

На иврите, как объясняет Левинас, эта фраза в буквальном переводе гласит: «встали под горой».)

Самое естественное понимание этого оборота речи: народ стоял у подножия горы. Но мудрецы Талмуда вдруг дают буквальную интерпретацию: Господь держал гору вроде перевернутой бадьи, а люди стояли *под* ней. «Рав Абдими бар Хама бар Хасса сказал: это (то есть данная фраза из Исхода — 3.С.) учит нас тому, что Святой, благословен будь Он, наклонил над ними гору в форме опрокинутой бадьи и сказал им: “Если вы примете Закон, тем лучше; а если нет — то обретете здесь свою могилу” — цит. по [78, с. 67].

Образ впечатляющий и запоминающийся! Люди должны были леденеть от ужаса, видя над собой эту нависающую машину и чувствуя себя уже наполовину заживо погребенными. Получается, что Откровение не принято свободно, а навязано угрозой и насилием?! Тогда какой же это нравственный закон, если нет свободы (вспомним кантовское различие морального и легального поведения)! Комментарий Левинаса вскрывает в обсуждаемой проблеме несколько слоев. Прежде всего, он ставит под вопрос альтернативу: свобода или принуждение. Если свобода состоит в сознательном разумном выборе, то встает вопрос: можно ли *свободно выбрать свободу*? Ведь человек должен уже сформироваться соответствующим образом, чтобы быть способным на свободный выбор. И, как говорит Левинас: «В начале было насилие. Если только это не было согласие, однако не такое, которое опирается на предварительное изучение <...>. Не было ли откровение призывом к согласию, предшествующему свободе и несвободе?» [78, с. 82].

Парадокс свободного выбора свободы помогает понять, что «исключенное третье» дилеммы «свобода или принуждение» — это *условие возможности свободы*. Например, это определенное воспитание, включающее в том числе принуждение и насилие. До свободного выбора надо дорасти. Можно ли вообще говорить о свободном выборе между добром и злом, если субъект этого выбора не знает различия между добром и злом?

В то же время в лекции Левинаса сильный образ горы, нависающей над людьми и грозящей раздавить их, призван быть не

решением, а *символом* вставшей проблемы. Подобной проблемы не существовало для трансцендентального субъекта. Он не выбирал свободу, а просто *был* свободным по определению. Отсюда ясно, что обсуждаемый вопрос касается структуры субъективности. Ключ к нему Левинас находит в следующих словах талмудического фрагмента, где говорится, что Израиль исполняет и понимает слова Бога. Рациональный порядок, который предполагает, что субъект сначала понимает, а потом уже исполняет, здесь перевернут. Но Левинас настаивает, что перевернутый порядок и является искомым «исключенным третьим»; он и указывает, в каком направлении надо искать правильную структуру субъективности. Сначала послушание и исполнение. Только после этого идут свобода, выбор, понимание и критический анализ. «Перевернутый порядок» исключает недопонимание или извращенное понимание.

Здесь можно вспомнить, во-первых, Мендельсона, который, обсуждая достоинства и изъяны Просвещения, защищал обрядовую сторону иудаизма, говоря, что текст или учение всегда можно недопонять или неправильно понять. Недопонимание или извращенное понимание создают соблазн поверхностности и всезнания, тогда как исполнение Закона образует форму жизни, которой обучаются, перенимая образцы от живых наставников. Повседневная дисциплинирующая практика страхует от недопонимания, верхоглядства и поверхностности. Но еще более близким аналогом — несмотря на глубокое различие! — мне кажется учение Канта о практическом разуме. В самом деле, практический разум, по Канту, имеет право на выход за пределы спекулятивного разума. Если последний не вправе выходить за пределы возможного опыта и строить свою рациональную теологию, то практический разум вправе постулировать свободу, Высшее Благо и бессмертие души. Получается, что для человека, борющегося с чувственными побуждениями и исполняющего категорический императив, открывается отношение с реальностью, оставшейся за пределами досягаемости познающего разума. Но чтобы оно открылось, *сначала* человек должен построить свою жизнь как исполнение нравственного закона!

Нормальный порядок относится к сфере знания. А перевернутый порядок указывает на иное измерение, которое превышает бытия и которое только и придает смысл и ценность бытию.

Одновременно Левинас хочет объяснить, что перевернутый порядок не указывает ни на слепую веру, ни на инфантильность. Указание на перевернутый порядок не является и простой иллюстрацией тезиса о примате практики над теорией. Речь идет не об этом, настаивает Левинас, а о структуре субъективности. Он противопоставляет концепту свободного автономного субъекта идею субъективности, способной слушать и слушаться. Более того: субъективность должна быть устроена так, чтобы слушаться прежде, чем услышит приказ.

Возможно, в представленных рассуждениях Левинаса можно увидеть опасное искушение, угрозу подмены свободного ответственного субъекта не рассуждающим исполнителем любых преступных приказов, хотя нет ничего более далекого от мысли Левинаса. Чтобы не дать почвы для подобного ошибочного истолкования, подчеркну еще раз, что «перевернутый порядок» приятия относится исключительно к заповедям Бога. Он никоим образом не распространяется на призывы какого-нибудь лидера или фюрера! Здесь мог бы встать вопрос, насколько человек способен отличить одно от другого? Ответ на подобный вопрос найдется в учении Левинаса о Лице и об изначальной пассивности, о чем пойдет речь в гл. 5.

Глава 5

СУБЪЕКТИВНОСТЬ НЕСАМОТОЖДЕСТВЕННАЯ

Если классический субъект был самодостаточен, то левинасовская субъективность надрывно, мучительно несамодостаточна. (Здесь я должна дать отчет относительно использования терминов «субъект» и «субъективность». Первый термин отсылает к концепциям и текстам, в которых речь идет о проблеме субъекта, а второй специально сохраняется для того, чтобы говорить о текстах и утверждениях Левинаса. Это позволяет избегать двусмысленностей или утомительного повторения одних и тех же оговорок. В самом деле, в нашей литературе принято использование терминов «субъект» («проблема субъекта», «трансцендентальный субъект» и пр.). Во французском языке имеется вроде бы соответствующее ему слово «sujet», и во многих философских текстах используется именно оно. Однако это слово французского языка гораздо более многозначно, нежели «субъект» в русском языке. Среди его первых значений — «подчиненный, зависимый, подвластный, подданный». Такой спектр значений оказался очень удобным для М. Фуко. Однако он явно неудобен при формулировке левинасовской идеи «отделения». Так или иначе, но Левинас предпочитает пользоваться другими словами, которые в имеющихся русских переводах звучат как «самотождественный», «психика», «субъективность» (калька с французского *subjectivité*). В работе [88] чаще используется именно *subjectivité*. Следуя уже существующим переводам — см., например [34, с. 280–282], я и использую, говоря о Левинасе, термин «субъективность»).

Итак, если классический субъект был самотождествен, то субъективность у Левинаса не совпадает с самой собой и не

находит покоя внутри себя. Если классический субъект был принципом активности, то Левинас приписывает субъективности пассивность, которая пассивнее любой пассивности и изначально любого выбора, любого различения активного и пассивного поведения [88]. Если классический субъект был свободен от ограничений, связанных с телесностью, то Левинас постоянно подчеркивает телесность субъективности. На первый взгляд, его трактовка субъективности представляет собой полную противоположность и вызов классической. Однако всмотревшись более пристально, мы, может быть, увидим соотношение этих концепций в несколько ином свете.

5.1. Появление субъекта из анонимного хаоса *il y a*: гипостаз, наслаждение и независимость в зависимости

В гл. 3 мы уже говорили о том, что субъективность в учении Левинаса появляется из анонимного и безразличного к человеку *il y a*, а не выходит готовой и завершенной из рук самого Творца. Ее появление есть результат ее собственных усилий. Подобная генеалогия субъективности позволяет понять, что она не может быть ни автономной, ни неизменной. Она предстает как *усилие* по достижению автономии и самотождественности. Ниже мы увидим, насколько успешными оказываются эти усилия.

Левинасовская концепция субъективности складывается в противопоставлении не только классическому концепту субъекта, но и философии Хайдеггера. Сам Левинас прямо сказал об этом еще в работе «От существования к существующему» (1947 г.): «Если в начале исследования наши размышления в значительной мере вдохновляются — применительно к понятию онтологии и связи, которую человек поддерживает с бытием, — философией Мартина Хайдеггера, то далее ими руководит глубинная потребность выйти из атмосферы этой философии и убеждение, что выходом не является философия, которую можно было бы назвать пред-хайдеггеровской» [34, с. 9]. Следовательно, Левинас ощущает необходимость двигаться *далее*, чем философия Хайдеггера, а не возвращаться к философской

мысли до Хайдеггера. Так, Левинас придает большое значение хайдеггеровскому онтологическому различению. Для него бытие — это действие, а не сущность. Но, разрабатывая данную идею, он сразу же начинает дистанцироваться от ее хайдеггеровской версии. В настоящей главе нас будут интересовать следующие два момента его расхождения с Хайдеггером.

1. Левинас считает, что *Dasein* недалеко уходит от идеи самотождественной самости: «*Dasein*, поставленное Хайдеггером на место души, сознания, Я, сохраняет структуру тождественного» [34, с. 295]. Действительно, самотождественность *Dasein* определяется самой его собственной возможностью: «Возможность превращения в ничто входит в состав *Dasein*, поддерживая таким образом его самость. Это ничто — смерть, то есть моя смерть, моя возможность, мое свойство» [34, с. 295] (перевод изменен — З.С.). Следовательно, несмотря на свою сущностную связь с временем, *Dasein*, с точки зрения Левинаса, остается недостаточно временным.

Мысль Левинаса всегда удерживает диахронию. А идея темпоральной диахронии предполагает постоянные изменения, заставляющие иметь в виду разные моменты: сейчас и раньше, сейчас и потом. Лишь при условии, что мы удерживаем непрерывное изменение, а через него — различие между моментами времени, мы только и сможем удержать диахронию. Иначе мы утратим эту глагольную, событийную, действенную природу бытия. Написав слова «действенная природа бытия», я почувствовала пределы того, что выразимо в языке. Приходится использовать существительное «бытие» и мучительно подбирать к нему прилагательные, потому что фраза про «глагольную природу “быть”» звучала бы еще хуже и не спасала дело, так как «быть» в этом случае играло бы роль существительного. Для философской мысли очень трудно удержать диахронию. Это становится совсем невозможным, если, начав смотреть на бытие как на временной поток, мы не сделаем то же самое и с субъективностью.

2. Следующий момент расхождения Левинаса с Хайдеггером связан с тем, что сущее, с его точки зрения, не заслоняет бытие, потому что без сущих и понять что-то относительно

бытия невозможно. «Философское размышление, — пишет он, — с одинаковой легкостью и схватывает, и упускает различие между тем, что существует, и самим существованием, между индивидом, видом, сообществом, Богом, — существами, обозначаемыми именами существительными, и событием или актом их существования» [34, с. 7]. Одно только онтологическое различие не поможет пониманию того, что такое бытие как действие, как совершающийся во времени процесс. Скорее «возникает своего рода головокружение мысли, заглядывающей в пустоту глагола «существовать», о котором как будто нечего сказать» [34, с. 7]. Не означают ли такая пустота и головокружение, что невозможно говорить или думать про «быть», абстрагируясь от того, кто или что есть?

Работа «От существования к существующему» начинается почти пересказом идей Хайдеггера. Вообще Левинас нередко пишет так, что его текст поначалу выглядит пересказом положений Хайдеггера или Гуссерля. Только он делает это своими словами, а используемые им слова и метафоры, звучащие не в тональности мыслителя, о котором Левинас в данную минуту говорит, уже размечают точки несогласия с излагаемыми концепциями. Так и в этом случае. Сказав, что Хайдеггер критикует философию за то, что для нее сущее заслоняет бытие, Левинас уже интонацией показывает, что трудность отделения бытия от сущего вовсе не случайна. Бытие и сущее неразрывно связаны: ««Сущее» уже заключило контракт с бытием; его невозможно изолировать. Оно есть. Оно так же доминирует над бытием, как подлежащее над определением» [34, с. 9].

Дистанция между Левинасом и Хайдеггером все более увеличивается по мере того, как развивается левинасовская концепция субъективности. Субъективность выступает из ночи *il y a* как некая искорка, которая держится за свое бытие и хочет его утвердить. Она выглядит как чистый импульс сохранения себя. В ней нет еще осознанности, личностности, смыслополагания, а есть упрямое желание быть, овладеть бытием, использовать его. Именно это и составляет основание, на котором будет выстраиваться то, что в концепции Левинаса заменяет самотождественность. Я употребила слово «искорка» (не левинасовская

метафора, но, как мне кажется, подсказываемая метафорой *il y a* как ночи) в бессильной попытке обозначить то, что пока не является ничем определенным. Некий порыв самополагания, в результате которого в анонимном потоке событий начинается кристаллизоваться отдельное сущее, обозначаемое сущестительным. Эта «искорка» осуществляет, как пишет Левинас, *гипостазирование*, полагая себя как определенное отдельное существование. Что стоит за подобным словом? Вообще, гипостазирование означает, что чему-то придается статус объекта, обозначаемого сущестительным, но что на самом деле таким объектом не является. Поэтому можно задуматься, а не подразумевает ли Левинас, что «я» на самом деле никаким определенным объектом не является, а представляет собой такой же непрерывно меняющийся поток, как и вся реальность вокруг него. Слово «гипостазирование» наводит на мысль, что в это действие вкрадывается нечто не вполне правомерное. И это действительно так. Субъект *полагает* себя, однако это действие указывает только на направление его усилий, но ничего не говорит о том, обладает ли субъект определенностью и самотождественностью, которые за ним признавала классическая философия.

Решусь говорить о непреодолимой «дефектности» появившегося таким образом субъекта. Эта дефектность является принципиальной для всего учения Левинаса. Субъективность себя полагает как определенное «я», как некую сущность. Но само действие полагания, этот «гипостаз», указывает на то, что определенность «я» (а определенность предполагает устойчивость) не есть нечто самоочевидное, с чего можно просто начинать. Ход мысли Левинаса принципиально отличается от рассуждения Декарта, обнаружившего в себе «я», которое сразу оказалось вневременным, очевидным и самотождественным, одним словом, «мыслящей вещью».

Дальнейшее отличие от декартовского *Cogito* будет заключаться в том, что гипостазирование «я» неразрывно связано с определенным местом и временем. А какое существо полагает себя в определенном месте? Понятно, что *телесное*. Изначально речь идет о телесной субъективности, но сказать, что

перед нами субъективность, *обладающая телом*, будет ошибкой. Нельзя просто взять то, что наработала относительно «я» философская традиция, для которой субъект был вневременным и бесплотным, и к этому добавить то, что можно сказать в связи с человеческой телесностью. Нет, учение о «я» телесном должно строиться иначе с самого начала.

Слово «полагать» имеет два значения, пространственное и непространственное, и Левинас использует его сразу в обоих. Что касается пространственного значения, то субъект гипостатизирует себя, занимая определенное место в пространстве и исходя из этого места. Таким образом, тело выступает как *способ, коим человек втягивается в существование* [34, с. 44]. Человек полагает себя, занимая определенную *позицию* в мире. Речь идет не о том тривиальном факте, что телесный субъект занимает определенное место в пространстве, а о том, что в самой структуре субъективности оказываются вписанными жажда и поиск места, опоры, своего «у себя». «Находиться» коренным образом отличается от «мыслить». Почва, служащая мне опорой, не является для меня всего лишь объектом: на ней основывается мое познание объекта. Земля, которую я топчу своими ногами, не сопротивляется мне — она меня поддерживает. Отношение к моему месту, выраженное словом «находиться», предшествует и мышлению, и труду» [34, с. 156].

Классическая философия исходила из того, что основным отношением субъекта (который мыслился вне связи с телом) к миру является познание. Освоение и покорение мира представлялось простым результатом познания. Хайдеггер критикует подобную философию как раз за то, что для нее познание, рассмотрение или обсуждение мира выступает «как первичный модус бытия-в-мире, без того, чтобы это последнее было осмыслено как таковое» [60, с. 59]. Когда первичной и основной формой отношения к миру признается созерцательное или теоретическое, то тем самым бытие-в-мире *искажается* и заслоняется от понимания. Наоборот, объясняет Хайдеггер, «познание есть бытийный модус присутствия как бытия-в-мире <...> само познание заранее основано в уже-бытии-при-мире как сущностном конститутиве бытия присутствия. Это уже-бытие-

при есть ближайшим образом не просто оцепенелое глазение на голую наличность. Бытие-в-мире как озабочение озаботившим миром *захвачено*» [60, с. 61].

Левинас продолжает эту тенденцию. В его концепции полагающая себя телесная субъективность относится к миру *эмоционально*. Она существует, получая *наслаждение* (*jouissance*). Левинас как-то замечает, что тело выступает для его философии скорее в роли наречия, чем существительного [34, с. 177], что означает, что тело определяет «как» существования субъективности. Тогда главной характеристикой существования оказывается желание получать наслаждение от существования. А наслаждается субъективность не голым процессом существования, а его разнообразными содержаниями. Подлинное открытие экзистенциальной философии заключается не только в том, что существование становится глаголом: «Можно сказать, что экзистенциализм состоит в том, чтобы чувствовать и мыслить глагол “быть” как переходный» [82, с. 118]. «Глагол “жить” — переходный глагол, а содержания жизни являются прямыми дополнениями к нему» [34, с. 134]. Человек, напоминает Левинас, не ест или работает, чтобы жить, но живет пищей, работой, семьей и всем остальным, что наполняет его жизнь. Способ жить этими содержаниями — наслаждение: пищей, воздухом, светом, работой и т.д. Это и есть любовь к жизни: «Жизнь — это *любовь к жизни*, отношение к содержаниям, не являющимся моим бытием, но они мне дороже, чем мое бытие: мыслить, есть, спать, читать, работать, греться под солнцем. Отличные от моей субстанции и вместе с тем образующие ее, эти содержания определяют цену моей жизни. <...> Жизнь — существование, не предшествующее собственной сущности. <...> Счастье — это не акциденция бытия, поскольку мы рискуем бытием ради счастья» [34, с. 135].

Таким образом, сам способ существования телесной субъективности таков, что отдельные сущие для нее важнее и ценнее, чем бытие как таковое. Человек хочет не просто существовать, но получать удовольствие от этого процесса. Существование, которое не дает никакого наслаждения, страшит человека больше, чем ничто. Люди могут и отказываться от существования,

и пожертвовать им ради кого-то или чего-то: «трагический характер самоубийства и самопожертвования свидетельствует о радикальном характере любви к жизни. Исконное отношение человека к материальному миру — не отрицание, а приятие жизни. Только в отношении этого приятия, лишь с точки зрения удовлетворения <...> мир может оказаться враждебным, вызывая необходимость отрицать его и завоевывать» [34, с. 166].

Человек не *присутствует* в бытии, а, так сказать, потребляет его, получая от этого наслаждение. Таков эгоизм жизни, который не встречает у Левинаса ни малейшего осуждения. Напротив, он оказывается основным механизмом организации субъективности на *данном уровне*. Субъективность при этом выступает не как определенное самотождественное сущее, а как механизм *утверждения* своей самотождественности. Эгоистическое наслаждение жизнью — это и есть тот механизм, которым «я» полагает и утверждает себя. Субъективность защищает свою самотождественность посредством наслаждения от удовлетворения потребностей.

Отказываясь признать познание основным отношением субъекта к миру, Левинас даже выражает согласие с философами, которые считали первой формой связи субъекта и мира ощущение. Только само понятие ощущения в его интерпретации претерпевает изменение. Да, все начинается с ощущения, только это вовсе не репрезентация мира, а ощущение удовольствия или страдания. И даже тогда, когда мы воспринимаем то или иное в окружающем нас мире, это опять-таки оказывается не репрезентацией, а прежде всего эмоцией: «Восприимчивость, которую мы описываем, отправляясь от наслаждения стихией, принадлежит не сфере мышления, а сфере чувства, то есть эмоциональности, где ощущается трепет эгоизма “я”. Здесь мы не познаем, а переживаем доступные ощущению свойства: зелень листьев, багровый цвет заката» [34, с. 154]; «восприимчивость, которую мы описываем, не является ни слепым разумом, ни безумием. Она предшествует разуму. <...> Восприимчивость осуществляет отделение бытия, делает его отдельным и независимым» [34, с. 156]. Таким образом, вместо непосредственной достоверности Cogito ergo sum «я» полагает себя в непосред-

ственной эгоистической требовательности, предъявляемой им к жизни, и в непосредственном эгоистическом удовлетворении.

Такие описания наслаждающегося «я» не являются ни лирическими отступлениями, ни профанацией глубокой философии. Они служат для обоснования сильного философского вывода: учение Хайдеггера несет в себе фундаментальную ошибку. У Хайдеггера бытие заслоняет всякое сущее; любое отношение между «я» и другими сущими, с его точки зрения, опосредовано бытием, тогда как мы видим, что «я» непосредственно обращено к другим сущим своими потребностями и наслаждением от их удовлетворения.

Человеку нужно не просто бытие, а ценности. Главная и глубокая ошибка Хайдеггера, по мнению Левинаса, состоит в том, что в его философии не осталось места для ценностей. В таком случае бытие превращается в *il y a*. А субъективность, овладевая миром и наслаждаясь им, преобразует *il y a*, внося в него смысл и ценности.

Первый очерк учения о гипостазировании «я», о потребности и ее удовлетворении, о наслаждении существованием присутствует у Левинаса в записных книжках периода плена. Такая биографическая деталь сначала может изумить, но, если подумать, становится понятной. Дело не в том, что в голоде и холоде Левинасу мечталось об удовлетворенных потребностях (хотя отчасти и в этом, конечно). Но условия концлагеря осуществили особого рода «*эпохе*», давая заключенным — пока — возможность существовать, но лишив их всякого наслаждения, какое обычно доставляет человеку жизнь.

Однако люди даже в самых суровых условиях не просто выживали, но все равно стремились получить какое-то удовольствие от жизни. Например, наслаждались хорошо сделанным инструментом, удачной работой. Как бы ни скудна была пища, но люди издревле украшали орнаментами свою посуду. Они всегда украшали свои жилища. Только так человек существует как человек. Но в концлагере заключенные не были людьми, поэтому их жизнь была редуцирована к голому присутствию в бытии. И этот опыт показал Левинасу (который до войны слушал лекции Хайдеггера и был его сторонником на знаменитом

Давосском диспуте), что хайдеггеровское учение о бытии ошибочно. Оно создавалось сытым человеком, который не отрефлексировал то, что представлялось само собою разумеющейся чертой бытия, но таковой не являлось. И потому чистое, голое бытие заняло у него место высшего блага и последнего смысла. (До сих пор место в истории философии, за редкими исключениями, занимали сытые люди, и мы многое бы никогда не узнали, если бы не Левинас.)

Телесная субъективность, занимающая позицию в определенном месте, имеет по отношению к нему «настроенность» закрепиться, утвердиться, ухватить и извлечь из нее наслаждение. Левинас описывает основную установку субъективности относительно мира как «поедание». Значение этой метафоры состоит в данном контексте в том, что в потребности и в наслаждении, получаемом от ее удовлетворения, изменяется *само представление о противопоставлении субъекта/объекта*. Субъект, откусывающий кусок хлеба, перескакивает через это противопоставление. «Пища как средство укрепления — это превращение иного в Тожественное, что составляет самую сущность наслаждения: иная энергия, признанная в качестве иной, в качестве <...> поддерживающей сам акт, направленный на эту энергию, в наслаждении становится моей энергией, моей силой, мной. Любое наслаждение в этом смысле есть питание» [34, с. 134]. Это не биологическая, а экзистенциальная характеристика телесной субъективности. Неправильно было бы говорить, что *тело* потребляет хлеб. Сама телесная субъективность преобразует внешний для нее предмет в свое *наслаждение* от утоления голода и этим наслаждением полагает свою самость.

Субъект, наслаждающийся материей жизни, тем самым *оказывается в зависимости* от ее разнообразных содержаний. Но «я» не тяготится такой зависимостью, напротив. *Эгоизм счастлив своей зависимостью*, ибо она создает возможности для нового удовлетворения. Так что речь не может идти просто о зависимости или о независимости субъекта от внешнего мира, поскольку тут разыгрываются сложные игры зависимости и независимости, которые, собственно, и конституируют «я» как отдельный и в этом смысле независимый субъект.

Такое начало выстраивания концепции субъективности в то же время служит основанием учения, которое переворачивает хайдеггеровское учение о бытии, ибо: «Любовь к жизни не похожа на заботу о жизни, которую можно было бы свести к пониманию бытия, или к онтологии. Любовь к жизни любит не бытие, а счастье быть» [34, с. 162]. Счастье быть создает и суверенность, и зависимость субъективности, а «тело и есть существование этого противоречия» [34, с. 178]. «*Быть телом* означает, с одной стороны, *держатъ себя* в руках, владеть собой, а с другой стороны, находиться на земле, пребывать в *другом* и, следовательно, быть отягченным телом. Но — скажем еще раз — подобного рода отягчение не возникает в виде чистой зависимости. Оно составляет счастье тех, кто наслаждается им. Все, что необходимо для моего существования, живо затрагивает мое существование. Я перехожу от зависимости к радостной для меня независимости <...>» [34, с. 178]. Независимость и есть гипостазирование, полагание субъективностью самой себя как независимой и автономной.

Такая независимость никоим образом не предполагает, что субъект *конституирует мир*. Левинас развивает понимание субъекта, при котором уже *мир* оказывается условием существования и субъекта, и его актов конституирования мира: «Если бы здесь и можно было говорить о конституировании, то следовало бы отметить, что конституированное, сведенное к своему смыслу, выходит за пределы своего смысла, становится, внутри конституирования, условием существования того, кто конституирует, или, точнее, его пищей» [34, с. 148]. Таким образом, Левинас переворачивает направление интенциональности и конституирования: «Нацеленная вовне интенциональность в ходе своей нацеленности меняет направление, <...> исходит, в определенном плане, из точки, куда она направлялась <...> Здесь само движение конституирования меняет свое направление. Не встреча с иррациональным останавливает ход конституирования — меняется сам его смысл. Нагое и испытывающее голод тело — вот изменение смысла» [34, с. 149].

Означает ли это, что достаточно признать телесность субъекта, его зависимость от окружающей среды и то, что он зани-

мает место в пространстве и опирается в своем существовании на твердую землю, чтобы вопрос о трансцендировании был уже разрешен? В самом деле, может показаться, что Левинас заставляет отказаться от идеи, что мир конституирован субъектом, и признать, что субъект зависит от мира. Разве этого недостаточно, чтобы считать, что теперь, в наслаждении, субъект наконец имеет дело с подлинно иным, то есть с миром, как он есть сам по себе, а не со своими представлениями о мире? — Нет, этого оказывается совсем недостаточно.

Напротив, Левинас показывает, что воплощенное «я», с невинным эгоизмом наслаждающееся существованием, совершает движение, аналогичное действию *Cogito*, превращающего внешний мир в свое представление: удовлетворяя свои потребности и наслаждаясь разнообразными содержаниями мира, «я» ассимилирует внешнее, превращая во внутреннее. Аналогом представления, как уже отмечалось выше, выступает «откусывание» или «поедание». Таким образом, фундаментальное отношение к внешнему миру, которое Левинас поставил на место познавательного отношения, — наслаждение, — описывается им с помощью метафоры «поедания». «Поедая» внешние вещи и внешний мир вообще, субъект снимает интервал, разделяющий его и внешний мир. Поэтому тут невозможно говорить о трансценденции.

Хочу здесь обратить внимание, что воплощенное «я», живущее разнообразными содержаниями жизни, в определенном отношении оказывается *подобно классическому субъекту*. Ведь классический субъект, воспринимая объекты, тем самым сводит их к собственным представлениям, то есть ассимилирует их. А воплощенная субъективность, по Левинасу, откусывая, ассимилирует материю, превращая ее в свое «я». Но в этом же моменте обнаруживается и *принципиальное отличие*. *Воплощенное «я» разомкнуто вовне, несамодостаточно. Оно испытывает нужду*. Перевернутое отношение интенциональности, о котором говорит Левинас, выступает как первое свидетельство несамодостаточности и несамотождественности. Более того: динамика «поедания» показывает, что полагающая себя телесная субъективность просто не имеет четкой границы. Если для

классического концепта слова «субъект», «я», «внутри» образовывали одно семантическое гнездо, то с левинасовской субъективностью это уже не так.

В философском лексиконе есть на подобный случай термины «в-себе» и «для-себя», с помощью которых диалектические концепции описывали динамику развивающейся субъективности. Однако Левинас не пользуется ими, а находит и в этом случае упущенное «исключенное третье»: это понятие «у себя».

Подобное понятие относимо, конечно же, только к телесному субъекту. Бестелесное Я пребывает в себе самом, обладает своими идеями и представлениями, и в этом ему ничто не может помешать. А телесная субъективность, как мы видели, пребывает в процессе постоянного «обмена веществ» с окружающим миром, черпая из него свое наслаждение.

Однако такое наслаждение ничем не гарантировано. Поэтому потребность в наслаждении оборачивается постоянной тревогой и неуверенностью. Тревога и беспокойство составляют самое существо неопределенности будущего. «Отравляющая наслаждение неуверенность в будущем напоминает о том, что независимость наслаждения несет в себе и зависимость. Счастьем не удастся скрыть этот недостаток его суверенности <...>» [34, с. 161]. В самом деле, вспомним, что полагающее себя «я» «кристаллизуется» в анонимном и безразличном мельтешении *il y a*. Влияют ли на *il y a* усилия самости? Появление человеческой самости с ее эгоизмом и неустанной жадой радости изменяет тональность текстов Левинаса, так что есть основания предположить, что *il y a* претерпевает изменение. Если раньше *il y a* сопоставлялось с ночью и тьмой, то появление человеческой самости играет роль, подобную повороту выключателя, и мы обнаруживаем, что самость находится не в жутком мраке, а в бытии, так сказать, освещенном, при этом *il y a* предстает в облике среды или стихии. Левинас описывает стихию как анонимную, бесформенную, называет ее «глубиной без поверхности» и «изнанкой реальности». Этот левинасовский образ сильно отличается от хайдеггеровского рассмотрения «мирности мира», которая «кажет себя» как целостная система отсылок, так что любая вещь выступает как «средство-для». У Хайдеггера, тем

самым, мир определяется инструментальной рациональностью. «Сработанное изделие подручно не только где-то в домашнем мире мастерской, но и в публичном мире. С ним открыта и каждому доступна *природа окружающего мира*. В дорогах, улицах, мостах, зданиях через озабоченность открыта в известном направлении природа. <...> В привычном и незаметном применении подручного средства часов подручна и природа окружающего мира. <...> *Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть "по себе"*» [60, с. 71].

А согласно философии Левинаса, самость оказывается не в таком вот организованном и превращенном в систему подручных средств мире, а среди стихий. Они не враждебны и не благосклонны к человеку, а просто безразличны к нему. Человек вырывает из них что-то, чтобы удовлетворить свои потребности, но стихии бытийствуют вовсе не как средство для удовлетворения. Поэтому наслаждение самости ничем не гарантировано. Естественно, что самость ощущает тревогу. Эта тревога никак не открывает самость бытию самому по себе, не способствует трансценденции, а побуждает самость гарантировать свое наслаждение благодаря труду.

В текстах Левинаса человеческая рука получает значение онтологическое. То, что она захватывает, вырывая из бесформенной стихии, становится *вещью*. Таким образом, труд, обусловленный человеческими потребностями и желанием их удовлетворения, вносит в бесформенность и анонимность стихии новую онтологическую реальность. Вещь обладает устойчивостью и самоидентичностью. Эти качества сообщает ей человеческая деятельность. Благодаря данным качествам, вещи даже уподобляются субстанции: они устойчивы, тяжелы, тверды. «Субстанциальность вещи заключается в ее твердости, с которой сталкивается рука, берущая вещь и перемещающая ее» [34, с. 175]. В самом деле, какой бы обработке ни подвергалась в процессе труда «порция стихии», она наверняка при этом перемещается. В определенности и устойчивости форм вещей Левинас видит обозначение возможности отделять их и перемещать. Более того: «Вещь <...> в той или иной мере пропорциональна человеческому телу. Пропорция говорит о соразмерности руке,

не только — наслаждению. Рука предоставляет свойства стихий наслаждению — и берет и сохраняет их для будущего. Рука чертит мир, вырывая власть над ним у стихии, обрисовывая вещи, сущие в их определенности <...>» [34, с. 175]. Фразу о том, что вещь в какой-то мере пропорциональна человеческому телу, возможно, не надо понимать буквально, хотя мне кажется, что это очень тонкое замечание. В самом деле, язык не повернется назвать галактику или элементарную частицу вещами. Эта фраза наводит на размышления относительно природы онтологических концепций. Не устроена ли классическая онтологическая схема «вещь — свойство — отношение» так, чтобы быть соразмерной человеческим манипуляциям с вещами (учитывая сопротивление, которое оказывает вещь, и непредвиденные эффекты наших манипуляций)? Не являются ли мир, состоящий из вещей, конструкцией не только мышления (тождественного, как полагают некоторые философы, бытию), но и человеческих потребностей и действий?

Левинас строит экзистенциальную онтологию, то есть онтологию мира, в котором живет человек, а не реальности с точки зрения Бога. Но его онтология отличается от хайдеггеровской тем, что, с одной стороны, мир у него не столь упорядоченный и оформленный, каким он сразу выступает у Хайдеггера; мир прежде всего есть стихия, и он вовсе не подручен человеку; однако, с другой стороны, связь между миром соразмерных человеку — и в этом смысле подручных — вещей и человеком оказывается гораздо более тесной и теплой, нежели чем в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Для этой связи в изображении Левинаса совсем не подходит понятие «заброшенности», потому что в описаниях Левинаса ощущается *привязанность* человека к этому миру.

Заброшенность, о которой заговорил Хайдеггер и вслед за ним французский экзистенциализм, соответствует скорее положению заключенного в концлагере или трудового мигранта в подвале. Трагичность этих ситуаций показывает, что они являются нарушением онтологии человеческого бытия.

Можно ли превратить «привязанность» в экзистенциал? Думаю, что для этого нет принципиальных препятствий, коль ско-

ро речь идет об экзистенциальной онтологии, а не о каталогизации видов сущего как они есть сами по себе. Задача состояла бы тогда в том, чтобы предлагаемый экзистенциал способствовал построению более интересной онтологии, которая резонировала бы с нашим жизненным опытом и проблемами. Например, признание экзистенциала привязанности может преобразить философию техники с ее постоянными темами техники, вышедшей из-под контроля человека, поработавшей человека, и т.д. Разумеется, признание подобного экзистенциала противоречило бы древней философской традиции, идущей из античности, которая считала мудростью как раз непривязанность к вещам и материальным условиям жизни. Может встать вопрос, не провоцирует ли введение экзистенциала привязанности поощрение потребительства и вообще «скатывание на уровень вещей»? Думаю, что нет, если обратиться к идее Левинаса, что вещи нужны не только для потребления, но и для *дарения*.

Вещь и дар связывал, как известно, еще Хайдеггер. Однако Левинас вовсе не продолжает его мысль, напротив, в его рассуждениях о вещи можно увидеть противостояние с Хайдеггером. Если в «Бытии и времени» вещи и окружающий нас мир выступают как система подручных средств, то в более поздних работах, — например «Исток художественного творения» [62], «Вещь» [61], — вещь получает поразительно высокий онтологический статус, непосредственно соотносящий ее с «истиной бытия». Вещь веществует в своей дельности и надежности, но надежность — не техническая характеристика, а полнота существенного бытия изделия: «Мы это бытие именуем надежностью. В силу этой надежности крестьянка приобщена к немотствующему зову земли, в силу этой надежности она твердо уверена в своем мире. Мир и земля для нее и для тех, кто вместе с ней разделяет ее способ бытия, пребывают в дельности изделия <...>» [62, с. 67], — пишет Хайдеггер, отталкиваясь от картины Ван Гога «Башмаки». Под его пером они становятся башмаками старой крестьянки, в которых отдается зов земли и тревожная забота о хлебе насущном и встает сам ее способ бытия — «храняемая принадлежность земле» [62, с. 67]. Мы могли бы подумать, что таким богатым содержанием обладают не сами

башмаки, а картина Ван Гога, представившая стоптанные башмаки с такой силой, что они вызвали в душе Хайдеггера мысли о извечном труде человека в лоне матери-кормилицы земли.

Однако в эссе «Вещь» речь идет о самой вещи, а не о том, чем она может стать в произведении искусства. Свою мысль Хайдеггер развивает на примере чаши. «Чаша есть вещь, поскольку она веществует. Из веществования вещи сбывается и впервые определяется присутствие такого присутствующего, чаши» [61, с. 323]. Но веществует чаша не абы каким профанным образом. Ее веществование, ее дельность и надежность заключаются в «поднесении»: «Чашечность чаши заключается в подношении налитого в нее» [61, с. 323]. Подношение, дающее чаше быть чашей, есть одаривание ее содержимым. Но образ другого человека, которому подносится питье, не появляется в тексте Хайдеггера. Тема подношения и дара затронута совсем с другой целью. Подношение — это жертвоприношение богам. «Лить — в полноте осуществления, до конца осмысленного, в своей подлинности именованного — это возливать, жертвовать, и тем самым приносить в дар. Только поэтому возливание может превращаться, когда затмевается его существо, в простое наливание и разливание, пока в конце концов не опустится до обыденной торговли в розлив» [61, с. 323]. Так что получается, что обыкновенная торговля пивом в розлив возможна благодаря тому, что некогда люди не пригубили бы новое вино или новое пиво, не отлив часть, чтобы умиловить богов. Боги были с людьми всегда, в солнце и в дожде, в смене дня и ночи, в смене сезонов и созревании урожая. Каждое действие имело и хозяйственный, и сакральный смысл. Судьба любого человека зависела от милости или гнева богов. Их надо было задабривать и побуждать к сохранению спокойствия и заведенного порядка в ойкумене. Поэтому даже чаша имела и профанный, и сакральный смысл. Или, как вдохновенно описывает это Хайдеггер, в подносимой чаше присутствует вода, источник, «темная дрема земли, принимающей в себя дождь и росу неба»; солнце небес, согревавшее виноградную лозу, и, таким образом, «в существе чаши пребывают земля и небо» [61, с. 323]. Но мало этого. Поскольку из чаши пьют смертные и совершаются возлияния бес-

смертным богам, то «в подношении полной чаши *одновременно* пребывают земля и небо, божества и смертные. <...> В подношении чаши пребывает одно-сложенность четырех» [61, с. 321]. «Вещь веществует. Веществуя, она дает пребыть земле и небу, божествам и смертным; давая им пребыть, вещь приводит этих четверых в их далях к взаимной близости» [61, с. 323].

Образ исключительно сильный. Видится *округлая* чаша, вмещаемая в ладонь, удерживаемая человеческой рукой, и то, что в ней могут собраться воедино земля и небо, смертные и боги, производит столь мощное воздействие, что словам Хайдеггера невозможно сопротивляться. Они темны, но в этой темноте видится немыслимая глубина, к которой мы, может быть, сможем приблизиться, но только постепенно.

Вещь и вещный мир в изображении Левинаса выглядят несравненно проще. Они полностью профанны. Не профанирует ли Левинас неизреченную глубину, подразумеваемую хайдеггеровским текстом? Нет, дело не в этом. Просто Левинас не допускает, что подобные рассуждения и есть подлинная глубина, что божественное и человеческое когда-либо могли или смогут так ладно и просто собраться в вещи. И о каком божественном идет речь? О богах мифологических стихий, капризных и жадных до подношений, знать не знающих ни о нравственном законе, ни о свободной воле и ответственности человека. Хотя единство и четверичность четверицы у Хайдеггера напоминают христианский догмат о единстве и троичности Бога, но содержание ведь совершенно иное! Божественность Бога, к которой ведет категорический императив Канта или философия Левинаса, не влезет в чашу, ее не удержишь в руке. Человеческая рука иногда подносила в чаше яд для своего ближнего; а еще из нее допивались до скотского состояния. Единит ли чаша, единя смертных и бессмертных, божественное, подлость и скотство?

Поэтому философия Левинаса отводит вещам большое место в онтологии человеческого существования, но сама онтология, как он считает, является узкой, ограниченной точкой зрения на человеческое и божественное. Мы еще будем возвращаться к этой теме, а пока последуем дальше за сюжетом Левинаса.

Труд разъединяет потребность и ее удовлетворение, откладывает удовлетворение ради его большей гарантированности. Тем самым труд играет заметную роль в онтологии человеческого существования. Только не надо думать, что труд позволяет субъекту вырваться из плена собственной имманентности и совершить прыжок трансценденции. Мир труда является миром света, противопоставленным миру тьмы, но не надо приписывать свету все те значения, которые связывала с ним философская традиция. В текстах Левинаса свет символизирует познаваемое, рационализируемое, разумно устроенное бытие, а вовсе не является зримым символом сверхсущего Блага или Бога. («Свет, знание, сознание <...> создают само событие гипостазирования» [34, с. 30].) А труд поддерживает отношение самости к миру, описанное метафорой поедания. При этом труд не чинит, в описании Левинаса, никакого насилия по отношению к стихиям. Ведь они сами по себе бесформенны. Среда обитания человека описывается как нечто совершенно нейтральное: «Так что в конечном счете труд нельзя назвать насилием. Он прилагается к тому, что не имеет лица, к сопротивлению небытия. Он осуществляет свою деятельность в плоскости феномена» [34, с. 174]. Среда, или стихия, предстает у Левинаса без какой-то ценностной окрашенности, будь то этической или эстетической. Зато созданный трудом мир вещей вызывает к искусству. Вещи должны быть украшены, ибо самость ищет наслаждения, и даже «инструменты и средства, уже предполагающие наслаждение, в свою очередь открываются наслаждению» [34, с. 158].

Таким образом труд, в изображении Левинаса, не является проклятием ни для человека, ни для окружающей среды. Отсрочка наслаждения, предполагаемая трудом, не переходит ни в какое отчуждение. Напротив, речь идет об овладении и присвоении — вещей, вырванных из «ничейного», анонимного лона стихий *собственным трудом*. Пока владение описывается только в этих рамках.

Однако в разговоре о владении тут же возникают две новые и важные темы. Во-первых, владение и присвоение указывают на социальные отношения и язык. Гипостазизирующая себя

самость не одна трудится в мире. Она сталкивается при этом с другими и вступает с ними в определенные отношения. Но вопрос о том, как складываются и как *должны складываться* эти отношения, в данном контексте не получает развития. Для него в философии Левинаса пока не подготовлена почва, и рассуждение движется в ином направлении. До сих пор перед нами представала одинокая и незащищенная самость. Разумеется, самость одинока, потому что ее отношения с миром соответствуют модели поедания, то есть обращения иного в собственное, и в результате самость неизменно остается одинокой.

Здесь уместно вспомнить упрямую, строптивую самость — метаэтического человека — который появляется в первой части философской эпопеи Ф. Розенцвейга «Звезда Спасения». Самость бесконечно одинока. Аналогия между ходом мысли Розенцвейга и Левинаса налицо, однако гипостазирующий себя Самотождественный — персонаж философии Левинаса — настроен несравненно позитивнее. Он ведь *любит жизнь* и радуется ей, чего нельзя сказать ни о метаэтическом человеке по Розенцвейгу, ни о хайдеггеровском *Dasein*. В таком позитивном настрое «я» своим трудом онтологически конституирует мир вещей, то есть человеческий, «освященный» мир.

Во-вторых, обладание предполагает обитание, ибо произведенные вещи надо еще сохранять и запасать. Для этого «я» нуждается в убежище, то есть в доме, или в собственном «у себя». Обладание реализуется как обитание «у себя». В самом деле, ведь «тело — это не только то, что погружено в стихию, но и то, что *обитает*, то есть живет и обладает. Уже в ощущении, независимо от мышления, заявляет о себе неуверенность, ставящая под сомнение кажущуюся извечной древность стихии, вызывающей беспокойство в качестве «иного», с которой ощущение освоится, укрывшись в жилище» [34, с. 155].

Если субъект вообще есть начало деятельности и активности, то *воплощенный* субъект нуждается в том месте, где он более или менее гарантированно может осуществлять свою активность. Воплощенный субъект нуждается в своем «у себя», которое представляет собой место, где «я могу». В самом деле:

воплощенному «я» могут помешать быть субъектом (в смысле — единственным источником активности). Он может оказаться в ситуации, в которой будет играть роль объекта. Для классической философии подобная постановка вопроса была бы абсурдной. Для нее субъект всегда «внутри себя», всегда остается субъектом и всегда свободен. Сказать просто, что это не так для Левинаса, было бы неверно; но вместо «внутри себя» бестелесного субъекта появляется «у себя»: «Поскольку “я” существует в сосредоточении, оно практически укрывается в доме. Строе-ние обретает значение жилища лишь на основе этой сосредото-ченности» [34, с. 169]. Левинасовский субъект, можно сказать, подобен улитке, составной частью которой является ее «у себя». Улитка защищена в своей раковине, хотя не защищена от угро-зы ее лишиться.

«У себя» в философии Левинаса является онтологической категорией, несущей большую концептуальную нагрузку. В частности, то, что выше было сказано о вещи, предполагает жилище. Жилище выступает как необходимое условие труда, в нем и благодаря нему в бесформенности стихий выделяются устойчивые определенные сущие — вещи. «Сосредоточенность, необходимая для того, чтобы природа могла быть нами пред-ставлена и обработана, чтобы она выступила перед нами в ка-честве мира, реализуется в виде дома» [34, с. 168].

«Дом живет, как бы отступая от анонимности земли, све-та, леса, дороги, моря, реки. У дома есть “собственное место” и притом своя тайна. <...> Исконная функция дома состоит не в том, чтобы придать бытию направление с помощью архитек-туры здания, <...>, а в том, чтобы разорвать целостность среды, дать там место утопии, где “я” может сосредоточиться, будучи “у себя”» [34, с. 171]. В процитированной фразе нетрудно уло-вить критический импульс по отношению к Хайдеггеру и его истолкованию бытия-в-мире как заботы. Для заботы все высту-пает как подручное. Описываемый фундаментальной онтоло-гией мир заботы похож на западноевропейский ландшафт, где уже не осталось ни леса, ни пустоши, а все размечено, разгранице-но, распаханно или застроено. И всюду *Dasein* гарантирована личная неприкосновенность и охрана имущества.

Но не таково существование человеческой самости среди стихий. И лишь в жилище «судорожное, беспокойное наслаждение переходит в заботу» [34, с. 171].

Но онтологическое значение дома не сводится только к этому. Оно еще более существенно. Человек экзистует не в полностью чуждой и враждебной, и даже не в полностью безразличной среде. К онтологическим характеристикам его способа существования принадлежит то, что он «обустраивается» в бытии, окружая себя зоной освоенного, где он гарантированно может то-то и то-то, где его удовлетворение и наслаждение важны, где, одним словом, он «у себя»: «<...> существовать значит обитать. Обитание — не просто фактичность анонимной реальности существа, заброшенного в существование, как бросают камень через плечо» [34, с. 170]. «У себя» выступает как концептуальное завершение гипостазирования самостью самой себя. «У себя» она собрана, она *может*, все в ее власти. То есть именно «у себя» самость может уподобиться субъекту классической философии. Если «я» классической философии владело своими представлениями и идеями, которые находило «внутри» себя, то гипостазизирующая самость владеет тем, что она собрала «у себя». Левинас даже утверждает, что идея «внутреннего», конститутивная для идеи субъекта или сознания, обусловлена существованием «у себя», он говорит об «интериорности, конкретно осуществляемой домом» [34, с. 169]. В то же время только «у себя» субъект действительно «для-себя».

Может показаться, что Левинас вызывающе приземляет философскую идею субъективности, переводя «внутри я» как «внутри жилища, которым владеет я». Попробую защитить Левинаса и одновременно показать, что опыт «у себя» понятен не только ему, человеку, который несколько лет провел в заключении, где «больше нет ничего приватного. Все пространства повседневного являются коллективными <...> (так что на долю “я” остаются — З.С.) три кубических метра, ограниченных постолями соседей справа, слева и сверху» [79, с. 202].

Прежде всего надо объяснить, что «у себя» как онтологическая категория никак не связано с документом, удостоверяющим право собственности. Подчас в жилище, гарантирован-

ном всеми правами собственности, человек не ощущает себя «у себя». «У себя» конституируется не правом собственности, а усилиями самого человека по обустройству своего маленького мира. Чтобы проиллюстрировать это, я приглашаю вспомнить фильм «Небеса обетованные», персонажи которого в силу разных жизненных обстоятельств потеряли свое законное жилье и оказались на свалке — в физическом и в социальном смысле. Однако там, на свалке, они обустроили свое «для себя», используя всякий материал, который смогли найти. И это жилье было их «у себя», в нем они чувствовали себя людьми — до тех пор, пока ненасытные власти не захватили и не сравняли бульдозерами эту свалку, чтобы использовать землю под строительство, оставив выброшенным из социума людям только выход отправиться на небеса.

Может быть, мне — или, скорее, Левинасу — возразят, что у множества людей на Земле нет своего «у себя». Но отсюда следует не то, что жилище не может претендовать на статус онтологического условия человеческого существования, а то, что очень много людей живут в нечеловеческих условиях.

То, что описывается как онтология человеческого существования, или как отличительные признаки человеческой экзистенции, не является обобщением социологических либо этнографических данных относительно распространенности тех или иных образов жизни. Онтология не дескриптивна. Следовательно, хотим мы или не хотим, но оказывается, что она нормативна. Это, конечно, нелегкое признание, ибо после него встает вопрос о том, по какому праву философ может говорить в таком ключе о человеческом существовании? Чем он может подтвердить, что и в самом деле описывает необходимые черты человеческой экзистенции, а не свой собственный ограниченный опыт? — Увы, ничем. Этим философ, дерзнувший создавать онтологию человеческого существования, отличается от специалиста в области определенной науки и уподобляется писателю. За тем, что он пишет, стоит только он сам. А оправдать его дерзость может лишь резонанс в сознании его читателей. Поэтому я как читатель и почитатель Левинаса пытаюсь объяснить, как резонируют во мне его слова.

Концепт «у себя» окончательно подрывает представление о четкой границе между «я» и «не-я». А ведь именно благодаря представлению, что такая граница четка и определена, «я» может мыслиться как определенное и самотождественное. Но Левинас последовательно разрушает подобное представление. Очевидно, что концепт «у себя» кладет конец традиции мыслить границу «я» как грань между психическим и физическим. Иначе и быть не могло, поскольку с самого начала речь шла о телесном «я». Но мало того. Концепт «у себя» делает обжитое и устроенное место обитания «я» конститутивной частью самого «я», продолжением его полагания себя. Это показывает, что граница телесного «я» не совпадает с поверхностью его кожи. Считать иначе значит впадать в натуралистическое заблуждение. Такое заблуждение привычно и распространено. Оно способствует тому, что человеческая личность воспринимается как очевидным образом самотождественная. Философия Левинаса стремится преодолеть подобную самоочевидность.

Что касается жилища, то оно, с одной стороны, имеет четкую границу. Даже место обитания бомжа или коечника имеет такую границу; и бомж создает и обустраивает свое «у себя», и коечник знает и охраняет границу зоны, где он «у себя» и может расположить свои вещи. Этому не противоречит то обстоятельство, что граница нашего жилища может измениться, так же как меняются с возрастом очертания тела. Но в то же время жилище имеет двери и окна, так что оно в онтологическом смысле означает не только отграничивание, но и открытость. Вернее, жилище создает возможность и того, и другого. Оно отграничено от среды, но в нем осуществляется постоянный «обмен веществ» с внешней средой. Таким образом, концепт «у себя» показывает, что конститутивным моментом границы является размыкание.

О размыкании грани, отделяющей «я» от «не-я», мы говорим постоянно на протяжении этой главы. Однако тема жилища не просто венчает это обсуждение, но вносит в него совершенно новый момент. Ибо жилище не сводится к тому, чтобы быть расширением «я». Оно «встречает» своего хозяина, как бы принимает в свои объятия, обволакивая атмосферой привычного и дружественного. Мы иногда говорим: «Мой дом меня зажал-

сы»; «меня ждет моя постель». Поэтому дом в описании Левинаса, оказывается, несет в себе нечто женственное, поскольку он радушен к своему хозяину. «Стоит ли добавлять, — оговаривается Левинас, — что речь здесь идет не о том, чтобы, рискуя быть смешным, защищать эмпирическую истину (или ее противоположность), согласно которой дом *фактически* предполагает присутствие в нем женщины? Женское начало встречалось в данном анализе в качестве одной из важнейших вех, обозначающих горизонт внутренней жизни, — и эмпирическое отсутствие в доме человеческого существа “женского пола” ничего не меняет в измерении женственности, которое остается открытым как сама гостеприимность дома» [34, с. 172].

Согласимся ли мы с Левинасом, что жилищу присуще измерение женственности? Нам сложнее это признать, потому что в русском языке, в отличие от французского, слово «дом» не женского, а мужского рода. Может быть, рассуждение Левинаса указывает на лингвистическую относительность? Но вот слово «квартира», которое для современного городского жителя обозначает его жилище, женского рода. Однако квартира может быть однокомнатной, а спрос на однокомнатные квартиры указывает на желание одиночества, тогда как построенный дом, действительно, подталкивает к мысли о хозяйке. Рассуждения Левинаса о женственной сущности жилища вызвали сомнения у Жака Дерриды [74]. Тем не менее, можно, наверное, согласиться с Левинасом в том, что, с одной стороны, более частым является, а с другой стороны, более нормальным и правильным признается делить свое жилище с близким человеком или близкими людьми. И для Левинаса «у себя» субъективности, ее «самая своя» интериорность предполагает и вызывает к присутствию *другого*. Точнее, в этом контексте Левинас пишет о *другой*. В жилище «привычность и интимность рождаются как нежность, распространяющаяся на лик вещей. <...> Интимность, которую предполагает подобная свыкнутость, — это *интимность, которую мы делим с кем-то*» [34, с. 170]. Левинас пытается говорить о том, что составляет, по его мнению, необходимое, то есть онтологическое условие человеческой экзистенции. Читатель, конечно, может согласиться или не согласиться с ним, но в пользу

Левинас говорит то, что люди от одиночества большей частью страдают, так что для большинства из них фраза «один в четырех стенах» указывает на травмирующий опыт.

Отношение с другим отличается от всех прочих отношений тем, что другой «не поедает», его нельзя ассимилировать. Иначе он переставал бы быть другим. В самом понятии другого заложено то, что дистанция между «я» и другим всегда сохраняется. Обратим внимание, что такой опыт «я» получает именно в своем жилище, в своем «у себя», которое составляет зону его интериорности, фактически нечеткую границу его самости. Тем самым еще раз и в еще более сильном смысле показывается несамодостаточность самости, отсутствие у нее четкой границы и прямое, буквальное присутствие иного в ее самотождественности. К развитию этой темы мы вскоре вернемся. Но сейчас нам нужно уделить внимание очень важному в философии Левинаса понятию «отделения».

5.2. «Отделение вплоть до атеизма» как необходимое условие субъективности

Гипостазирование «я» Левинас описывает как «отделение». Термин понятен: полагая себя, «я» отделяет себя от всего остального. Это отделение подкрепляется и закрепляется каждым действием, направленным на удовлетворение собственных потребностей, на обустройство «у себя». Отделение, таким образом, не имеет ничего общего с декартовской процедурой радикального сомнения, в результате которого «я» обнаруживает с полной несомненностью самого себя и благодаря этому отделяет, противопоставляя, «я» — «то, что внутри моего сознания», — от всего остального. Ведь исходным отношением к бытию у Левинаса оказывается наслаждение, а в нем «чувствуется трепет эгоистического бытия. Наслаждение отделяет, втягивая нас при этом в содержания, которыми оно живет. Отделение совершается в качестве позитивного действия этого втягивания» [34, с. 164]. За кажущейся простотой, чуть ли не эпатирующей приземленностью даваемых Левинасом описаний, стоит стремление описать сложную динамичную конструкцию, в которой

наслаждающееся «я» *отделяет себя* тем же самым действием, каким *привязывает* себя к миру и открывает себя для зависимости. Смысл отделения заключается в том, что отделившееся «я» погружается в бытие, чтобы эгоистически *потреблять его*. «Я», живя окружающим миром, живет «у себя». И это означает, что «в отделении — которое совершается посредством психической природы наслаждения, посредством эгоизма, счастья, с которыми Я отождествляет себя, — Я не замечает Другого» [34, с. 97].

Последнее утверждение может вызвать возражение, даже протест. Что за странность! Разве наше наслаждение не связано с другими людьми? Разве счастливая жизнь представима без возлюбленного/возлюбленной, без детей, родителей, друзей, добрых соседей, внимательных и уважительных коллег, благодарных читателей (для лица творческой профессии) и т.д.?

Подобное возражение должно быть сформулировано, чтобы мы могли обратить внимание на тот особый смысл, который Левинас вкладывает в свои слова. Что значит в самом деле «замечать Другого»? Разве мы не замечаем постоянно, что другие хорошо или плохо к нам относятся, вредят или помогают? Да, конечно. Но это и означает, что мы фактически не замечаем другого как Другого, или «другого во всей его друговости». Относительно других самих по себе, помимо их отношения к нам, мы обычно бываем удивительно слепы. Но дело далеко не только в ограниченности нашего интереса и воображения в том, что касается окружающих нас других. Мы постоянно думаем о других, зависим от других и многообразными способами используем других. Но это не означает, что мы так же постоянно и естественно можем воспринимать и принимать *непредсказуемую свободу* других.

Даже человек, наслаждающийся возней со своими малышами, может оказаться неспособен принять их взрослыми людьми, ищущими свой путь в жизни, имеющими свои цели и ценности. Он видит в них *своих* детей и не замечает *других* личностей.

В мире света, то есть в мире обычной человеческой деятельности, обычное нормальное отношение к другому сродни «поеданию», то есть использованию. Можно сказать о том же словами Канта: другой человек, пусть даже самый близкий,

обычно выступает для нас как средство, а не как цель сама по себе. А смысл всей философии Левинаса заключается в том, что социальная, культурная, нравственная жизнь не могут сводиться только к такому отношению. Поэтому разрыв с этим уровнем столь же неизбежен, как и сам этот уровень.

Понятие отделения не просто оформляет эти размышления. Оно придает им экзистенциально-метафизическую глубину, сопоставляя отделение с сотворением мира и человека. Прежде всего *отделение осуществляет Бог, творя человека*. Рассуждения Левинаса о Творении являются естественным продолжением его понимания трансцендентности Бога. Одновременно они представляют собой критику основной европейской философской традиции, которая не допускает отдельного. Для такой философии Абсолют должен был снять, преодолеть любое отделившееся от него сущее, подобно тому как это делает Абсолютная идея в гегелевской системе. Замечу попутно, что хотя Левинаса часто представляют как непримиримого критика всей западной философии, но в посвященном отделении параграфе «Тотальности и Бесконечного», где как раз речь заходит о самом неприемлемом для него понятии — понятии тотальности, — Левинас не мажет все одной краской, а, напротив, напоминает, что «греческая метафизика понимала Благо как отдельное от тотальной сущности <...>» [34, с. 130].

Описывая Творение как отделение, в котором Бог отпускает от Себя сотворенное, предоставляет человеку свободу вплоть до того, что человек полагает самого себя независимым от Бога, Левинас задает свое понимание Бога. Надо обратить внимание, что радикальная трактовка трансцендентности Бога конкретизируется здесь в описании отношения между Богом и человеком.

Прежде всего Бог признает свободу человека и считается с ней. Бог признает в человеке Другого. Но оборотной стороной этого является то, что груз ответственности человек должен нести сам. Его нельзя ни на кого переложить. И Бог не подставит Свое плечо и не пошлет Свою благодать, чтобы поддержать человека. На человека ложится огромная ответственность: «Человек выкупает творение» [34, с. 131]. Ниспослание благодати, с точки

зрения Левинаса, было бы нарушением отделения. Тяжелейшую, немилосердную задачу возлагает на человека отделение.

Далее, отделение не позволяет ни Бога смешивать с человеком, ни человека — с Богом: «Общество с Богом не есть ни примыкание к Богу, ни упразднение расстояния, отделяющего Бога от творения» [34, с. 131]. Гегелевская Абсолютная идея в конечном счете не допускала отделения. Она сначала «отпускала от себя» природу, общество, историю, но в конечном счете снимала их друговость, вбирая обратно все это в себя. Тем самым, в гегелевской философии субъект — в облике Абсолютного духа — отождествлялся с Богом как Абсолютной идеей.

Философия Левинаса ни в коем случае не допускает обожествления субъекта. Подобные попытки блокируются с помощью понятия отделения. Не будем забывать, что если субъект так или иначе отождествляет себя с божественным субъектом, то для него, как и для Абсолютной идеи Гегеля, не существует Другого как Другого. Так что понятие отделения имеет много функций и играет необходимую роль в концепции Левинаса.

Это опять-таки имеет свою оборотную сторону. Ж. Деррида обращает внимание на то, что Левинас называет Бога *Illéité* (от слова *il* — местоимения «он», с суффиксом абстрактного существительного), а не *Ipséité* (самость) [74, с. 74]. В самом деле, Левинас пишет: «То, что по ту сторону Бытия, — третье лицо, не определяющееся тождественностью Себе, самостью. <...> Местоимение *Он* выражает именно его невыразимую, то есть уже избежавшую любого раскрытия или сокрытия необратимость — в этом смысле абсолютно неотъемлемую, или абсолютную, трансценденцию в абсолютное, завершенное прошлое» [34, с. 318].

Illéité (в русском переводе оно передано как «Оность») — это выдуманный Левинасом неологизм, но Левинас не случайно решается на образование столь странного неологизма. Действительно, субъект классической философии понимался прежде всего как самость. Кроме того он так или иначе наделялся богоподобием — см. подробнее [55]. Назвать Бога самостью означало бы продолжить традицию истолкования Бога как Идеального Субъекта. Это возвращало бы нас, с одной стороны,

к субъекту, подобному Богу, а с другой — открывало простор для спекуляций по поводу сущности Бога, которая оказывается в той или иной мере постижимой, коль скоро Бог — субъект, и «я» — тоже субъект.

А Бог как Оность — это своего рода «черный ящик». Нет никакой возможности от понимания субъективности перейти к пониманию сущности Бога. Недаром Левинас видит в местоимении «Он» знак абсолютной трансценденции.

Когда Левинас называет Бога «Оность», это означает, что Бог не является ни Ты, ни даже Вы. Мне кажется, что к Оности невозможно воззвать, просить помощи или защиты. Но также бессмысленно проклинать Его за то, что Он не услышал мольбы и стенания. Думаю, что такой смысл сознательно заложен в левинасовском неологизме и что такое понимание является результатом его поиска следов божественного присутствия в бесчеловечном мире. Бог отделен, абсолютно трансцендентен, и дистанция непреодолима. Зато Бог дал человеку свободу, признал в нем Другого. Но плата за это признание — лежащая на человеке ответственность, теперь он должен искупить творение.

С другой стороны, отделение человека описывается Левинасом с помощью понятия психики. Психика, пишет Левинас, равнозначна отделению. Она существует так, словно обязана своим существованием только самой себе. Поэтому Левинас говорит о том, что душа — атеистка по природе. Он сопоставляет психику с декартовским *cogito* в тот миг, когда оно удостоверилось в собственном существовании, но еще не обнаружило в себе идею Бога. Зачастую в тексте Левинаса стоят рядом, как однозначные понятия, слова «отделение» и «атеизм»: «Отделение, атеизм — эти негативные понятия появляются как следствия вполне позитивных событий» [34, с. 164–165]. Думается, что смысл данного утверждения заключается в том, что человек должен почувствовать себя «отдельным». Это необходимое условие для того, чтобы он мог принять на себя ответственность. Для этого нужно, чтобы «я» было одиноким, чтобы ему изначально не на кого было перекладывать свою ответственность, не на кого уповать, кроме самого себя. И Левинас, глубоко религиозный мыслитель, смело говорит в данном случае об «ате-

изме», подразумевая, как я думаю, именно такую установку. К такой позиции его привела невозможность решить проблему теодицеи. Бесполезно ждать, что Бог вмешается и направит все к лучшему, потому что снова и снова история учит нас, что Бог не находит нужным вмешиваться, и события разворачиваются по худшему сценарию.

В то же время отделение важно тем, что оно, как это ни парадоксально, составляет необходимое предварительное условие для этики. В самом деле, поведение рабочей пчелы, которая кормит трутней, не является тем подлинным отношением к другому, которое стремится описать Левинас, хотя она и живет для других. Но ее поведение не будет примером самотрансцендирования и принятия другого за пределами своих возможностей просто потому, что рабочая пчела, как и трутни, является частью тотальности своего роя и, подобно любого другому органу суперорганизма — роя, выполняет определенную функцию. Рабочая пчела не отделена от всего организма роя, у нее нет свободы выбора, и потому ее поведение не имеет этической значимости. В этом смысле отделение составляет условие возможности этики. Для телесного, воплощенного «я» формой его автономии оказывается эгоизм его самоутверждения в бытии, любви к жизни.

И далее, для того чтобы состоялась встреча с Другим лицом-к-лицу, нужно, чтобы и само «я» имело лицо, было самостью, а не пустотой, ждущей Другого, чтобы полностью в нем раствориться. Растворение в Другом не есть встреча лицом-к-лицу. Тут уместно вспомнить героиню рассказа Чехова «Душечка». Она очень мила и симпатична, но она не в состоянии принять на себя ответственность за Другого, поскольку просто растворяется в любом Другом, который попадается на ее жизненном пути. Поэтому эгоизм остается условием этического самопреодоления. Перед нами парадокс, но далеко не единственный в учении Левинаса, который является не скучным моралистом, а мыслителем, бесстрашно смотрящим в лицо парадоксам, которые затрагивают глубины человеческой экзистенции.

Поль Рикёр в своей книге [50] критикует левинасовское понятие отделения, считая его чрезмерным, более того, ги-

перболичным. «Под гиперболой — это необходимо энергично подчеркнуть — следует понимать не фигуру стиля, литературный троп, а систематическую практику *избыточности* в философской аргументации. На этих основаниях гипербола предстает в качестве стратегии, подходящей для производства эффекта разрыва, сопряженного с идеей экстерииорности в смысле абсолютной, отпущенной инаковости» [50, с. 392]. Рикёр тут прав, и с такой характеристикой левинасовских текстов невозможно спорить. Да, утверждения Левинаса «избыточны», воспринимаются подчас как сплошное преувеличение, они очень суггестивны. Мне иногда хочется перевести их в другой регистр, умерить, и, кажется, такое же желание есть и у Рикёра. Однако я чувствую необходимость умерить в этом отношении *свои* реакции, чтобы понять, с чем связана такая чрезмерность.

Рикёр видит чрезмерность прежде всего в понятии отделения: «...я упорно замыкается, закрывается на ключ, отделяется. Эта тема *отделения*, как бы она ни подпитывалась феноменологией, — хочется сказать, феноменологией эгоизма, — уже отмечена печатью гиперболы: гиперболы, которая выражается в язвительности декларации вроде следующей: “в отделенности мое “я” не ведает Другого”» [50, с. 392]. Гиперболичность левинасовского понятия отделения Рикёр видит, следовательно, в том, что «я» тут доходит до изоляции. Его собственная концепция призвана показать без всякой гипоперболичности, как формируется идентичность в диалоге с другими. Рикёр считает, — и опять-таки, с ним нельзя не согласиться, — что «именно гипербола отделения — со стороны Тожественного — <...> ведет в тупик гиперболы экстерииорности со стороны другого» [50, с. 394]. Он имеет в виду, что чрезмерность описания отделения — как замкнутости, «глухоты» к другому, эгоизма, — заставляет Левинаса компенсировать ее чрезмерностью описания Другого: бесконечный, абсолютно внешний, дистанция непреодолима, он мой наставник, он возвещает нравственную заповедь и т.д. Лик Другого, как точно формулирует Рикёр, окликает меня, будто с Синая [50, с. 393].

Рикёр прав во многом из того, что он говорит о Левинасе. Действительно, гиперболизм отличает стиль Левинаса. Дей-

ствительно, всяческое подчеркивание «отделения» приводит к тому, что опыт Другого как другого становится травмой, буквально разрывающей гипостазирующее себя и наслаждающееся собственным существованием «я». Насколько оправдано в таком случае столь сильно акцентировать отделение? Ведь никто не будет спорить, что становление «я» происходит в общении с другими. Об этом твердила философия диалога, начиная с Розенштока-Хюсси и Розенцвейга. Рикёр надеется, что если начинать с того, что субъект имеет уже знание о Другом (гносеологический аспект), то тогда можно выстроить спокойный, непрерывный, без гипербола и надрыва, переход к этическому отношению к Другому. Как хорошо было бы разделять эту надежду Рикёра! «Не следует ли, чтобы голос Другого, говорящего мне: “Не убий”, сделался моим?», — вопрошает Рикёр. То есть Рикёр полагает, что концепцию субъективности надо строить так, чтобы эта заповедь уже содержалась в самой субъективности, наподобие того, как, согласно Канту, в самом субъекте содержится категорический императив. Рикёр полагает, что «Я» следует наделить способностью к приятию, проистекающей из рефлексивной структуры, которая лучше определяется способностью воспринимать предзаданные объективации, нежели изначальным отделением» [50, с. 394]. Как было бы хорошо, если бы действительно можно было поместить в саму структуру субъекта в качестве конститутивного момента общезначимые моральные нормы! Но если бы это было так, тогда зло было бы случайным, преходящим результатом ошибки и незнания. Увы, мы слишком хорошо видим, как легко распространяются в обществе агрессия, ксенофобия, ненависть к инакомыслию, зависть, как охотно и легко время от времени люди готовы признать, что к заповеди «не убий» не стоит относиться слишком серьезно. Такие вещи не позволяют надеяться, что в структуру субъекта уже входят компоненты, обеспечивающие этическое принятие другого. Поэтому подход Левинаса, который заставляет говорить о травме, наносимой субъекту открытием Другого, мне кажется более реалистичным. Реалистичным, несмотря на гиперболизм. А может быть даже благодаря этому гиперболизму, потому что навряд ли можно преувеличить травматич-

ность человеческого существования или силу напряжения, порождаемого конфликтами между повседневностью и этическим долженствованием.

Поэтому Левинас подчеркивает отделение, в котором утверждающее свою самотождественность «я» (пока еще) не знает Другого. Это означает, что в структуру субъективности не встроен механизм, обеспечивающий принятие Другого. Встроена только *возможность* для этого.

Рикёр недоумевает, зачем Левинас *сначала* утрирует отделение, а *потом* компенсирует первую чрезмерность экзальгированностью описания отношения с другим. Но дело в том, что эти *сначала* и *потом* существуют в порядке изложения. В структуре субъективности эти уровни присутствуют *сразу* (о чем мы будем говорить далее), хотя в судьбе отдельного человека они могут формироваться и последовательно. *Сначала* и *потом* образуют логический, а не временной порядок. Метафизический порядок иной: уровень субъективности, принимающей Другого, является изначальным и самым фундаментальным. Он наличествует *сразу*. Последовательное и гиперболическое изложение способствует показу внутренней динамики и неизбывной парадоксальности человеческого существования.

Помимо всего прочего Рикёр и Левинас ставят перед собой разные задачи. Левинас строит свою концепцию субъективности, чтобы противопоставить ее гегелевской (а также, возможно, некоторым вариантам диалектико-материалистической, популярным среди левых интеллектуалов) системе «тотальности». Левинас борется с сильнейшими соблазнами: растворения субъективности в Боге или в тотальности социума, рода, идеологии. А тяга к растворению в тотальности — сильнейшая болезнь XX в. (продолжающаяся и в начале XXI в.), описанная, например, в антиутопии «Мы» Замятина или романе «Приглашение на казнь» Набокова.

Левинасовская концепция субъективности, далее, вырастает в результате его поисков следов Бога в мире. Я бы могла сказать, что эта концепция воплощает то решение проблемы теодицеи, которое находит для себя Левинас. Это решение связано с тем, что в мире обнаруживается нравственный закон. И тут

перед Левинасом вырастает проблема, аналогичная той, с которой сталкивается Кант в своей этике.

Ведь у обоих этих мыслителей этика становится обоснованием и главным содержанием религии. В связи с этим Канту приходится отделить моральное поведение от легального, которое с внешней точки зрения не отличается от морального, но продиктовано мотивами себялюбия. Отсюда — гиперболичность и чрезмерность кантовского описания категорического императива и долга.

А Левинас возлагает на личность такую тяжесть этической ответственности, что она должна иметь очень крепкий костяк, чтобы ее выдержать. Этот костяк обеспечивают ей отделение и эгоизм. Неудивительно, что их описание так избыточно!

5.3. Трансценденция и Лицо Другого

Путь, который мы к настоящему моменту проделали вместе с Левинасом, привел нас к пониманию того, что в сердцевине наслаждающегося жизнью, отдельного (отделенного) «я» обитают несамодостаточность и несамотождественность. Субъект открыт для иного, постоянно вбирает его в себя, его мнимая самотождественность — это «иное в тождественном». Субъекта непрерывно старит время, и уже поэтому наивно говорить о его самотождественности (субъект классической философии был вневременным). Он смертен, и продлить себя может только в своем ребенке, что означает сохранение себя в другом. Эти неизбежности, со своей стороны, с еще большей силой напоминают о том, что субъект — это «иное в тождественном».

Проделав вместе с Левинасом этот путь, мы подошли к моменту — который, собственно, является не моментом, а выходом к новому уровню конституирования субъективности, — когда субъект встречается Другого. Мы в порядке изложения приходим к этому только теперь. Но это не значит, что структуры субъективности, при посредстве которых становится возможной эта встреча, являются вторичными и составляют простую надстройку над базисным уровнем (наслаждающегося жизнью эгоистического существования). Только эта встреча и выявит

подлинную структуру субъективности, покажет, что является ее фундаментальным уровнем и поставит на надлежащее место структуры, о которых мы говорили до сих пор.

Вся оригинальность и сила учения Левинаса заключается в том, что отношение к Другому описывается как трансценденция. (Похожие слова можно встретить и в Пятом из «Картезианских размышлений» Эдмунда Гуссерля, где Гуссерль ищет «путь от имманентности *ego* к трансцендентности “другого”» [14, с. 183]. Но поиски Гуссерля имеют совсем иное направление, нежели движение мысли Левинаса. Гуссерль принципиально остается в рамках «трансцендентально редуцированного *ego*» и задачу свою видит в выяснении того, «как, в каких интенциональностях, в каких синтезах, в каких мотивациях смысл “*другое ego*” формируется во мне и в согласованном опыте познания “другого” подтверждается как сущий и даже, особым образом, как сущий сам по себе» [14, с. 184].).

Вообще, трансценденция — это выход за собственные пределы, самопреодоление, посредством которого субъективность открывает себе доступ к тому, что не есть ее «я». Трансценденция делает «я» более чем «я». Левинас следует той философской традиции, которая видит в трансценденции подлинную задачу субъекта.

Однако философская традиция связывала трансценденцию прежде всего с возможностью *в познании* выйти к реальности — бытию самому по себе — и тем самым преодолеть собственную субъективность субъекта. Но для Левинаса, как уже говорилось (гл. 4), познание остается разновидностью «поедания». (В гл. 7 я еще вернусь к этой теме, чтобы объяснить, почему такая позиция Левинаса представляется более убедительной, чем надежда связать с познанием возможность выхода к реальности самой по себе.)

Подчас с идеей трансценденции связано гораздо более амбициозное представление, согласно которому она понимается как некое воспарение к Богу, постижение Бога, совпадение с Богом. Но Левинас, как мы уже знаем, противопоставляет подобным устремлениям утверждение о радикальной трансцендентности Бога. В этом пункте его позиция достаточно

близка тому, что высказывал еще Иммануил Кант: сфера человеческого познания ограничена, поэтому познание Бога для нас недостижимо. Кант скептически относился к возможности доказать бытие Бога или рассуждать о Боге исходя из гармонии, красоты и благообразия мира. В самом деле, в мире достаточно безобразного и ужасного, какие рассуждения о Боге должны были бы следовать отсюда? Поэтому для Канта единственной формой отношения к Богу должно стать исполнение нравственного закона.

Однако эта аналогия между убеждениями Канта и Левинаса еще не объясняет, для чего Левинас так страстно подчеркивает радикальную друговость Другого, почему его язык, когда речь заходит о Другом, становится столь гиперболическим и избыточным? Вот и П. Рикёр, как мы видели выше, удивляется, почему Левинас не пошел по пути наиболее естественному, по которому шел Гуссерль, представлявший конституирование Другого как «такого же как я сам». Левинас же утверждает, просто кричит о том, что Другой — абсолютно иной, несводимый ни к какому моему представлению, никак не тематизируемый. Такая позиция выглядит странно. Один отечественный философ-феноменолог как-то сформулировал свое удивление этим утверждением следующим образом: «Абсолютно отличный от меня, абсолютно Другой — это ведь чудовище какое-то. Его невозможно понять». С таким соображением трудно не согласиться. Но Левинас не утверждает ничего подобного. То, что Другой и я подобны, что Другой так же, как и я, наделен телом, имеет подобные мои потребности, радуется и страдает, как и я, предполагается как само собой разумеющееся. Без этого допущения не работают важнейшие понятия, используемые Левинасом, такие как близость, подстановка, даже сама идея ответственности. Поэтому Левинас и не проговаривает такую очевидную вещь явно, а сосредотачивается на ином. Он находит во всей европейской философской традиции, в культуре и в истории свидетельства того, что из этого очевидного подобия делаются неправильные выводы. Мы уже говорили, что трансценденция — это обращение одного человека к другому человеку, принятие и признание Другого, как говорит Леви-

нас, за пределами всех моих возможностей. *Все дело именно в этом, в пределах моей возможности принятия Другого.*

Вернемся еще раз к наслаждающемуся жизнью, любящему жизнь «я». Яркой иллюстрацией такого переживания жизни может служить образ Николая Ростова из «Войны и мира» Л. Н. Толстого. Как страстно, всем телом и всею душой переживает Николай те радости, которые дарит жизнь! Вспомним, например, эпизоды охоты, за которой последовал вечер у дядюшки с замечательным ужином, музыкой и танцем Наташи, или эпизод с ряжеными в усадьбе Ростовых на Святки, с поездкой ряженных Николая, Наташи, Сони на лошадях к соседям и их возвращением. Разве в мгновения яркого наслаждения жизнью для Николая Ростова не существует других? Конечно, они существуют! Например, в эти особые минуты его существования рядом с ним его сестра Наташа, и ее присутствие очень важно для него. Важно тем, что Наташа понимает, разделяет и обогащает ту радость и остроту существования, которую испытывает Николай. А вот тех, кто не способен понимать и разделять его упоение, кто отвлек бы и помешал жить этой радостью, для него действительно нет. В эти замечательные страстные моменты его бытия он вовсе не готов к встрече с *такими* Другими, их для него не существует.

Подобная встреча с теми, кто не разделяет и не добавляет красок в *твои* переживания, а вторгается со *своей* жизнью, *своими* переживаниями и страданиями, неизбежно оказывается *травмой* для наслаждающейся жизнью самости, подобно тому как для князя Нехлюдова стала травмой встреча в суде с Катюшей Масловой. Таким образом, разговор о встрече Другого и принятии Другого может иметь разный смысл в зависимости от того, насколько другим этот Другой является.

А теперь посмотрим на то, какого рода встречу с Другим подразумевает гуссерлевское конституирование Другого. Гуссерль описывает конституирование, которое делает Другого близким мне и понятным: «в соответствии со своим конститутивным смыслом “*другой*” указывает на меня самого; “*другой*” есть мое собственное отражение и в то же время не является таковым, это — мой собственный аналог, и, опять-таки, аналог не в обыч-

ном смысле слова» [14, с. 120]. Другой, как его понимает Гуссерль, это «alter ego», то есть другое «я».

Но что если окажется, что у Другого не такая, как у меня, а иная вера? Предпосылка, что Другой — это мой аналог, может оказаться существенным препятствием для признания за Другим права быть не таким, как «я». Это серьезное испытание для «я», и имеющаяся философская традиция, включая и Гуссерля, ничего не делает, чтобы подготовить «я» к подобному вызову.

Трансцендентальный субъект, по Гуссерлю, конституирует Другого и после этого конституирует мир как общий для себя и этого Другого. Теперь уже не одно трансцендентальное «я» смотрит на мир, но вместе с ним, в том же направлении и *так же* смотрит и Другой.

Подобная трактовка интерсубъективности просто не предусматривает того, что Другой может повернуть голову и, вместо того чтобы вместе со мной смотреть на общий для нас интерсубъективный мир, посмотреть мне в глаза. И в его взгляде я могу вдруг прочитать, что он не считает себя конституированным мною, а, наоборот, полагает, что это *он* конституировал *меня*!

Своим взглядом Другой ставит меня под вопрос. Я начинаю чувствовать себя неуютно под его взглядом. Причем никакой возможности урегулировать этот конфликт не просматривается. Насколько я не сомневаюсь, что это я являюсь активным деятелем конституирования, настолько же и Другой может быть уверен в том же.

В рассуждениях как Декарта, так и Гуссерля «я» философа непринужденно выступает от имени трансцендентального субъекта, видит себя единственным источником активности и носителем свободы, и ничто не может сбить его с этой позиции. Но Другой проделывает именно это: он ставит под вопрос мою свободу. Не правда ли, это подлинная травма для субъекта?

Пример гуссерлевского рассуждения показал нам, что конституирование Другого как *аналога* меня самого парадоксальным образом предполагает коренное *различие* метафизического статуса «я» и Другого как конституирующего и конституированного. Левинас стремится преодолеть этот па-

радокс, парадоксальным же образом настаивая на абсолютном отличии Другого. «Инаковость другого — его свобода! — говорит Левинас. — Только свободные существа могут быть чужими по отношению друг к другу. Их общая свобода есть как раз то, что их разделяет» [34, с. 106–107]. Гиперболизм левинасовского стиля является в какой-то мере вынужденным: он прилагает все усилия, чтобы Другой перестал пониматься в перспективе его конституированности мною. Для этого он так отчаянно пытается выразить, до какой степени Другой является действительно другим. Левинас должен найти слова, чтобы описать такое отношение, в котором Другой оставался бы подлинно другим, которое не редуцировало бы друговость Другого. Оказывается, для того чтобы признать за Другим те свойства, которые в философской традиции отличали именно «я» — свободу, обладание истиной, конституирование других, — надо начать с того, чтобы признать его радикальное отличие от меня. Это будет означать признание того, что Другой

- обладает свободой, он непредсказуем и не направляем мною;
- может обладать истиной, а я могу заблуждаться;
- обладает не менее фундаментальным онтологическим статусом, нежели я;
- не может рассматриваться как феномен и не является объектом познания.

В самом деле, познание, как уже не раз говорилось на страницах этой книги, представляет собой *преодоление* инаковости познаваемого. Или, другими словами, познание направлено на преодоление *расстояния*, отделяющего познающего от познаваемого им объекта. Поэтому признание Другого «во всей его друговости» должно описываться иначе. Левинас утверждает, что Другой является радикально иным, нежели я, что он чужой, чуждый. Это означает, что Другой опрокидывает мои конституирования и синтезы, что он несводим к моим представлениям о нем.

Говоря о Другом, Левинас пытается описать некий опыт, но проблема в том, что опыт этот оказывается невыразимым на языке феноменологии. Скорее, это опыт того, насколько в данном случае ограничен мой опыт, равно как и мои возможности его описания.

Своими усилиями по описанию этого особого опыта Левинас во многом определил судьбу и характер французской феноменологии последних десятилетий, которую даже называют постфеноменологией. А.В. Ямпольская характеризует ее таким образом: «От анализа интенциональных структур французская феноменология перешла к анализу особых, “глубоких” <...> феноменов, чья реальность превосходит реальность сознания: действительно, лик, след, плоть, жизнь, событие сложно назвать “феноменами” в гуссерлевском смысле этого слова. Они, разумеется, во многом подобны “феноменам” экзистенциальной аналитики *Dasein*: это некие структуры, которым субъект «всегда уже» принадлежит (или, точнее, к которым субъект обнаруживает себя уже принадлежащим). В то же время “глубокие” феномены французской феноменологии отличаются и от хайдеггеровских экзистенциалов: <...> связанный с ними смысловой слой относится не столько к миру и к жизни в мире, сколько к тому, что данность мира превосходит, а именно к этике, к религии или эстетическому восприятию, которое описывается в терминах, родственных описанию мистического опыта» [48, с. 5].

Левинас одним из первых дал пример описания особого феномена, превосходящего мое сознание. Для того чтобы описать подобный опыт, Левинас использует понятие — которое, опять-таки, является скорее метафорой, — «Бесконечное». Человек имеет идею бесконечности, хотя в его сознании не может присутствовать сама бесконечность. Поэтому понятие «Бесконечное» служит для обозначения того, что превосходит свое понятие: «Расстояние, разделяющее *ideatum* и идею, является здесь содержанием самого *ideatum*» [34, с. 87]. «Картезианское понятие Бесконечности обозначает отношение к бытию, которое сохраняет свой абсолютно экстериорный характер по отношению к тому, кто его мыслит» [34, с. 87]. Данное понятие наилучшим образом подходит для выражения того, что Левинас вкладывает в свою идею Другого как подлинно другого, неприсваиваемого, нередуцируемого, свободного: «бесконечность — это абсолютно другое» [34, с. 87]. Но также данное понятие показывает, сколь сильным оказывается левинасовское истолкование Другого, ибо оно вполне может быть отнесено и к Богу, равно как и идея

непреодолимой дистанции, отделяющей «я» от Бесконечного. Такое возвышение идеи Другого составляет сердцевину учения Левинаса.

Но как же конечная субъективность может иметь идею Бесконечного? В работе «Тотальность и Бесконечное» Левинас наделяет субъективность особым «метафизическим желанием». Его особенность заключается в том, что оно не связано ни с какой нуждой и не является желанием чего-то определенного. В отличие от потребности, оно не ищет и не может иметь удовлетворения. Такое желание, объясняет Левинас, может быть направлено только на Другого. Оно ненасыσιμο, потому что в самом отношении к Другому присутствует непреодолимое расстояние. Ненасытими сострадание, доброта. Они принадлежат не порядку бытия, а порядку Блага, которое есть сверхбытие. Потому-то Желание является метафизическим, а не онтологическим. Оно как бы питается собственной неудовлетворенностью. Левинас цитирует Достоевского: Сонечка Мармеладова, глядя на Раскольникова, испытывала «ненасытимое сострадание».

Попадая в текст Левинаса, метафора «ненасытимого сострадания» переключается с его любимыми метафорами пищи и голода. Вспомним, что отношение к миру наслаждающегося эгоистического субъекта описывается как «поедание». Поедание удовлетворяет голод и доставляет удовольствие. Теперь же Левинас начинает говорить о совсем другом виде голода, который возникает в полноте удовлетворенности, у человека, которому всего хватает. Этот голод не может быть насыщен ничем «здешним», потому что желаемое таково, что если его превратить в «пищу», то оно потеряет свой характер, перестанет быть объектом Желания. Метафизическое Желание «не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим утоления голодом, а потому, что оно вообще не взывает к насыщению»; и даже «платоновская любовь не совпадает с тем, что мы называли Желанием. Целью первого побуждения Желания является не бессмертие, а Другой» [34, с. 98].

Опасаясь, как бы это отношение не оказалось приравнено к «поеданию», то есть к ассимиляции того или иного рода, Левинас даже говорит, что это такое отношение, которое, соб-

ственно, не является отношением, ибо в нем дистанция, отделяющая Другого от меня, непреодолима. То есть Другой все равно остается другим, я не могу ни присвоить его, ни уподобить себе. В этом смысле непреодолимость дистанции входит в самую идею Другого.

И в то же время отношение к Другому характеризуется противоположным понятием-метафорой «близости». Контакт с Другим Левинас часто описывает в терминах тактильного восприятия. Он говорит о коже, близости, ласке. Субъективность описывается им как суцая, так сказать, с содранной кожей и постоянно ощущающая близость Другого. Близость, о которой говорит Левинас, не является пространственным отношением. Она конституирует субъективность тем, что *открывает* ее страданиям и нуждам Другого. Другой настолько близок, что субъективность не может не чувствовать, насколько мучителен голод голодного, как нестерпимо больно пытаемому, сколь ужасна, помимо физических страданий, гибель невинных людей, уничтожаемых при полном равнодушии остального мира. Субъективность открыта всем мукам и пыткам мира, она ощущает их собственной кожей, она не может избавиться от этой чужой муки, переживая ее так, как мучилась бы своей собственной. Таков, как нам кажется, смысл постоянно повторяемого Левинасом утверждения о «подстановке» (substitution): субъективность не может (даже при всем желании!) оставаться равнодушной к чужой боли, потому что — как бы подставляя себя на место другого — понимает, что чувствует другой, когда страдает, и даже, более того, может реально встать на место другого, погибнуть вместо другого и за другого.

До сих пор мы ни слова не сказали о столь важном для Левинаса понятии *лица*. Это понятие играет столь большую роль, что некоторые переводчики даже передают слово *visage* как *лик*. К этому особенно склоняет используемое Левинасом выражение «эпифания лица».

Слово *лицо* фактически является синонимом слова «Другой». Другой представлен, обращен ко мне именно своим лицом. Но важная смысловая разница тут заключена в том, что именно *лицо* имеет *выражение*. Ведь лицо — это не пластическая форма — гла-

за, нос, рот, — лицо и есть выражение. Лицо говорит мне. Лицо обращается ко мне. С лица смотрят на меня глаза Другого.

В то же время важно понимать, что *лицо не является знаком*. В самом деле, если бы мы стали смотреть на него как на знак, выражающий какое-то глубокое (трансцендентное) содержание, то тем самым абсолютность Другого была бы утрачена. Знак выражает то содержание, которое стоит за ним, и соотношение между знаком и обозначаемым конвенционально, так что одно и то же содержание может быть передано разными знаками. Но про лицо нельзя сказать ничего подобного, потому что оно *выражает самое себя*.

В гл. 1 речь шла о понятиях сказанного и говорения. Мы остановились тогда на понятии говорения, коррелятивного сказанному. Это само действие разговора, в котором осуществляется обмен репликами между собеседниками. Но далее Левинас говорит об «изначальном говорении», которое составляет конечное основание языка. Лицо выражает себя изначально, независимо от чего-либо, человеком сказанного. Выражает себя личико младенца, лицо старика, лицо молодого человека. Выражая себя, выражает абсолютность, уникальность и ценность человеческой жизни. «Язык как средство обмена идеями о мире со всей присущей языку подоплекой, с превратностями искренности и лжи, предполагает своеобразие лица, без которого он не мог бы сложиться <...>. Выражение заключается не в том, чтобы *поставлять* нам внутреннее содержание Другого. Выражающий себя Другой не *представляет* себя непосредственно, и, стало быть, сохраняет возможность лгать. Однако ложь и истина уже предполагают абсолютную подлинность лица как привилегированное представление бытия, избегающее альтернативы истинного и не-истинного <...> То, что мы называем лицом, как раз и есть это исключительное представление себя самим собой, не имеющее ничего общего с представлением просто данных нам реальных вещей <...>» [34, с. 206].

Изначальное говорение — это не речевое действие, а то, что ему предшествует и что, по убеждению Левинаса, только и делает его возможным: это само человеческое существо, которое «значимо», но не потому, что является знаком чего бы то ни

было отличного от него, будь то социальное или божественное. «Присутствие лица есть не что иное как возможность слышать и понимать друг друга» [35, с. 327].

Значимость лица заключается в том, что оно выражает *себя*, а вовсе не является знаком некоего более высокого содержания. Оно выражает уязвимость, незащищенность, открытость страданиям, но также и свою свободу и непредсказуемость для меня. «Видеть лицо — значит слышать: “Не убий!”». А слышать “Не убий” — значит слышать: “Социальная справедливость”. Все то, что я могу слышать о Боге и от Бога, который невидим, должно дойти до меня в одном и том же, едином глазе» [35, с. 327].

Еще раз подчеркну, что лицо не является *знаком* божественной заповеди. Выражая эту заповедь, лицо тем самым выражает *собственную* значимость и абсолютность. Именно способность лица быть выражением и императивом лежит в основании человеческого языка, а тем самым — разума, культуры, социальности. Способность читать эту беззвучную мольбу открывает путь к трансценденции, к Бесконечному.

Так откуда же исходит заповедь? От лица Другого или от Бога? Левинас хочет избежать этого «или — или». Он ищет слов для выражения совсем особого отношения и находит для него слово «след». «След — не такой же знак, как другие. Но он тоже играет роль знака. Его можно принять за знак. <...> Но по отношению к другим знакам след, принятый таким образом за знак, исключителен еще и в следующем отношении: он значим вне всякого намерения означать и вне любого направленного на него проекта» [34, с. 319]. Лицо — это след, оставленный Богом. Никакая память не могла бы пройти по этому следу. Бог прошел — в некоем незапамятном абсолютно прошедшем прошлом. Но Он оставил след. Этот след безусловен и абсолютен. Он всегда пребывает с нами.

5.4. Пассивность, аффицирование и структура субъективности

Итак, Левинас обнаруживает форму присутствия Бога в нашем мире. Что бы ни творилось в обществе, какими бы трагедиями, абсурдом и безысходностью ни наполнялась история,

но с нами остается *след* прохождения Бога в мире — Его *заповедь* (вспомним еще раз Канта: единственным основанием для утверждений о Боге оказывается то, что человек способен задать себе категорический моральный императив). Это означает, что убийство, например уничтожение определенных лиц или социальных слоев ради достижения некоторых политических целей, не может получить оправдание, не может стать допустимой формой жизни. Что бы ни происходило, никакие политтехнологии и идеологии не отменят заповедь, выражающую себя в человеческом лице. Геноцид или истребление людей с иными политическими убеждениями не могут стать *нормой*, — как бы ни пытались оправдать подобные практики. Вот о чем, как мне представляется, говорит нам Левинас.

Его теодицея глубоко парадоксальна, потому что она отталкивается как раз от нарастания жестокости и абсурда в современной истории, пытаясь разглядеть след Бога даже тут и именно тут. Теодицея Левинаса воплощается, с одной стороны, в его идее Другого, а с другой стороны, в его концепции субъективности. Понятно, что оба момента неразрывно связаны: лицо Другого не обладало бы выражением, если бы не было того, кто в состоянии прочесть это выражение и услышать запечатленную в нем заповедь. Ведь Другой может быть другим только для кого-то. В ночи *il y a* вообще нет Других, есть лишь неразличимая масса. В полном смысле, ночь *il y a* преодолевается тогда, когда один человек оказывается способен принять другого как Другого (эта ночь начинает рассеиваться, когда человек полагает себя, получая радость от жизни).

В таком случае главный вопрос состоит в том, происходит ли на самом деле это событие признания Другого в другом, или живем мы в ночи *il y a*, только не осознаем этого, потому что привыкли? Перед лицом подобного вопроса Левинас старается укоренить отношение к Другому — отношение лицом-к-лицу — в структуре субъективности. Мысль Левинаса бьется над описанием такой структуры субъективности, которая бы одновременно

— гарантировала способность ответить на обращение Другого — ответственность, — и тем самым могла бы исполнить роль следа присутствия Бога в мире в «незапамятном прошлом»;

- показывала, до какой степени это является трудным, даже мучительным для субъективности, и тем самым способствовала бы объяснению того, почему так нечасто в реальности мы видим поведение, соответствующее учению Левинаса о принятии Другого.

Не случайно достаточно оптимистичный тон работы «Тотальность и Бесконечное» (1961 г.) [34] сменяется тревожным и даже трагичным в работе «Иначе, чем быть, или Превыше бытийствования» [88]. В ней Левинас говорит уже не о «Метафизическом Желании», открывающемся у субъекта поверх его разнообразных мирских потребностей, а описывает структуру субъективности, чьей ключевой характеристикой оказывается «пассивность». Субъективность есть сама пассивность, которая пассивнее пассивности любого претерпевания, более того, предшествует различению активности и пассивности. Пассивность изначальна и даже пред-начальна. В некоторых местах названной работы Левинас тесно связывает, чуть ли не приравнивает пассивность и изначальное говорение — например [88, с. 85]. Думаю, что это надо интерпретировать не только в том смысле, что субъективность имеет лицо и выражает себя, но *в первую очередь* в том смысле, что субъективность наделена способностью *понимать* выражение лица и читать предъявляемую им заповедь. Впрочем, сказать «субъективность наделена такой способностью» значит еще не сказать ничего. Сам смысл пассивности заключается в том, что субъективность не может не понимать выражение лица, не может уйти от диктуемого им императива, уйти от ответственности и связанных с ней вины и стыда. Чтобы подчеркнуть это фундаментальное обстоятельство, Левинас использует выражение *malgré soi* (против своей воли). Вина и неоплатный долг *не выбираются сознательно*. Они предшествуют сознанию и всякой возможности выбора. Субъективность преследуема чужой болью, она является виновной (за то, что допустила ее), опоздавшей (потому что опоздала помочь), пребывает в неоплатном долгу не потому, что она выбрала такой путь, не в силу ее высоких нравственных стандартов или альтруизма. Речь идет о *метафизической структуре* субъективности, которая не дана в актах интроспекции. В этом отно-

шении, думается, она подобна кантовской трансцендентальной структуре апперцепции, которая не была дана в опыте, но составляла условие возможного опыта и единства эмпирического субъекта. Представляется, что мы находим в субъективности, как ее понимает Левинас, трансцендентальную, не данную в опыте, но составляющую условие возможности человеческого опыта структуру. К такой интерпретации подталкивают его разъяснения насчет пассивности. Связывая субъективность с изначальной пассивностью, Левинас бросает вызов классическим представлениям о субъекте как активном начале. Но это не значит, что субъективность есть простой *объект активности* Другого, преследующего, требующего внимания, помогающего помощи. Речь идет не об этом, а как раз об изначальной структуре, *заложенной в самой субъективности*.

Левинас говорит об изначальной, предшествующей всему остальному человеческому в человеке, структуре субъективности, которая открыта близости Другого и заставляет чувствовать его боль. Если для Сартра человек — это такое существо, у которого существование предшествует сущности, а сущность он свободно выбирает для себя сам, то согласно Левинасу человека делает человеком то, что существованию и любому выбору предшествует близость Другого, открытость Другому, стыд за свою свободу перед лицом Другого. Субъективность открыта, выставлена (*ex-posée*) перед Другим, взгляд которого постоянно ставит ее под вопрос, вызывая острое чувство преступности собственной свободы. Субъективность буквально преследуема, то есть никак не может спрятаться, избавиться от переживания чужой боли, от стыда и вины за эту чужую боль и за то, что больно сейчас другому, а не мне. Стыда за собственную свободу. Она ничем не может защититься от мук и страданий, для нее не осталось никакого покоя и никакого «у себя». Субъективность «выставлена Другому как кожа, открытая тому, что ее ранит, как щека, подставленная тому, кто ударяет <...> (она) открывает себя, отбросив все попытки защиты, выйдя из убежища, подставляя себя удару — оскорблению и ране» [88, с. 83]. Субъективность — должница по отношению к Другому, и этот долг безмерен, его невозможно ни ограничить, ни уплатить сполна.

Она терзаема бессонницей и тревогой. Она лишается почвы под ногами. Осознает, что у нее нет никаких особых прав на место под солнцем перед лицом своего бесконечного долга.

След, оставленный Богом в мире, — это обнаженная ранимая субъективность, это сама возможность того, что одному человеку может быть плохо от боли, испытываемой другим человеком.

Левинасовское понятие пассивности заставляет вспомнить его талмудическую лекцию «Искушение искушения», о которой шла речь в конце параграфа 4.4. Там, в частности, говорилось об Израиле, который сначала слышит и исполняет заповедь, а различные формы интеллектуальной активности по этому поводу, такие как осмысление, обсуждение, обоснование, идут после. Напомню, что, как часто повторяет Левинас, под «Израилем» можно понимать не только определенную этническую общность, но любую человеческую общность, члены которой пришли к осознанию морального закона. («Мой способ прочтения талмудического теста (способ, который я не выдумал, но усвоил от почтенного учителя) состоит в том, чтобы никогда не придавать слову “Израиль” узкоэтнического смысла» [35, с. 393]).

С моральным законом связан парадокс человеческой автономии и свободы: «мы все согласны в том, что автономия человека базируется на высшей гетерономии <...>» [35, с. 329]. (Эти слова были произнесены Левинасом, когда он делал доклад в христианской аудитории.)

В понятии «пассивность» и отражена эта гетерономия, которая введена Левинасом в саму структуру субъективности.

В то же время тема пассивности присутствует у многих французских философов — современников Левинаса, критически переосмысливающих гуссерлевскую феноменологию. Другой стороной этого понятия является понятие аффективности. Как отмечает Ямпольская, после Хайдеггера «отрицательное понятие пассивности замещается позитивно определенным понятием аффективности, которая предшествует любым действиям агента и участвует в их конституировании» [69, с. 89–90]. В связи с темой аффективности был поднят вопрос о разных спосо-

бах осмысления ключевой структуры субъективности. В наши отечественные дискуссии он попал как вопрос об «автоаффекации» или «гетероаффекации» субъекта. Неблагозвучным словом «гетероаффекация» называлась позиция Левинаса, выраженная в его понятии пассивности, тогда как не менее неблагозвучное слово «автоаффекация» применялось для описания позиции Мишеля Анри. Анри пишет, что «мысль испытывает саму себя так, что это испытывание самой себя и есть самоявление явления» [1, с. 53]. Жизнь, таким образом, неотделима от переживания самой себя. Такое переживание, такое «чистое испытывание себя самого» Анри называет «трансцендентальной аффективностью», и «только посредством этой трансцендентальной аффективности возможны страх, страдание или радость, — то, что испытывается лишь само по себе, не отсылая ни к чему другому. Эта самоотнесенность и есть его аффективность. Таковы все формы жизни, открывающиеся самим себе в имманентности чистой аффективности и посредством нее» [1, с. 53]. Для Анри, таким образом, основу жизни, сознания, и, соответственно, субъективности составляет то, что жизнь спонтанна и имманентна, она аффицирует себя сама. Левинас не говорит о «жизни», но он, как и Анри, говорит о том, что делает субъективность субъективностью, или, другими словами, о том, что делает человека в подлинном смысле слова человеком. А для Левинаса это, напротив, разрыв имманентности встречей с Бесконечным и открытость для аффицирования Другим. Противоположность позиций Левинаса и Анри здесь очевидна — см. также [97]. (Как отмечает А.В. Ямпольская в примечании к переводу цитированной статьи М. Анри: «Известно, что Левинас очень внимательно читал Анри, в частности, он посвятил интерпретации работ Анри один из своих последних учебных курсов в Сорбонне» [48, с. 53, примеч. 1].)

Однако сравнение с идеями М. Анри поможет мне обратить внимание на важные моменты левинасовского понимания субъективности. Прежде всего, относительно идеи пассивности я хочу обратить внимание на слова Анри Мальдине, который замечает, что способность страдать, претерпевать — а это, собственно, и есть значение понятия «пассивность» — «предпо-

лагает имманентную испытыванию активность, которая состоит в том, чтобы раскрывать свою собственную область восприимчивости» [39, с. 154–155]. Это замечание позволяет осознать, что противоположность «гетероаффектации» и «автоаффектации» не так резка, как кажется на первый взгляд. У Левинаса ведь речь идет о такой пассивности, которая никоим образом не равнозначна безразличию по отношению к испытываемому! Напротив, та пассивность, которую провозглашает Левинас, предполагает большую внутреннюю активность, *готовность принять именно такую заповедь и исполнять ее*.

Далее, мне кажется, что идея гипостазирующего себя «я», наслаждающегося миром или страдающего от неудовлетворенных потребностей, даже созвучна некоторой части идей М. Анри о жизни, которая аффицирует сама себя и являет себя самой себе в первую очередь в аффектах — страха, страдания или радости.

Хотя, разумеется, Левинас никогда не сказал бы, что «объективность содержания мира есть лишь кажимость» [1, с. 55]. Во-первых, собственные нужды и потребности субъекта, которые удовлетворяются внешними к нему вещами, не позволяют сводить их к имманентным данным сознания. Во-вторых, субъективность в понимании Левинаса имеет сложную структуру. То, что относится к гипостазирующему себя «я», составляет только один уровень субъективности.

Левинас показывает, что в основе субъективности лежит более фундаментальная структура, которая не покоится замкнутой на себя, а существует для-Другого. Эта структура обладает некоторыми чертами классического субъекта (однако не теми, которые оставались за наслаждающимся «я»), тогда как другие черты классического концепта субъекта радикально отрицаются. Но при этом *то, что было сказано о наслаждающемся «я», не отменяется*. Напомним, что субъективность неизменно мыслится Левинасом как обладающая плотью и потому способная на желания и страдания. В самом деле, только телесный субъект может понять, какие муки причиняют Другому голод, холод, побои. С другой стороны, помощь, оказываемая Другому, только тогда имеет цену, когда жертвуешь тем, что имеет важность для тебя самого, что требуется тебе самому.

Структура субъективности как открытости Другому, ответственности за Другого, *не надстраивается* над уровнем «я», покоящегося в себе, в своем наслаждении жизнью. Напротив, именно эта структура является фундаментальной и изначальной. Подлинной человеческой субъективности нет без обоих этих уровней, и одного уровня нет без другого. Таким образом, субъективность, по Левинасу, в отличие от классического концепта субъекта, не является единой и цельной. Напротив, ее определяет постоянное напряжение между двумя описанными уровнями.

Но правда ли, что человеческой субъективности присущи свойства открытости Другому, близости и ответственности за Другого? Почему же в таком случае мы так часто сталкиваемся с «аллергией» на Другого? Не опровергает ли это все рассуждения Левинаса, сколь бы страстными они ни были? Этот более высокий — или более глубокий — уровень существует на самом деле или его нет?

Вопрос поставлен неправильно. Левинас в данном случае — как в случае вопроса о существовании или несуществовании Бога — стремится перенести его из плоскости онтологии в иную плоскость, которую он называет метафизикой. Метафизика в его понимании имеет дело с тем, что «превыше» существования или несуществования. Что же это такое? Это — ценности. Метафизическое измерение, в понимании Левинаса, можно также называть аксиологическим, что Левинас подчас делает. Метафизическое измерение есть измерение *должного*. Пассивность как структура субъективности указывает на то, что субъективность конституируется своим отношением со сферой *должного*. Применительно к любому отдельному человеку это показывает, к чему он *призван*. Пассивность задает его призвание. При этом отдельный человек может оказаться не вполне субъективностью, недосубъективностью или просто скотиной.

Одно из искушений, в которые философия Левинаса ввела многих его комментаторов, это искушение пересказывать слова Левинаса — но в модусе сущего, а не в модусе *должного*. И вот, по страницам публикаций льются красивые и бездумные слова про то, как «я» замечательно относится к Другому. Но Левинас

отнюдь не страдает близорукостью. Его учение — это не приукрашивание действительности, а *суд* над ней. Левинас хочет сказать, что измерение должного не зависит ни от каких идеологических ухищрений, пропаганды эффективности и полезности насилия и тому подобного, что в изобилии встречается в современной культуре. Левинас, вопреки всему этому, не устает доказывать, что метафизическое измерение, измерение должного, остается неизменным мерилом оценки. Недолжное творится в мире. Но оно напрасно пытается узурпировать место должного.

Понимание субъективности как пассивности дает Левинасу ключ к решению *проблемы идентичности*. Названная проблема могла бы выглядеть неразрешимой после того как Левинасом было показано, что самотождественность субъективности является иллюзией и что она представляет собой «иное в тождественном». Субъективность у Левинаса не является больше источником свободы и смыслов. Однако она отвечает на обращенный к ней призыв, просьбу, мольбу Другого, подобно тому как Авраам на обращение Бога отвечал: «Вот я». Субъективность есть ответствование Другому, ответственность за Другого, говорит Левинас. В ответственности субъективность становится незаменимой самостью. Эта самость обретает, наконец, цельность, устойчивость, самотождественность как тот, к кому обращаются и в ком нуждаются. Субъективность обретает идентичность в своем существовании-для-Другого.

Глава 6

ОБЛИКИ ДРУГОГО. ДРУГОЙ И ТРЕТИЙ

В предыдущей главе мы выяснили, что субъективность неразрывно связана сразу с двумя принципиально различными планами: планом сущего и планом должного, то есть измерением ценностей. Но измерение ценностей лежит за пределами того, что может быть выражено в языке. Как написал когда-то Людвиг Витгенштейн: «<...> ничто из того, о чем мы могли бы подумать или сказать, не будет этикой <...> если бы человек был способен написать настоящую книгу по этике, то эта книга, подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире» [9, с. 241]. Потому так труден язык Левинаса, потому так рискованно давать однозначную интерпретацию его слов. Поэтому я поскорее постараюсь перейти от попыток изображения в общем виде отношения субъективности к Другому к представлению главных образов, в которых выступает Другой в текстах Левинаса. Так разговор получится более конкретным, но одновременно тут может таиться опасность. Я выведу на сцену разных персонажей в роли Другого, но для Левинаса, возможно, Другой все равно был единством, а разные облики были призваны помочь раскрыть его единый облик.

6.1. Философия любви в учении Левинаса

В каком-то почти биографическом порядке первым Другим оказывается Возлюбленная. Ведь для многих людей любовь оказывается первым серьезным опытом встречи с Другим лицом-к-лицу. В то же время на ранней стадии формирования учения Левинаса в нем большую роль играла тема отношения к Возлюбленной.

Тема любви и значения возлюбленной не нова для философской и религиозной мысли. В мистических традициях движение души к Богу описывается с помощью эротических метафор. Но в мистике речь идет не об обретении Другого, а о слиянии с божественным, о растворении в нем. То есть экстаз любви становится метафорой трансценденции, достигаемой посредством преодоления дистанции, отделяющей «Я» от предмета его устремлений.

Тема любви получила свое классическое представление в философской традиции благодаря диалогу Платона «Пир». В связи с названным диалогом обычно вспоминают легенду об андрогинах и идею, что любовь — это поиск своей половинки. Однако эту легенду в диалоге рассказывает Аристофан, а Сократ потом опровергает такое понимание любви. Прежде всего, объясняет Сократ, любовное стремление — это свидетельство какой-то *нехватки*. Человек любящий тяготеет к тому, чего ему не хватает. Поэтому, например, боги не могут любить мудрость — они ею просто обладают. Продолжая эту мысль, можно было бы сказать, что красавец и мудрец не мог бы любить вообще, потому что красотой и мудростью он уже обладает, а стремиться к глупости и уродству мудрый человек, разумеется, не будет. В диалоге «Пир» любовь выступает вовсе не как стремление к своей родной половинке, а как начало движения к высшему. Для Платона любовь — это не движение к возлюбленному, а совместное движение обоих к трансцендентному. Благодаря этому любовь способствует обретению бессмертия, причем истинного бессмертия, доступного только душе, потому что продолжение жизни в потомках для Платона выступает жалким подобием и подменой истинного бессмертия; в таком продолжении себя для Платона есть что-то животное. Следовательно, в учении Платона любовь к конкретному и единственному земному существу оказывается всего лишь несовершенным проявлением и низшей ступенью стремления к вечности и бессмертию. «И тот, кто благодаря правильной любви к юношам поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели», — говорит Сократ [46, с. 121].

Иное направление получает тема любви в философии диалога. Здесь любовь рассматривается как истинное отношение к Другому, как открытие друговости Другого. Так, для Бубера любовь становится самым первым и самым важным образцом отношения «Я — Ты». «Чувства сопровождают метафизический и метапсихический факт любви, но они не составляют его. <...> Чувства “имеют”, любовь же приходит. Чувства обитают в человеке, человек же обитает в своей любви. Это не метафора, а действительность: любовь не присуща Я таким образом, чтобы Ты было лишь ее “содержанием”, ее объектом; она между Я и Ты. Тот, кто не знает этого всем своим существом, не знает любви, хотя и может связывать с ней те чувства, которыми он наслаждается, <...>. Любовь есть охватывающее весь мир воздействие. Для того, кто пребывает в любви и созерцает в ней, люди освобождаются от вовлеченности в сутолоку повседневного. Добрые и злые, мудрые и глупые, прекрасные и безобразные, все они становятся для него Ты <...>. Чудесным образом вновь и вновь возрождается исключительность — и она может оказывать воздействие, исцелять, воспитывать, возвышать, избавлять. Любовь есть ответственность Я за Ты; в ней присутствует то, чего не может быть ни в каком чувстве — равенство всех любящих, от наименьшего до величайшего, и от того, кто спасся и пребывает в блаженном покое, и чья жизнь заключена целиком в жизни любимого человека, до того, кто весь свой век пригвожден к кресту мира, кто отважился на невероятное: любовь *этих людей*» [3, с. 23–24].

Франц Розенцвейг говорит о любви в своей книге «Звезда Спасения» в разделе, посвященном Откровению. Для него Откровение есть свидетельство любви Бога к человеку. В силу этой любви Бог обращается к человеку и открывается ему. Поэтому в качестве «великого исторического свидетельства об Откровении, сущность которого непосредственно удостоверяет наш опыт» [94, с. 198] Розенцвейг обращается к библейской «Песни Песней». Не правда ли, удивительный выбор? Конечно, существует долгая традиция аллегорического истолкования «Песни Песней». Однако Розенцвейг настаивает на ее *буквальном* истолковании. Он утверждает, что именно в прямом значении она

имеет право войти в корпус Писания. «Любовные аналогии, — говорит он, — пронизывают любое откровение. У пророков постоянно повторяются такие аналогии. Но они предназначены быть более чем аналогией. ... Именно это мы и видим в “Песни Песней”. Здесь уже невозможно говорить, что подобие “только подобно”. Кажется, что читатель оказывается в этом случае перед выбором: либо принять чисто человеческий, чисто чувственный смысл, и тогда спрашивать себя, в результате какой странной ошибки эти страницы вкрались в слова Бога, либо признать, что более глубокий смысл заложен именно здесь, в его прямом чисто чувственном смысле, а не только по аналогии» [94, с. 199]. Для Розенцвейга опыт чувственной земной любви выступает как то, что пробуждает и перерождает строптивую одинокую самость. Дар земной любви значит так много, что человек начинает понимать: если такое чудо в мире вообще возможно, значит, человек любим Богом.

Однако самого Розенцвейга нельзя назвать баловнем судьбы. Он был на фронте Первой мировой войны, на передовой, с 1915 по 1918 г. А потом, когда наступила мирная жизнь, когда Розенцвейг женился на любимой женщине и была опубликована его главная книга «Звезда Спасения», врачи поставили ему страшный диагноз и давали максимум год жизни. Он прожил восемь лет, но парализованным, теряя постепенно возможность двигать ногами, руками, управлять своим языком. Об этом невольно вспоминаешь, открывая книгу «Звезда Спасения», которая имеет удивительно жизнеутверждающее звучание. Конечно, она была написана до того, как началась его болезнь. Конечно, это жизнеутверждающее звучание свидетельствует о том, каким человеком был Розенцвейг, но возможно также, что в тональности его книги получило отражение мировосприятие первых лет существования Веймарской республики, превращения Германии в республику, появления новых перспектив и свобод. Книга эта пронизана историческим оптимизмом и верой в светлое будущее: буквально в Царство Божие на земле.

Отношения между Богом и человеком обстоятельно описываются Розенцвейгом на языке любовных отношений. Любящий — Бог, Возлюбленная — душа. Бог проявляет активность

и настойчивость, как настоящий мужчина, а душа сначала отталкивает Его, сопротивляется, как настоящая женщина, но постепенно начинает осознавать величайшее счастье быть любимой. Она любит Бога в ответ на Его любовь, ее любовь проистекает из благодарности Богу за чудо и счастье быть любимой. От полноты этого счастья человек начинает любить и тех, кто любим Богом — людей. В тепле божественной любви другие люди становятся для нее близкими. А жизнь семьи, нации, социума выступает у Розенцвейга следствием этого основополагающего факта любви. Таким образом, для Розенцвейга плотская любовь оказывается парадигмой и основой отношения к Другому, а наиболее адекватным воплощением Другого выступает Возлюбленная.

«Звезда Спасения» Розенцвейга оказала большое влияние на Левинаса. Это явственно видно в его записях периода плена, хотя поиски Бога в фашистском концлагере имели совсем иную тональность, нежели текст Розенцвейга, поскольку там душа купалась не в лучах божественной любви, а в унижении, страдании и терзаниях об участии близких. Левинас пытался увидеть избранность не в любви, а в страдании перед лицом Бога. Тем не менее суждения Левинаса об Эросе еще достаточно близки розенцвейговским. И можно утверждать, что в эти годы для Левинаса Другой прежде всего выступает в облике Возлюбленной.

В записных книжках, которые Левинас вел в плену, любовь обсуждается сначала в терминах обладания: «Обладание — это рука, которая берет, но это также и рука, которая сжимает в объятиях. <...> Сжимающая в объятиях — принадлежит Эросу» [79, ч. 1, с. 125]. Однако при этом подчеркивается принципиальное отличие обладания возлюбленной от обладания вещью. Если обладание вещью (использование вещи) снимает ее инаковость, преодолевает дистанцию между «я» и вещью, ассимилирует вещь, то любовь описывается как стремление и в то же время невозможность снять эту дистанцию. Эрос есть стремление вобрать в себя, растворить в себе возлюбленную, как бы «съесть» ее, и одновременно полная невозможность этого. Если бы это было возможно, любовь бы закончилась. «Потребность отличается от Эроса тем, что потребность преодолевает

интервал, и дуальность (то есть наличие двух разных моментов: меня и вещи — З.С.) исчезает. Ассимиляция внешнего мира субъектом. Всякая удовлетворенная потребность есть в первую очередь насыщение, съедание. Вот что значит наслаждение потребностью. В эросе дуальность и составляет само наслаждение. Интервал не преодолевается — он и существует в качестве того, что еще надо преодолеть» [79, с. 120]. Таким образом, встреча с Другим в левинасовской теории эроса трактуется как встреча с Другой, с Возлюбленной. Отношение с ней представляет собой совершенно особое отношение, отличающееся тем, что оно и направлено на то, чтобы «поглотить» Другую с ее «друговостью» (в какой бы то ни было форме — приковать к себе, подчинить, наполнить собой, сделать своей тенью и т.д.), но суть и смысл любви заключаются в том, что интервал, отделяющий субъекта от его возлюбленной, все равно остается, — различие между ними непреодолеваемо.

Интересно дальнейшее развитие этой мысли в приведенной выше цитате — Левинас пишет, что различие между потребностью и Эросом — «это само различие между пространством и временем. Все пространство (*tout l'espace*) дано в положении (*la position*). Время всегда еще должно наступить» [79, с. 120]. Связь между любовью и временем в этой записи осталась неразъясненной. Но я думаю, эта мысль была далеко не случайной; она получила развитие в написанной гораздо позже работе «Тотальность и Бесконечное». А пока мы вернемся к записным книжкам периода плена.

«Дуальность и загадка другого — есть само основание любви. Сексуальность. Концепция, которая позволяет преодолеть проблему: “эгоизм — альтруизм”. Потому что *эго* у меня не определяется помимо любви. Сексуальность, конституирующая эгоизм. Разрыв с античной концепцией любви», — записывает Левинас [79, с. 114].

Таким образом, тема непреодолимой дистанции между Я и Другим появляется у Левинаса в начале сороковых годов именно в отношении возлюбленной. Важно, что благодаря непреодолимости дистанции субъект в любви избавляется от одиночества. И он уже страдает не только своим страданием, но

и страданием другого, так же как обретает способность наслаждаться наслаждением другого: «К анализу Эроса. Страдать страданием другого, радоваться радости другого. Рефлексивность *sui generis*. И бесконечный характер этой рефлексии» [79, с. 70]. Кстати, замечание о рефлексивности не является единичным. Левинас неоднократно размышляет о том, что рефлексия как «отражение в себе самом» является делом пустым и непродуктивным. Вот одна характерная запись, любопытная еще и тем, что в ней часть слов написана по-русски (читатель догадается, какие именно слова). «У *попа* была собака, — бесконечность, обусловленная рефлексией над актом, которая сама себя представляет как акт. Она не просто следует шаг за шагом за актом, но на каждом шагу поворачивается к бесконечности как некий новый уровень. Пустота такой рефлексии — она ничего не добавляет» [79, с. 98]. Истинная же рефлексия, по убеждению Левинаса, требует участия другого. Плодотворная рефлексия возникает тогда, когда мысль сталкивается с мыслью другого или, по крайней мере, когда мы способны посмотреть на себя как бы «со стороны», глазами других.

Иногда в записях периода плена появляется выражение «моя теория Эроса» (иногда «Эроса», иногда «любви»). Левинас описывает отношение телесного вожделения и при этом даже пишет о том, что Эрос образует основание социальности [79, с. 66, 195]. Для прояснения подобного заявления имеет смысл сравнить подразумеваемое представление о социальном с теорией общественного договора. Последняя исходит из того, что все человеческие существа в каком-то отношении *одинаковы*. (Люди равны прежде всего в плане возможности пользоваться своим разумом для определения того, что для них благо, а что — зло.) Люди в этой теории выступают как одинаковые атомы общественного целого, и, будучи такими, они одинаково понимают, что для их же собственного блага нужно объединение. Поэтому они отделяют от себя одинаковую долю своих одинаковых естественных прав и передают в общий центр. Так образуется инстанция власти, организующей общественную систему. Для Левинаса общество представляется принципиально иным образом, коль скоро в основании социального лежит эрос. Ведь это

означает признание того, что человеческое общество возможно потому, что человеческие существа *различны*. Прежде всего, это мужчины и женщины и отношения между ними, а также разные поколения людей. Социальные отношения вырастают из этих разнообразных отношений.

Говоря о теме Эроса, которая заметным образом присутствует в записных книжках периода плена, и упоминая о Розенцвейге и его интерпретации «Песни Песней», я пытаюсь тем самым показать, что теория Эроса связана с религиозными исканиями Левинаса. Теория Эроса в годы плена, возможно, проливали маленький лучик света во мглу человеческого кошмара, в котором находился Левинас и в котором его мысль билась в попытках найти вокруг себя следы присутствия Бога.

Если мы сравним эти записи с разделом «Тотальности и Бесконечного», озаглавленным «Феноменология Эроса», то увидим и развитие намеченной этими отрывочными записями позиции, и существенное изменение.

Тема любви и Эроса возникает в книге «Тотальность и Бесконечное» прежде всего в контексте прорисовки понятия дома в разделе «Интериорность и экономика». В параграфе 5.1 уже говорилось о том, что воплощенный, телесный субъект нуждается в своем «у себя», поэтому он «укрывается в доме». Жилище принадлежит измерению интериорности, оно фактически выступает как коррелят «внутреннего мира». И вот «у себя» субъект встречается с Другим в облике Другой, в облике женщины. Что может вызывать законный вопрос: а если это квартира холостяка? Вопрос напрашивается сам собой, однако он неуместен. Левинас не описывает ни чью-то биографию, ни нечто среднестатистическое и наиболее типичное. Он предъявляет нам то, что представляется ему *онтологическими условиями человеческого существования*. В оправдание Левинаса я хочу заметить, что люди смертны и что у них принято растить детей, беречь их и укрывать в жилище. Без этого род человеческий прекратился бы либо превратился во что-то иное.

Поэтому, мне кажется, можно признать правоту Левинаса, рассматривающего именно такую ситуацию. Для Левинаса жилище и женственное связаны неразрывно, они имеют об-

щую сущность. Левинас ссылается также на авторитет Талмуда: «Дом — это женщина, — будет сказано в Талмуде. В раввинистической традиции это понимается не только как психологическая и социологическая очевидность, но и как изначальная, первичная истина» [35, с. 348].

Ж. Деррида обращает внимание на особенности характеристик женского начала в этом анализе Левинаса [74]. Они и понижают, и возвышают женщину. Она «очерчивает поле интимности. Женщина — условие сосредоточения, внутренней жизни Дома, обитания» [34, с. 170]. Ее присутствие таинственно, и Левинас говорит о том, что его нельзя описывать как присутствие Другого в полном смысле. Женщина — и Другой по преимуществу, и в то же время — не Другой. Она есть нечто особое, и друговость у нее — особая. Она — тепло и интимность дома; она принимает тебя, оказывает гостеприимство. Но это принятие — не то, о котором хочет говорить Левинас, говоря о гостеприимстве как отношении к Другому. Если отношение к Другому Левинас часто описывает как обращение в речи, то язык, с которым обращаются к женщине, совсем иной: «Другой, приемлющий в сокровенности согласия, не есть *Вы* лица, обнаруживающего себя в высоком измерении; он есть именно “ты” — обращение, свойственное интимности, язык без назидания, язык молчаливый, согласие, не требующее слов; выражение, хранящее свою тайну. Отношение “я — ты”, в котором Бубер усматривает выражение межчеловеческого общения, в действительности является отношением не к собеседнику, а к женской инаковости. Эта инаковость расположена в ином плане, нежели план языка; она ни в коей мере не представляет также скудный, лепечущий, примитивный язык» [34, с. 170]. Эти рассуждения можно понять так, что Другая «не дотягивает» до статуса Другого. Ее онтологические характеристики во многом противоположны характеристикам Другого. Ведь лицо открыто, наго, оно говорит. А женщина — скрыта, таинственна. Отношения с ней — не речь, а что-то иное. Лицо своей речью приоткрывает измерение трансценденции, тогда как присутствие женщины не выводит в это измерение. Деррида даже говорит, что женское начало описано у Левинаса как что-то животное.

Но в то же время — Деррида обращает на это особое внимание — гостеприимство, этот принципиальный модус отношения с Другим — связано с женщиной [74, с. 78–80]. Вообще, жилище — это место *обладания*. Хозяин обладает домом, вещами в доме. В этой системе понятий отношение к Другому описывается как принятие гостя. Но условием этого оказывается женское начало: «Надо, чтобы я был в отношении с чем-то, чем я не живу. Таким событием является отношение с Другим, который принимает меня в доме, неприметное присутствие женского начала» [34, с. 183]. Таким образом, получается, что женщина ставит предел упомянутому выше чувству обладания, и при этом хозяин сам оказывается в каком-то отношении гостем в своем доме, наслаждающимся в нем теплым гостеприимством.

Деррида пишет, интерпретируя этот пассаж, что тем самым роль женщины соответствует роли Бога [74, с. 80–81]. Это для Бога все мы — гости, а не хозяева. Бог принимает человека в этом мире, что обязывает человека быть гостеприимным по отношению к Другому.

Впрочем, в названном разделе работы Левинаса — «Интериорность и экономика» — еще не идет речь о любви. Полное раскрытие эта тема получает в параграфе «Феноменология Эроса». Деррида отмечает, что оба фрагмента, в которых речь идет о женщине, находятся в тех частях книги «Тотальность и Бесконечное», которые *не* посвящены отношению лицом-к-лицу. В первом раскрывается интериорность воплощенного субъекта. А «Феноменология Эроса» входит в раздел, который прямо называется «За пределами лица». Значит, опять-таки лицо женщины — не совсем лицо и не совсем Другого. Это — личико.

Прежде чем приступить к интерпретации развитой концепции Эроса у Левинаса, я хочу напомнить о том, как понимал любовь Ж.-П. Сартр, чтобы создать нужный фон для сопоставлений. Сартр, как и Левинас, говорит о телесном, воплощенном субъекте: «Тело — не инструмент и не причина моих отношений с другим. Но оно конституирует здесь значение, оно отмечает границы; именно как тело-в-ситуации я постигаю трансцендируемую трансцендентность другого и именно как тело-в-ситуации я испытываю в себе отчуждение в пользу

другого» [52, с. 377]. Но в то же время между их пониманиями человеческой субъективности существует огромная разница. Как известно, для Сартра человек не обладает никакой предзаданной сущностью, он свободен от предопределенности. Эта свобода определяет человека, но она же является тягчайшим бременем, которого он боится, от которого стремится убежать, хотя это невозможно. Невозможно убежать от своей свободы, как невозможно освободиться от ничто, составляющего сущность человеческого бытия.

Субъект у Сартра оказывается преследуемым-преследователем. Он убегает от любой фактичности, данности, претендующей на то, чтобы детерминировать его, ибо в этой фактичности он не может быть своим собственным основанием. Убегая, он стремится к какой-то будущей фактичности, которую он мог бы выстроить как свой проект, где стал бы своим собственным основанием. Человеческая свобода, по Сартру, и состоит в подобном убегании-преследовании. Человек не может допустить, что он совпадает с наличной фактичностью. Но взгляд другого человека видит в нем именно определенную фактичность. Этот взгляд пригвождает меня к моей фактичности: «В качестве такового появление другого поражает для-себя в самую сердцевину. Посредством другого и для другого преследующее бегство застывает в себе. <...> для другого я есть бесповоротно то, чем я являюсь» [52, с. 378]. Взгляд другого закрепляет «я» в его фактичности и, подобно взгляду Медузы Горгоны, превращает в объект среди других объектов. «Другой *смотрит* на меня и как таковой хранит секрет моего бытия; он знает, каков я *есть*; таким образом, глубокий смысл моего бытия находится вне меня, в отсутствии; другой закрылся от меня» [52, с. 380]. В такой ситуации субъект может отстраниться, тоже посмотреть на другого как на объект. Но тогда, увы, он лишается возможности *самоутверждения посредством другого*. «Я» может попробовать иную стратегию по отношению к другому: ассимилировать его свободу. Чтобы другой *свободно* видел меня именно так, как я хочу, чтобы меня видели, и таким образом другой давал бы мне подтверждение того, что я свободен и являюсь собственным основанием. Но это драматическая и неразрешимая за-

дача. Моя свобода и самоутверждение требуют, чтобы другой *свободно* давал мне подтверждение и способствовал моему самоутверждению. «Мой проект возобновления себя является существенно проектом поглощения другого» [52, с. 380]. Речь идет о том, чтобы другой делал то, чего хочу от него я, и при этом *свободно*. Но в это же время другой хочет того же самого от меня и применяет ту же стратегию по отношению ко мне. Любовь описывается Сартром как борьба двух симметричных стремлений захватить свободу партнера, но так, чтобы, будучи захваченной, она все равно оставалась свободой. Иначе и любовь не будет иметь цены и значения, ведь любящий стремится к обладанию не телом, а свободой другого: «именно свободу другого так таковую мы хотим захватить» [52, с. 382]. И потому: «любовь является конфликтом» [52, с. 382]. Именно в силу этого, с точки зрения Сартра, любовное отношение выступает как предельное выражение напряжения, присущего отношению к другому как таковому.

Почему в рассуждениях Сартра мы встречаем такое напряжение, такой страх перед другим? Именно потому, что субъект, по Сартру, пропитан ничто. У него нет никакой сущности, никакой определенности. Тогда как в концепции Левинаса другие не уничтожают, но, напротив, *придают* субъективности определенную идентичность. У Левинаса субъективность не испытывает страха перед другими [хотя постоянно чувствует себя виновной перед ними, но это иное чувство]. А чтобы не испытывать страха перед другими, надо иметь сильную Я-концепцию. Повторю еще раз, что говорю не о личностях Сартра и Левинаса, а об отличительных чертах их концепций. Пытаясь понять, за счет чего в концепции Левинаса выстраивается субъективность, которая не боится других, мы и начинаем понимать, во-первых, сколь велико значение *отделения* и эгоизма в структуре субъективности. Отделившееся «вплоть до атеизма», эгоистическое, наслаждающееся различными содержаниями жизни, находящее независимость в самой зависимости от источников своих наслаждений «я» оказывается достаточно устойчивым, чтобы не бояться других. Разумеется, речь идет об эгоизме, действующем только на определенном уровне. Но он

оказывается условием того, что субъективность способна выдерживать тяжесть других уровней и предъявляемых к ней требований. А во-вторых, сравнение рассуждений Сартра и Левинаса показывает, сколько силы и уверенности придает человеку то, что он *предопределен долгом, что ему дана заповедь*.

В том описании, которое Левинас дает любви, лейтмотивом становится показ того, что отношение к любимой не является отношением «лицом-к-лицу», общение с ней не является языком, сама она не является Другим. Отношение к любимой — и ниже, и выше отношения к Другому. Оно *двусмысленно*.

Оно однозначно не является трансценденцией: «Метафизическое событие трансценденции — принятие Другого и гостеприимство. Желание и язык — не совершается как любовь» [34, с. 248]. Но при этом трансценденция связана с любовью: «через любовь трансценденция распространяется одновременно и дальше, и ближе, чем язык» [34, с. 248].

Однако любимая (любимый) все же является Другим. Левинас критикует приведенный в «Пире» Платона миф о том, что любовь соединяет то, что раньше было одним и тем же, что в любви узнают друг друга две половинки некогда единого целого, и связывает их их бывшее тождество, ибо подобное стремится к подобному. Конечно, Платон говорит о гомосексуальной любви, а Левинас — о гетеросексуальной. Поэтому друговость любимой (любимого) является для Левинаса ее (его) основной онтологической характеристикой. Хайдеггеровский *Dasein* не может по-настоящему встретить Другого, потому что он не имеет пола, соответственно, для него нет существа другого пола. А поскольку отношение к Другому для Левинаса, в отличие от Бубера, является этическим, то тем самым оказывается, что наличие пола — базисное онтологическое условие этики.

Но боюсь, что я запутала читателя: любимая — это Другой или нет? Ответ Левинаса состоит в том, что этот базисный онтологический факт (различие полов), заряженный огромным этическим значением, *амбивалентен*. «Любовь обращена к Другому, — говорит Левинас, — она нацелена на него в его слабости. <...> Любить значит тревожиться за другого, быть подмогой в его слабости. В этой слабости, как в лучах солнца, предстает

Любимый, Любимая» [34, с. 249]. Любимая и существует в своей слабости и хрупкости. (До какой же степени восприятие любимого существа у Левинаса отличается от сартровского!)

Слабость, хрупкость, — словно любимая не приспособлена для этого мира, а мир является для нее слишком грубым и оскорбительным. Единое целое вместе с ее хрупкостью составляет нежность: «Феномен нежности состоит в исключительной хрупкости и незащищенности. Нежность проявляется на грани между бытием и небытием как мягкое тепло <...>» [34, с. 249]. Очень поэтическое и проникновенное описание любимой. Когда Левинас пишет о Другом как таковом, его тон становится иным. Речь не идет о нежности. Отношение лицом-к-лицу — это область не сантиментов, а этического должностования. И однако же о Другом как таковом Левинас пишет как о слабом, беззащитном, гонимом. Лицо Другого, далее, само выражает *мягкое* насилие, обращая ко мне императив «Не убий». Вполне можно было бы сказать, что сила Другого состоит в его слабости и беззащитности. Поэтому любимая — не совсем Другой, но посредством этого «не совсем» она выступает и как квинтэссенция Другого.

Но этим различие между Другим и любимой, как и их соотношение, вовсе не исчерпывается. Речь снова заходит о сущностном различии между ними: «Эта чрезмерная хрупкость сама располагается на грани “бесцеремонного”, “откровенного”, на грани “лишенной смысла” грубой плотности, непомерной сверхматериальности. Превосходная степень лучше всяких метафор выражает пароксизмы материальности» [34, с. 249]. Наготы лица, обращающего ко мне этический императив, противопоставляется нагота тела: «В женском лице чистота выражения мутнеет из-за двусмысленности чувственного наслаждения» [34, с. 253]. Любимая — и незапятнанная, и оскверненная. В ней есть и непорочность, и бесстыдство. И если в записных книжках времен плена Левинас противопоставлял любовное желание — потребности, поскольку последняя снимает интервал между субъективностью и предметом желания, тогда как в первом непреодолимость интервала составляет сущность этого отношения, то в работе «Тотальность и Бесконечное»,

увидевшей свет, когда Левинасу было пятьдесят пять лет, он замечает, что в любви одновременно присутствуют и отношение, и потребность, и трансценденция, и вождление, и благовидное, и постыдное. Любовное отношение — потайное, асоциальное. Оно и является, и не является этическим. Является — поскольку безусловно предполагает ответственность за любимую, желание защитить ее, готовность подарить ей все, что имеешь. Не является — поскольку «эротическая нагота <...> дает представление об изначальных феноменах бесстыдства и осквернения» [34, с. 250].

Такая фундаментальная двусмысленность являет себя в ласке. Ласка — это, конечно, чувственность. Но она и превосходит чувственное. На что направлена ласка? На тело, конечно. И, очевидно, не на тело. Ласка словно выходит за свои собственные пределы. Она находит, но и не находит то, чего она домогается. В том, что относится к любви, все так двусмысленно, зыбко, необъяснимо! Любовь и вызывает к этической ответственности, и словно дразнит и издевается над нею.

Отчего же такой странный удел предназначен человеческой экзистенции? Отчего рвется за пределы самой себя ласка, отчего она остается неутоленной? Отчего в ней остается привкус небытия, словно она обращена к тому, чего нет? На подобные вопросы у Левинаса находится четкий и определенный ответ: в ласке приоткрывается «головокружительная глубина того, чего *еще нет* <...>» [34, с. 251]. Таким образом открывается нам то, что скрыто в эротическом стремлении и намечается в его двусмысленности, — будущая жизнь, ребенок.

Позиция Левинаса опять отдает старомодностью и патриархальностью. Чувственные ласки устремлены к будущему ребенку?! Такое утверждение очевидно не соответствует собственному жизненному опыту огромного числа людей. Но надо понять, что Левинас говорит вовсе не о том, каковы побуждения или каков выбор каждой молодой пары. Речь идет об *онтологических условиях человеческого бытия*. «Любовь и дружба не просто ощущаются по-разному. У них разные объекты притяжения. Дружба направлена на другого, любовь же устремлена к тому, кто не имеет структуры сущего, кому принадлежит будущее, кому

предстоит явиться на свет. Я люблю, если только другой любит меня, не потому, что я нуждаюсь в признании со стороны другого, а потому, что мое сладострастие наслаждается его сладострастием, и потому, что в этом единении, не схожем с идентификацией, в этой *транс-субстантивации* Самоотождествленный и Другой не смешиваются, но именно независимо от какого бы то ни было проекта — независимо от какого-либо осознанного, продуманного намерения — дают начало новой жизни» [34, с. 253]. Такое объяснение и является ключом к пониманию особого статуса любовных отношений. Их — в отличие от прочих отношений между людьми — невозможно свести к описанию в терминах этики. Парадокс заключается в том, что в этих отношениях, которые, казалось бы, максимально соответствуют Метафизическому Желанию, где есть и приятие Другого за пределами всех моих возможностей, и готовность подарить все, отдать последний кусок хлеба и снять с себя последнюю рубашку, где Другой абсолютен и уникален, и принимается именно как Другой, существо другого пола, — в этих отношениях нарушается основное этическое требование не превращать другого в средство. Причем это не зависит от воли и желания самих любящих. Такова онтология человеческой экзистенции. Можно сказать, что так устроил Бог. В природе устроено так, что любовная ласка в конечном счете как раз и превращает возлюбленную в средство для продления жизни. Она буквально предназначена стать пищей для своих детей. Впрочем, скорее надо было бы сказать, что оба любящих превращают друг друга в средство: они устанут, постареют и подурнеют в каждодневных заботах о своем потомстве. Но самое парадоксальное, что женщина, осознанно или неосознанно, стремится к тому, чтобы стать таким средством. Поэтому ее личико не открыто в своей наготе и ясном выражении, как лицо Другого как такового, а прикрыто макияжем, оно лукавит, соблазняет. Эротика связана с ночью. С ночью связана, как мы помним, и анонимность *il y a*. Но, может быть, ночь — это только образ? Разве может быть здесь прямая связь, если ночь *il y a* вызывает ужас, а ночь любви — иные эмоции? Тем не менее связь есть. Она указывает на то, с какой глубиной, прямо-таки онтологической бездной,

связана эротика. В ней происходит некоторым образом «потеря лица», которая онтологически связана с тем, что теперь «я» любящих переходит в «я» их ребенка.

6.2. Другой как мой ребенок и мое продолжение

И вот перед нами следующий образ Другого. Ребенок как раз безусловно, без всякой двусмысленности является Другим. Ребенок ассоциируется с будущим, с пришествием новой жизни. Это будущее принципиально отличается от того будущего, к которому был устремлен хайдеггеровский *Dasein*. Для *Dasein* будущее существует как *его собственный проект* и кончается с его смертью, ибо тут уже не может быть никаких его проектов. У *Dasein*, таким образом, есть прошлое, но нет открытого горизонта будущего. Левинас подчеркивает, что ребенок — это будущее, которое не является *моим* проектом: будущее непредсказуемое и свободное, будущее, над которым я не властен.

Тема плодovitости, которой завершается левинасовский анализ эротического отношения, приводит к сложной диалектике «я» и «не-я», которая возможна только для воплощенного субъекта. Смертная, стареющая субъективность *несамотождественна*. Она есть *другое в тождественном*, что выглядит как изъян по сравнению с субъектом классической философии. Но, как часто бывает у Левинаса, тут снова обнаруживается амбивалентность, и изъян оказывается условием *открытости* воплощенной субъективности. Условием того, что для нее существует будущее-за-пределами-ее-существования. У телесной субъективности может быть ребенок. Это — и радикально Другой, и в то же время мое другое «я» — см. подробнее [54, гл. 5; 66].

Левинас воспекает обновление. Он с восхищением принимает фундаментальное условие человеческого бытия: не монотонное сохранение (воспроизведение) *того же самого*, не бессмертие или переселение самотождественной души в новое тело: «Различные облики, которые сменял Протей, не лишали его самоидентичности, <тогда как. — З.С.> в плодovitости скука от повторения проходит, в ней “я” — другой, молодой, а самость, передавшая свой смысл и свое будущее другому существу, не

утрачивает себя в этом самоотречении. Плодовитость продолжает историю по ту сторону старения: бесконечное время не обеспечивает стареющему субъекту вечной жизни. Он — *лучший* в цепи поколений, поддерживаемый чередой юношеских лет своих детей. <...> Быть бесконечно означает порождать себя в различных образах того “я”, которое всегда у истоков и не встречает препятствий для обновления своей субстанции, <...>. Именно так определяется молодость как философское понятие. Отношение к сыну в плодовитости не замыкает нас в рамки узкого пространства света и мечты, познания и власти. Оно свидетельствует о времени абсолютно другого — об изменении самой субстанции того, кто может, — о его транс-субстанциальности» [34, с. 259].

Ребенок — это подлинно Другой. Принять своего собственно-го ребенка во всей его друговости подчас не проще, чем признать друговость людей другой культуры. Яркий пример и подтверждение данного утверждения можно найти в повести П. Санаева «Похороните меня за плинтусом». Отношения со своим ребенком вполне отвечают безмерности задачи отношения лицом-к-лицу. Они могут дать неоценимый опыт такого отношения.

В то же время только принятие ребенка во всей его друговости открывает для «я» возможность обретения обновленного, молодого, лучшего «я» в своем ребенке, создавая возможность той транс-субстанциальности, о которой говорит Левинас. Это — возможность обретения будущего за пределами времени моей смерти. Так открывается перспектива обновления и *прощения*. В истории и в человеческих отношениях происходят страшные вещи. Происходит то, чего нельзя простить. Груз прошлого, страшного, превышающего всякие пределы того, что может вынести память, не раздавил нас потому, что каждое новое поколение означает «разрыв» во времени и обновление.

Надо подчеркнуть, что условием возможности всего названного является *отделение* ребенка от отца, нового поколения от предыдущего. Снова и снова, вдумываясь в текст Левинаса, мы наталкиваемся на кардинальное значение отделения. Отделение же требует эгоизма и забвения своего происхождения. Для него необходим этот «миг совершенной юности, не заботящей-

ся о своем сползании в прошлое <...>» [34, с. 91]. Новому поколению оказывается необходимой доля здорового эгоизма.

Теперь я хочу подчеркнуть, что речь у нас пошла уже не просто о субъективности и ее (его) ребенке, а об истории и поколениях, не только о моем ребенке как моем продолжении, но вообще о продолжении и пестовании *жизни*. Что это значит? Прежде всего Левинас постоянно объясняет, что тут мы имеем дело не с биологическим отношением: «Понятие плодovitости не соотносится с объективной идеей рода, куда “я” включено по воле случая. Или, если угодно, единство рода обусловлено желанием “я”, не отвергающего изначального события, в котором его бытие заявляет о себе. Плодовитость составляет часть драмы самого “я”. Интерсубъективное, вытекающее из понятия плодovitости, открывает такую перспективу, в которой “я”, возвращаясь к себе, освобождается от своего трагического эгоизма и вместе с тем не растворяется без следа в коллективном. Плодовитость свидетельствует о единстве, которое не противостоит множественности, а, строго говоря, порождает ее» [34, с. 263].

Итак, *не на биологическую репродукцию* указывает идея плодovitости, а на онтологические условия человеческой экзистенции. Впрочем, и эти фундаментальные условия можно истолковывать как биологическую репродукцию, и тогда идея плодovitости означала бы, что фундаментом человеческой экзистенции является биологическая природа человека. Но утверждение Левинаса *принципиально иное*. «<...> эротика — понимаемая как плодovitость — делит реальность на отношения, не сводимые к отношениям рода и вида, части и целого, деятельности и бездействия, истины и заблуждения <...>» [34, с. 265]. В самом деле, продолжение *человеческого* рода является далеко не только биологической задачей. Важнейшая ее составляющая — *воспитание*. Воспитание же невозможно без определенной системы ценностей. Таким образом, ребенок являет собой продолжение моего «я» вовсе не потому, что он похож на меня и наследует мои гены. Ребенок будет продолжением моего «я» в том и только в том случае, если он будет *разделять со мной мои ценности*. Кстати, это означает, что описываемая онтологическая структура — продолжение «я» в новой жизни — не

ограничивается только «родной кровью», она распространяется также на отношения духовной связи (на этот момент обращает внимание Щитцова — см.: [66]). Другой как «племя младое, незнакомое» в более поздний период творчества Левинаса становится важнейшим образом Другого. Это показывает, каким образом Другой составляет фундаментальное онтологическое условие человеческой экзистенции. Только он приобщает субъективность к бессмертию, освобождает от беспощадного рока времени, обеспечивает обновление и не позволяет роду человеческому быть раздавленным памятью о страшном и несправимом.

Но каковы же ценности, которые должны сохраняться и жить в цепи поколений? Это и будут ценности, определяющие отношение лицом-к-лицу! Без них ведь невозможно нормальное воспитание (вспомним опять повесть «Похороните меня за плинтусом»). Ценность уникальной человеческой личности, уважение к человеческому достоинству, принятие другого во всей его друговости, отказ от своего эгоизма во имя другого. Так воспитание, — повторю и подчеркну еще раз, что только оно, а не биологическая репродукция сама по себе, обеспечивает субъективности горизонт будущего, — оказывается *онтологической реализацией* Метафизического Желания. Обращу внимание еще и на то, что именно применительно к отношениям между родителями и их потомством становится понятной важнейшая характеристика отношения «близости»: ответственность за Другого, который мне неподвластен, свободен и непредсказуем. Ответственность за свободное и непредсказуемое существо реализуется не в «присвоении его свободы», не в насилии, а в воспитании.

Итак, анализ плодovitости показывает, что *в самой телесности* коренится основание преодоления эгоизма и Метафизическое Желание: «В отцовстве желание, остающееся неутоляемым желанием — то есть добротой, реализуется. Оно не может реализоваться путем удовлетворения. Для Желания реализоваться означает дать жизнь существу доброму, быть добротой доброты» [34, с. 262]. Выражение «доброта доброты» может быть просто стилистическим приемом для усиления выраженной мысли; но

мне кажется, оно означает, что речь идет о доброте, которая не просто изливается на собственное чадо, но *должна храниться и передаваться* в цепи поколений.

Левинаса часто упрекали за «мужской шовинизм»: в «Тотальности и Бесконечном» плодovitость и отцовство оказываются синонимами. Однако мне не кажется, что Левинас на самом деле является именно «шовинистом». Для подтверждения обратимся к тексту его следующей книги [88] и к тому, как он описывает здесь психику (термин, который Левинас часто употребляет там, где философы обычно говорят о «субъекте») и отношение к Другому.

Подчеркну прежде всего, что Левинас предлагает подлинно новаторское видение психики. Если философия традиционно противопоставляла физическое и психическое, то Левинас видит в психике черты, которые внутренне связаны с телесностью. Речь идет о психике телесного, уязвимого, конечного существа. Понимаемая таким образом психика описывается в терминах несовпадения с самой собой, неподобия, тревоги, бытия «для-другого». В работе «Иначе, чем быть, или Превыше бытийствования» [88] она сравнивается с *материнским телом*. Что на первый взгляд весьма странно, ибо речь идет вовсе не о женщинах, а о психике вообще.

Задумаемся над тем, в каком смысле материнское тело существует «для-другого»? Не только в том, что мать питает, согревает своего ребенка или не щадит ради него сил и здоровья. Прежде всего этого, прежде всех названных действий и реакций материнское тело предназначено *дать жизнь* другому. Оно — не цель в себе, а *средство* для новой жизни. Поэтому к телу беременной женщины так естественно было бы приложить любимые выражения Левинаса: оно действительно представляет собой «другое-в-тождественном» и «одно-для-другого».

Отнесение этих характеристик к психике как таковой означает, что психика человека как телесного существа изначально — или метафизически — определена своей конечностью и ориентирована на новую молодую жизнь; нуждается в ней, готова ее выкармливать и ей служить. Это можно показать на примере понятия «близость», которое в тексте Левинаса уже

не стоит в паре с материнством. Тем не менее «близость» естественнее всего описать на примере опыта и эмоций матери. Она чувствует своего младенца, чувствует, когда он голоден или когда ему холодно; чувствует, что его пора кормить, даже если находится на расстоянии от него или занята чем-то другим. Мать и младенец открыты друг другу. Ребенок весь «имеет значение» для нее: его личико, поза, гуление или сонное посапывание, не говоря уже о плаче, — все эти значения мать не интерпретирует, не расшифровывает, а непосредственно переживает. Она открыта этим значениям, потому что она-для-другого, и это-то создает ее идентичность. Устойчивость ее идентичности задается мерой ее ответственности.

Мы без труда понимаем все это, когда речь идет о матери и ее ребенке. Но ведь для нас достаточно естественно, что пожилой человек может назвать любого молодого человека «сынок», тогда как последний может обратиться даже к прохожему на улице «отец» или «мать». Так что субъективность, в учении Левинаса, имеет характер «материнский»: субъективность вообще, а не только женская. И подобно тому, как многие женщины стремятся во что бы то ни стало стать матерями, чтобы было кого любить и о ком заботиться «за пределами всех своих возможностей», субъективность в трактовке Левинаса тоже, как мне кажется, одержима таким желанием. Тогда Метафизическое Желание оказывается таким вот «Желанием материнства».

В то же время все сказанное выше ставит перед учением Левинаса проблему, которая мне представляется достаточно серьезной: до какой степени это ограничивает «друговость», непредсказуемость и свободу юного другого, который приходит мне на смену? Ведь воспитание предполагает, так или иначе, насилие над свободой ребенка. Ребенок призван стать лучшим в цепи поколений. В нем нравственная традиция должна продолжать свою жизнь. Обновляться, безусловно; забывать то, что давило на поколение отцов, — и это тоже. Однако это должно касаться «не самого существенного». Но ведь я, а не другой, будет определять, что существенно, а что не существенно.

Тема необходимого насилия в воспитании волнует Левинаса, и он не собирается отрицать его необходимость. Тема того,

что *предшествует* выбору, предшествует самой возможности свободы или несвободы, звучит и в понятии пассивности. Пассивность тоже не выбирается. Она является чертой субъективности, свидетельствующей о том, что субъективность сотворена Богом. При этом Бог ведь тоже лишил субъективность выбора. В талмудической лекции «Искушение искушением», о которой зашла речь в параграфе 4.3, Левинас говорит о том же самом. Для того чтобы был выбор, нечто уже должно быть задано. В таком случае «Тора была бы как раз тем самым предварительным условием свободной мысли, которое было просто принято» [78, с. 82]. А значение слова «Тора», не забудем — это закон; причем, в интерпретации Левинаса, это этический закон. Принятие в доверии является конституирующим фактом для свободы, мысли, изучения и выбора, — говорит Левинас. Для всего этого требуется ответственность. А откуда ее взять *до* принятия того, что составляет для нее основу?

Получается, что свобода, критическое обсуждение, выбор — все это для зрелых людей, пришедших к полноте ответственности. Но ведь незрелость отличает отнюдь не только младенцев. И вполне взрослый человек может быть младенцем по своему нравственному и мыслительному уровню. Как тогда? Не означает ли сказанное выше, что к нему должно быть применено воспитание, которое при необходимости будет включать насилие?

6.3. Другой как учитель

Хотя ребенок — яркое воплощение Другого, однако еще одна часто встречающаяся в текстах Левинаса характеристика Другого — это мой учитель. В таком случае открытость Другому означает способность слышать наущение и вообще способность слышать не только себя. В этом контексте Левинас не упускает повода покритиковать восходящую к Платону концепцию обучения как припоминания, которая оказала серьезное влияние на последующую философскую мысль. Платоновская концепция легитимизирует представление, что все, что составляет субъективность, уже предзаложено в ней. В таком случае учитель не очень нужен, и Другой не нужен тоже. Конечно, подоб-

ное изложение учения Платона огрубляет и примитивизирует его. Припоминание истины у Платона совершалось вместе с возлюбленным и вместе с учителем, который помогал душе юноши выносить и родить мудрые мысли. Поэтому, вспоминая Платона, Левинас не только критикует его, но и показывает, что даже у Платона обучение не обходится без учителя: «Майевтика не исключает открытия измерения бесконечного; это то высокое, что проступает в лице Учителя. Голос, идущий от другого, научает самой трансценденции. Научение означает бесконечность того, что находится вовне. Вся бесконечность экстериорного не осуществляется заранее, до научения, — само научение является ее производством» [34, с. 183–184].

Однако мысль Левинаса состоит не в том, что Учитель — это Другой, а в том, что Другой есть учитель. Но чему может научить любой Другой? Откуда следует, что он знает больше, чем я? Ответ на подобный вопрос заключается в том, что Другой научает не определенной сумме знаний. Не информацию, а нравственный закон открывает он мне. Многие мыслители были убеждены, что нравственный закон априорен, что субъект несет его в себе, а не получает от Другого. Для Левинаса это и так, и не так. С одной стороны, его учение об изначальной пассивности означает, что основания нравственного закона заложены в самой структуре субъективности. Но, с другой стороны, понять, что такое близость, можно, только непосредственно ощутив слабость, уязвимость Другого, увидев это мягкое сопротивление насилию и мольбу в его глазах. Для Левинаса отношение к Другому связано с *переживанием*, а не со *знанием* морального закона. Понять, что такое сопереживание, невозможно, не встретившись с этим в опыте.

В курсе лекций «Смерть и Время» Левинас спорит с Хайдеггером, утверждавшим, что «мы не имеем в подлинном смысле опыта умирания других, но самое большее всегда только “сопереживаем”» [60, с. 239]. Для Левинаса же опыт смерти других представляет особый и чрезвычайно значимый тип экзистенциального опыта. Различие в судьбах и личном опыте? У Левинаса в то время, когда немецкие войска входили в Каунас, погромщики вытащили из квартиры и убили отца, мать и младших

братьев. Умерла грудной родившаяся после войны дочка, погибла, отправившись на регистрацию в немецкую комендатуру, его теща, смерть товарищей он видел постоянно вокруг себя в плену. Но ведь и Хайдеггер, хоть и не был на фронте Первой мировой войны, однако наверняка терял друзей, родственников, да и вокруг него люди теряли близких.

Опыт смерти Другого быть априорным, конечно, не может. Безмерность потрясения от смерти близкого и в самом деле научает. Левинас пишет о несоизмеримости переживания смерти близкого любому другому переживанию. Этот опыт потрясает и опрокидывает любые априорные ожидания. Наши ожидания связаны с жизнью, какой бы она ни была, а смерть не укладывается в них. Смерть Другого открывает для нас иное измерение. Тут перед нами разверзается бездна, когда нет ответа. Это абсолютная невозможность, — но не моего проекта, а ответа, отношения лицом-к-лицу.

То, что говорит о смерти Хайдеггер, имеет свою пронизывающую остроту постольку, поскольку Хайдеггер не признает бессмертия души (как и Розенцвейг). Идея бессмертия души выглядела бы на фоне того, что говорит Хайдеггер, как трусость, желание увернуться от осознания этой «самой своей необходимой» возможности. Подобной трусостью Левинас не страдает. Я не видела в его текстах ни слова о бессмертии души, загробном воздаянии или загробном искуплении мук невинно замученных. Такого утешения он не предлагает. Однако Левинас (как и Розенцвейг) не называет смерть «ничто». Он называет ее тайной. Трепет при мысли о смерти, безмерность скорби от смерти близкого указывают на тайну бытия.

Хочу обратить внимание: Левинас не объясняет безмерность потрясения от смерти Другого тем, что это событие указывает *мне* мою *собственную* перспективу. Да и Хайдеггер говорит о том, что значение собственной смерти постигается не из столкновения со смертью других. Просто для Хайдеггера тема смерти другого после этого теряет интерес, тогда как для Левинаса это особый экзистенциальный опыт [84].

Сейчас у нас идет речь о том, как понимать Другого в качестве учителя. Уместна ли при этом тема смерти? Мне кажется,

что да. Она помогает понять, чему в нормальной ситуации научает Другой, и осознать, что это знание не содержится изначально в одиноком самодостаточном субъекте. Другой научает нравственной заповеди, показывая слабость и хрупкость человеческого существа. Это выражает лицо Другого, выражая себя. Но смерть Другого заставляет осознать это с особой остротой. «Еще меня любите за то, что я умру», — написала Марина Цветаева. Смерть Другого учит тому, что значит выражение «лицо имеет значение»: «Умиравший: лицо становится маской. Выражение исчезает. <...> Душа, субстанциализированная как “что-то”, феноменологически составляет то, что являет себя в лице неокаменевшем, в выражении <...> Тот, кто выражал себя в своей обнаженности — лицо, — выражает себя, вызывая ко мне, отдавая себя моей ответственности; и я изначально должен отвечать ему. Все жесты другого являются адресованными мне знаками» [84, с. 21]. Смерть превращает лицо в маску. Тот, кто вызывал ко мне, и к кому я мог обратиться, больше ничего не говорит мне. Оборванный навеки диалог. Молчание. Выражая себя, вызывая ко мне, «другой индивидуализировал меня, возлагая на *меня* ответственность за него. Смерть другого, который умирает, затрагивает меня в самой моей идентичности, создаваемой ответственностью» [84, с. 21]. Опыт смерти Другого, который «ушел», «не оставив адреса», и уже больше нет от него ни призыва, ни ответа, с неимоверной силой показывает еще раз нашу открытость и несамодостаточность. Такой опыт открывает, что ты есть определенное «я» в тех отношениях, в которых ты состоишь с Другими.

В психологии есть понятие «работа траура». Речь идет о тяжелой и мучительной внутренней работе, которую вынужден проделать человек, потерявший близкого. Потому что такой человек теряет, как выражаются психологи, центральные связи и из-за этого теряет свое «я», так что перед ним встает огромная психологическая работа починить и заново выстроить свое «я». Первый опыт смерти, с которым сталкивается человек, это открытие того, до какой степени он несамодостаточен и до какой степени его «я» есть «другой-в-самотождественном».

Все сказанное до сих пор должно показать, что Другой является учителем не в том смысле, что «я» должно почтительно принимать все мнения и идеи Другого. Левинас вовсе не имеет в виду, что все, что исходит от Другого — политические программы, педагогические или медицинские идеи и т.п., — хороши сами по себе. Речь не идет о том, чтобы учиться у Другого всему хорошему и дурному. Я попыталась объяснить, что собой представляет *онтологическая* роль Другого как учителя.

В то же время роль Другого как учителя этим не исчерпывается. Когда Левинас говорит, что для познания требуется учитель, то он имеет в виду еще и нечто иное. Прежде всего, познание реально осуществляется в присутствии Других и вместе с Другими. В самом деле, ни обучение, ни накопление знаний невозможны без *традиции передачи знаний*. А традиция уже свидетельствует нам о Других и о языке, — подобно тому, как труд подразумевает Других и подразумевает речь. Познание не является делом автономного единичного «я».

Левинас показывает, что знание становится объективным благодаря появлению фигуры Другого. Еще Гуссерль писал о том, что для *эго* природа существует как объективная, поскольку *эго* конституирует природу как общую для него и других *эго* [14]. Для Гуссерля «может существовать только одно-единственное сообщество монад — сообщество, объединяющее все сосуществующие монады; и, следовательно, только один-единственный объективный мир, одно-единственное объективное время, одно-единственное объективное пространство, только одна природа, и эта одна-единственная природа должна существовать, если во мне заложены какие-то структуры, влекущие за собой существование и других монад» [14, с. 195]. Близость позиций Гуссерля и Левинаса заключается в том, что природе придает объективность то, что она является *общей* для меня и других, но принципиальное их отличие в том, что у Гуссерля это рассуждение вовсе не предполагает реального *научения*, получаемого от других, потому что другие конституированы моим *эго*, и, следовательно, все то, чему они могли бы меня научить, на самом деле есть результат моего конституирования.

6.4. Другой как мой господин

Еще одна часто встречающаяся в текстах Левинаса характеристика Другого: он есть мой господин. Данная формулировка вызывает, пожалуй, наибольшее недоумение и даже сопротивление по отношению к философии диалога. Однако сам Левинас говорил, что готовые формулы — это идола. (Вспомним к тому же, что «сказанное» всегда есть искажение настоящего говорения.) Думаю, что данная формулировка таит в себе серьезное искушение идолопоклонства, при этом под маркой этического требования. Но смысл учения Левинаса вовсе не в том, чтобы превратить Другого в идол. Особый соблазн, таящийся в такой формулировке, связан с искушением занять позицию, при которой Господин избавляет нас от тяжелого груза ответственности и от необходимости самостоятельно принимать решения. Избавляет, подчеркну еще раз, давая к тому же ощущение исполнения долга. Тогда что же имеет в виду Левинас, когда пишет, что Другой — мой господин? Думаю, что речь идет о приоритете ценностей: например, нельзя первым рваться в шлюпку тонущего корабля.

В то же время вполне можно сказать, что для матери ее ребенок — ее господин. Он занимает ее мысли, его благо стоит у нее на первом месте. Она жертвует всем, чем может, чтобы удовлетворить его потребности. Но при этом она не будет *потворствовать его капризам* — ради него же.

Левинас постоянно подчеркивает асимметричность этического отношения. Мой долг перед Другим бесконечен, Другой же мне ничего не должен. Подобная установка и необходима для этики, и чревата опасностями. А что если другой — конкретный, эмпирический другой, — в результате привыкнет к такому отношению и будет считать, что все окружающие находятся перед ним в долгу, а он никому не должен? Подобный вопрос возникает только при неправильном понимании Левинаса. Ведь подлинно этическое отношение к Другому — это *ответственность* за него. А ответственность за Другого подразумевает кроме всего прочего способность не поддаваться его суггестии, капризам, неправомерным требованиям. И здесь, как мне кажется, перед нами снова выступает значение *отделения*. Для того чтобы выдержать груз ответственности за Другого, нужна крепкая Я-концепция, кото-

рая у Левинаса на нижнем уровне поддерживается эгоизмом, — чтобы устоять перед соблазном растворения себя в Другом и таким путем снятия с себя ответственности за него. И уже на основе этой крепкой идентичности вырастает подлинная идентичность ответственности. Во всяком случае, ответственность предполагает в некоторых случаях ограничение неподвластной мне свободы Другого. Я на свой страх и риск буду определять, что для Другого необходимо, а что является капризом.

Риск, конечно, велик. Возникающие при этом коллизии описаны, например, в романе Л. Улицкой «Искренне ваш Шурик». Воистину для Шурика другие являлись господами, вернее, господами. Женщины безошибочно угадывали в нем человека, которого можно использовать. А он повиновался и даже шел навстречу в искреннем желании помочь. Итог этого искреннего желания и готовности ставить проблемы других выше своих собственных: он оказывается любовником сразу нескольких больных и обиженных жизнью женщин, которых обслуживает «за пределами всех своих возможностей» сексуально, а если надо, то и как патронажная сестра. Он постарел и истерся уже к тридцати годам. Разве он не имел права на бунт против подобного отношения к себе, против роли, которую ему постоянно навязывали? Но итогом его бунта стало самоубийство одной из его подопечных. Так что ему было делать?! Улицкая не дает ответа. Нельзя ответить, нельзя дать рецепт, все слишком сложно, и надо очень осторожно вычитывать у Левинаса рецепты поведения.

Однако бывают времена и обстоятельства, когда учение Левинаса дает простой, однозначный, не подлежащий растворению в словах, хотя, может быть, и особенно трудный для исполнения императив. Он должен вычитываться в лице Другого, которое взывает к тебе «Не убий». Не может оправдываться уничтожение других людей за то, что они отличаются от тебя, или ради реализации неких амбициозных политических проектов.

6.5. Другой как мученик. Божественность Другого

В текстах Левинаса Другой постоянно предстает в облике сироты или чужестранца. Последнее указывает не только на его радикальную друговость, но и на его неукорененность и беспра-

вие. Другой неизменно выступает у Левинаса как страдающий, голодный, преследуемый, обездоленный. Как объясняет, интерпретируя мысль Левинаса, Жером Лоран: «Библейская последовательность “чужестранец, вдова, сирота”, которую Левинас часто использует, указывает на конкретный и всегда определенный характер инаковости другого. Ко мне обращается не другой вообще, но Другой с прописной буквы: человек, потерявшийся вдали от родины без документов, удостоверяющих личность, женщина, лишившаяся мужа, или этот незащищенный ребенок» [38, с. 21]. И это не случайные характеристики того или иного Другого: «Нужно мыслить более радикально: другой — всегда нищий; нищета определяет его в качестве другого, и отношение с другим всегда будет отношением давания и дарения, а не приближением в нему “с пустыми руками”. Духовная жизнь по своей сути есть жизнь нравственная, а ее преимущественное место — экономика» [35, с. 373].

Другой беззащитен, страдает от голода и холода, его пытаются и убивают. Другой — это невинная жертва. Палач, отмечает Левинас, не является Другим и не имеет лица.

В то же время, будучи преследуемым и в качестве жертвы, Другой сам превращается в преследователя, преследуя субъективность как кошмар нечистой совести. Он нарушает порядок и покой жизни «я», вносит в нее тревогу, нарушает сон, заставляет стыдиться своей свободы и благополучия. Из-за него «я» опять настигает бессонница. Если Другой — невинная жертва, то субъективность — заложница за Другого. Часто употребляемое Левинасом применительно к субъективности слово «заложничество» указывает на то, что субъективность не просто существует, она «в заложниках у бытия» вместо миллионов невинных жертв, и, будучи заложницей, она не может не отвечать за них.

Образ Другого как мученика и страдающей невинной жертвы невольно наводит на мысль о христианских мотивах в мышлении Левинаса. Не является ли Другой метафорой страдающего Христа? Эту мысль подкрепляет также и то, что Другой в философии Левинаса описывается способом и выражениями, подобными используемым им, когда он говорит о Боге. Как Бог, так и Другой определяются через непреодолимое расстояние. Ле-

винас пишет о «Бесконечном», и пишет так, что речь одновременно идет и о Боге, и о Другом. Другой абсолютен, как и Бог, трансцендентен, как и Бог. И вообще, способ выражения Левинаса, когда речь заходит о Другом, напоминает язык апофатической теологии, на что уже обратили внимание исследователи.

В каком-то смысле Другой у Левинаса действительно божествен. Но не следует интерпретировать его учение в христианском духе. Его учение действительно призывает видеть Бога в любой невинной жертве. Но, в отличие от христианства, Левинас не приемлет мысль о том, что страданиями одной невинной жертвы возможно искупить грехи других людей. Можно было бы подумать, что идея «подстановки» близка идее искупительной жертвы. Но это не совсем так. Страдание, принятое за Другого и вместо Другого, играет огромную роль в учении Левинаса, которое, как я уже не раз говорила, представляется мне попыткой теодицеи. Если один человек может броситься спасать другого ценой собственной жизни, значит, не все потеряно, и Бог есть в этом мире. Такой подвиг «подстановки» действительно выкупает Творение. Только он никоим образом не гарантирует жертве спасение души, не искупает грех палача и не вписывает его в общий план истории и в конечную гармонию. Поэтому мысль Левинаса неотступно терзает вопрос о бессмысленном страдании.

Заканчивая этот обзор обликов Другого в учении Левинаса, подчеркну еще раз, что Левинас не моралист, а метафизик. Поэтому от него не следует ожидать рецептов поведения в конкретных ситуациях. Левинас выходит на уровень конкретных рецептов и моделей поведения в своих талмудических лекциях. Но там, на этом уровне, неизменно оказывается, что невозможно давать исчерпывающие рекомендации, потому что нужно не упускать из виду и одно, и противоположное.

Поэтому не будем забывать о том, что Левинас — очень гибкий и сложный мыслитель. Он показывает нам прежде всего онтологический трагизм человеческой экзистенции и жажду метафизического. Его учение о Другом как Бесконечном задает новую оптику, в ракурсе которой должны рассматриваться конкретные проблемы, но этот ракурс не гарантирует рецепты их разрешения.

6.6. Появление Третьего и переструктурирование моей обязанности по отношению к Другому

Многие вопросы, связанные с тем, как конкретно должны выглядеть асимметричные отношения с другими, снимаются, как только мы переходим к учету того, что помимо Другого есть еще и Третий. И он является Другим для Второго, а я — Другой для них. Причем, как подчеркивает Деррида, Третий присутствует рядом с Другим *сразу*, а не появляется «потом».

Другой для меня абсолютен и безусловен, — по пока не появился Третий. Однако Третий присутствует изначально, поскольку мы существуем в обществе. Поэтому ситуация встречи лицом-к-лицу, близости, *изначально нарушена* присутствием Третьего. Близость, таким образом, оказывается *невозможным, нереализуемым отношением*. Общество (эта тема возникает одновременно с темой Третьего) требует *справедливости*, а это предполагает сравнение, взвешивание, распределение. Мой долг перед Другим бесконечен, Другой уникален и неповторим, но, находясь в обществе, я должен сопоставить нужды Другого с нуждами Третьего и определить, чьи являются более настоятельными и обоснованными. Поэтому справедливость делает требуемое этикой отношение к Другому невозможным. Мой бесконечный неоплатный долг перед Другим должен быть ограничен и распределен. Справедливость требует, далее, учета того, что Третий является Другим для Другого и наоборот, и это предъявляет к ним столь же серьезные этические требования, как и ко мне, — иначе это будет несправедливо. Справедливость, как пишет Деррида, в каком-то смысле оказывается предательством по отношению к близости и этическому отношению: «Невыносимый скандал: даже если Левинас никогда не высказывал этого таким образом, справедливость нарушает клятвы, как дышит, она предает “изначальную клятву”, она клянется только для того, чтобы нарушить клятву, отречься от нее или ее оскорбить» [74, с. 66]. В такой утрированной форме Деррида высказывает, до какой степени сложным и парадоксальным оказывается приближение левинасовского учения о Другом как Бесконечном к обычным условиям социального существования.

В учении Левинаса, в отличие от большинства социально-политических учений, в полную противоположность философии Гегеля и другим «государственническим» теориям, социальность оказывается производной от уникального отношения к другой личности, которая является абсолютной и сверхценной. А социальность надстраивается над уровнем отношений «лицом-к-лицу» между уникальными неповторимыми личностями. Обязанность по отношению к обществу не больше, чем по отношению к любому индивиду, потому что первая уже является бесконечной. Больше бесконечной обязанности быть не может (тут не арифметика трансфинитных чисел!). Поэтому обязанность перед обществом не может быть ничем иным, кроме как результатом распределения этой бесконечной обязанности на многих. (Интересно, что Левинас постоянно говорит о *распределительной* справедливости.)

Обратим внимание на следствия, вытекающие отсюда для понимания субъективности. Выше я уже говорила, что философия Левинаса заставляет различать разные уровни, или составляющие субъективности. Одни черты классического концепта субъекта наследует одна составляющая, другие черты — другая. Кроме того, каждая составляющая в учении Левинаса получает черты, несовместимые с классической концепцией и с прочими составляющими. Таким образом, вместо классического представления о *единстве* субъекта мы видим в учении Левинаса сложную трехуровневую структуру, в которой каждый уровень обнаруживает свою недостаточность и *требует других, в то же время их отменяя*. Преследуемая Другим, терзаемая тревогой и бессонницей субъективность пассивности требует отделенного эгоистического «я» и в то же время она его преодолевает. Однако эта изначальная субъективность пассивности, в свою очередь, ограничивается, когда вступает в действие уровень социальности и рациональности, когда субъективность сравнивает между собой потребности различных третьих и оценивает возможности их удовлетворения. Отношение между уровнями (или гранями субъекта) *парадоксально и невозможно*. Но в этом моменте мне видится не слабость, а, напротив, сила и глубина учения Левинаса. Здесь являет себя сама драматичность челове-

ческой экзистенции, постоянно требующей от человека решения и выборов, которые в принципе невозможны — хотя и необходимы.

Возвращаясь к социальной философии Левинаса, надо задаться вопросом о том, какие более конкретные выводы можно извлечь из его попытки сделать общественные отношения производными от этического отношения? Опять, как и в случае конкретных межличностных отношений, отсюда невозможно извлечь каких-то практических следствий и рецептов — см., например: [70]. Левинас не предлагает новый кодекс поведения в обществе и государстве, но производит «смену оптики», подобную той, которую он производит в отношении субъективности или истинности. Такая «смена оптики» создает дистанцию по отношению к социуму и особенно к государству, а также право судить сферу политического от имени нравственного закона — см. также [90]. Философия Левинаса оспаривает безусловность права общества на индивида или право пожертвовать индивидом ради «общего блага» или «светлого будущего».

Поясню свое понимание Левинаса аналогией с теориями общественного договора. Для последних первичны права индивида, а государство получает свои права только от индивидов, и притом лишь долю их прав. Суть теорий общественного договора состоит в том, что права государства как целого не могут превышать механическую сумму прав отдельных индивидов. Не допускается «эффект целостности»: государство не имеет права на то, на что не имел естественного, изначального права индивид. Оно не образует отдельную «суперличность», обладающую собственными правами и целями, ради которых и существуют эмпирические индивиды.

Теории общественного договора индивидуалистичны. В учении Левинаса подобный индивидуализм преодолевается в том смысле, что первичны не мои права, а моя ответственность перед уникальной индивидуальностью Другого. Однако мои обязанности по отношению к обществу — это распределенная на всех бесконечная обязанность перед отдельным ближним. Тут также не возникает «эффекта целостности». Общество и государство не вправе предъявлять к индивиду требования, которые

никак не вытекают из обязанности и ответственности перед Другим. Государство — это не «СуперДругой».

Понятно, что на самом деле государство все время предъявляет к своим подданным такого рода требования. Тут-то социальная концепция Левинаса и дает основания для критики государства, политики, истории (которая представляет собой в основном историю насилия, которым гордятся те или иные государства).

Социальная мысль Левинаса пронизана глубоким недоверием к государству, от которого он не ждет, похоже, ничего хорошего, уповая только на «беспричинную доброту», которую один человек может подарить — и иногда реально дарит — другому человеку даже в ситуации самого бесчеловечного государства [85, с. 104–106].

Глава 7

ВАРИАЦИИ НА ТЕМЫ ИЗ ФИЛОСОФИИ ЛЕВИНАСА

7.1. Вариация эпистемологическая

Учение Левинаса противостоит сильнейшим искушениям, которые породила и продолжает порождать философская мысль. Но одновременно оно и само порождает новые искушения. Первым среди них является злоупотребление его словарем (особенно словом «Другой») и этические разглагольствования. На самом деле следование этическому пафосу учения Левинаса должно выражаться не словами, а делами и поступками. Но, поскольку моим делом является философия, то меня не оставляет вопрос, какими концептуальными путями можно следовать философии Левинаса? Еще раз повторю, что для воспроизведения его этического пафоса нужно особое моральное право, подтвержденное всей жизнью. Для меня же, поскольку я не чувствую за собой такого права, остается продолжение левинасовской деконструкции основных концептов классической и современной философии.

Поэтому я сделаю попытку деконструкции классических концептов теории познания. Этот круг вопросов не сильно волновал самого Левинаса, хотя у него можно найти отдельные провоцирующие мысль замечания. Мотивом для — пусть неожиданного — обращения к философии Левинаса является то серьезное обстоятельство, что в настоящее время уже *невозможно опираться на основную модель, из которой до сих пор исходила теория познания.*

Названная модель образована двумя базисными концептами: «реальность» (сущее, природа, объект) и ее «отражение»

(репрезентация) в душе (сознании, понятиях, теориях) познающего. Здесь не место углубляться в вопрос, когда именно подобная модель стала доминирующей, или в исследование ее различных вариантов. Позволю себе, не вдаваясь в историко-философские тонкости, называть данную модель традиционной. Сейчас для меня важно то, что *эта модель чем дальше, тем более мешает описывать процессы выработки нового знания, то есть научного знания, получаемого в определенных институтах определенными признанными способами*. Сознаю, что делаю сильное утверждение, однако в настоящее время оно не нуждается в особом обосновании, достаточно сослаться на известные работы Карла Поппера, Томаса Куна, Пола Фейерабенда, Ричарда Рорти [51] и многих, многих других. Здесь можно вспомнить доводы К. Поппера о том, что все научное знание остается предположительным; аргументы о неполной детерминации теорий эмпирическими данными; демонстрацию теоретической нагруженности языка наблюдения; ситуативный характер решений научного сообщества относительно принятия или отвержения некоторых фактов или теорий, описание Т. Куном научных революций и тезис о несоизмеримости; утверждение Дэвида Блума, что знание есть социальный институт (знанием является все то, что сообщество признает знанием), идея «игр истины» Мишеля Фуко, который показывал, что разные правила производства и удостоверения истины сменяют друг друга в истории познания прихотливым и случайным образом, и т.д. Таким образом, многие современные концепции и подходы сходятся в том, что к знанию, вырабатываемому современной наукой, не подходят понятия и представления о «картине», изображающей — отражающей — реальность.

Одновременно в философии науки и эпистемологии получает все большее признание тезис, что эпистемологу не нужно понятие истины (имеется в виду классическое понимание истины как соответствия реальности), ибо предикат «истинный» все равно не к чему прилагать. Аргумент о том, что для вынесения суждения об истинности нашего знания мы должны иметь возможность взглянуть «со стороны» (освободившись от каких бы то ни было «концептуальных очков» и «априор-

ных форм созерцания») и на действительность, и на знание, слишком хорошо известен, чтобы его нужно было повторять еще раз.

В настоящее время место традиционных теорий познания уверенно занимает конструктивизм. Не стоит смотреть на данную тенденцию как на преходящее явление или дань очередной постмодернистской моде. Она является проявлением глубоких сдвигов как в науке, так и в культуре, в результате которых утрачивается доверие ко многим предпосылкам и допущениям, составлявшим опору традиционной модели познания. Первой среди этих предпосылок я бы назвала *принцип тождества бытия и мышления*. Единую версию этого принципа, который выступал в истории мысли в разных видах, трудно сформулировать четко, но в любом случае идея отражения должна допускать некую однопорядковость отражаемого и отражающего. Если мыслящий субъект способен отразить в своей мысли реальность (бытие, сущее, природу), то реальность и человеческая мысль должны быть соразмерны. (Возможно, что некоторым обертоном идеи отражения является также тема *стремления самой реальности* отразиться в мышлении.)

Чтобы пояснить, что я имею в виду, напомним о знаменитых словах Галилея, что Книга Природы написана на языке математики. Они означают, что реальность сама устроена по математическим принципам, а человеческий разум, стремящийся проникнуть в ее тайны, тоже мыслит математически. Благодаря тождеству реальности и мышления в этом отношении (проистекающему, разумеется, из того, что и реальность, и разум сотворены Богом), Галилей может уверенно пользоваться *мысленными экспериментами* в ключевых моментах своей аргументации в пользу коперниканства. В рассуждениях Галилея можно видеть теснейшее *переплетение мысленного и реального эксперимента*, его рассуждение постоянно соскальзывает с одного на другое. Под мысленным здесь имеется в виду эксперимент, который на практике *не производился и в реальных условиях произведен быть не может*. Для иллюстрации переплетения мысленного и реального экспериментов в аргументации

Галилея напомним известное место из «Диалога о двух системах мира», где между Сальвиати (рупор взглядов самого Галилея) и его оппонентом Симпличио происходит следующий диалог:

«Симпличио. Как же это, не проделав ни ста испытаний, ни даже одного, вы выступаете столь решительным образом? <...>».

Сальвиати. Я и без опыта уверен, что результат будет такой, как я вам говорю, так как необходимо, чтобы он последовал <...>» (Галилео Галилей. Избр. труды в 2-х томах. Т. 1. М.: Наука, 1964, с. 243).

Свободное использование мысленных экспериментов такого рода, которые не нуждаются в проверке реальным опытом (но определяют способ истолкования реальных наблюдений и опытов) во многом обусловило не только успешность стратегий Галилея в защите коперниканства, но и развитие классической науки вообще. Очевидно, что за такой методологией стоит убеждение в определенном рода тождестве мышления и бытия.

Я напоминаю здесь об этом уже многократно описанном факте для того, чтобы сказать: в наше время установки исследования природы изменились. В современной литературе по философии науки и эпистемологии достаточно показано, что научное знание — в виде теорий, формул, технологий, приборов и т.д. — невозможно трактовать как отражение самой реальности. А за аргументами в поддержку данного тезиса стоит признание того, что мышление и реальность не тождественны. Реальность к настоящему времени по большей части повернулась к исследователям такой стороной — или современная наука подошла к ней с такой стороны, — что все более обнаруживается их нетождественность и несоизмеримость.

Реальность оказывается гораздо менее простой, интеллигибельной, правильной и определенной, чем это предполагалось классической наукой. Для подтверждения достаточно было бы назвать квантовую механику, но стоит еще напомнить о явлениях турбулентности. Они окружают нас повсюду: от турбулентности, создаваемой потоками воздуха и движением винта летящего вертолета, течением реки вокруг опор моста или порывами ветра вокруг рекламного щита, до масштабных природных катаклизмов вроде тайфунов, смерчей, цунами или процессов, происходящих внутри Солнца и далеких звезд. Но турбулентность,

в отличие от движения материальной точки в классической механике, является настолько сложным и непредсказуемым явлением, что ученые и не пытаются подходить к ней с мысленными экспериментами (в объясненном выше смысле). Нас окружает сложный, турбулентный, неопределенный и нерегулярный мир. А наука видит свою задачу не в том, чтобы *отражать* его нерегулярность, а в том, чтобы справляться с нею с помощью регулярных и в каком-то смысле простых моделей.

Но это только одна сторона происходящих сейчас процессов. Другая заключается в тенденции не оставаться с простыми и регулярными моделями как идеальными содержаниями, *а вносить простоту, регулярность и однозначность в окружающий мир, создавая вокруг нас вторую природу, в которой снова будет царить тождество бытия и мышления*. Таков характер современной технонауки, — но в нем воплощается в явном виде тенденция, присущая науке еще со времен Галилея. Пусть слово «технонаука» не отсылает только к механике и технике: вспомним о генетике и геномной инженерии, социальных науках и политехнологиях. В самых разных областях развитие научного знания устремляется по одному и тому же руслу к формированию реальности, тождественной научному мышлению.

Классические вопросы, которые формулировала теория познания, и ее понятия, центральным среди которых является понятие истины, оказываются бесполезными для осмысления такой ситуации. Тут нужна философская теория с иными понятиями.

Что же в таком случае должно происходить с теорией познания? — Она, конечно, изменяется. Прежде всего напомним, что сейчас уже почти и не говорят о теории познания. Работают, развиваются философия науки и эпистемология. («Эпистемология» — более широкий и свободный по значению термин, чем философия науки, охватывающий, помимо исследования научного познания, исследование когнитивных способностей человека и животных.) И та, и другая тяготеют к превращению в поле конкретных эмпирических исследований. (О том, что место нынешней философии науки должны занять конкретные «полевые» исследования научной практики, пишет Бруно Ла-

тур. Независимо от него необходимость превращения философии науки в эмпирическую науку провозглашал М.А. Розов.)

Сейчас грань между философией науки и эпистемологией, с одной стороны, и социологией науки, историей науки и когнитивными исследованиями — с другой, не то что размыта, но ее попросту нет. В результате складываются области и направления исследований, которым не нужен язык традиционной теории познания. Они не занимаются вопросами типа того, познаваем ли мир и достижима ли истина, зато дают ответы на конкретные и весьма важные вопросы относительно научных практик и познавательных способностей. Яркий пример того, как исследование научного познания обходится без разговоров об истине и соответствии реальности, дает концепция Латура [32].

Философская теория познания, похоже, вынуждена разделить судьбу онтологии. Последней пришлось отдать вопросы о глубинном устройстве реальности на попечение точного экспериментального естествознания, которое смогло найти ответы на огромное количество вопросов. Эти ответы по содержательности, проверяемости и перспективам практического использования впечатляюще превосходили возможности онтологии с ее «вечными проблемами». Но при этом вопросы об устройстве реальности утратили связь с вопросами о смысле человеческого существования. Поэтому история онтологии не завершилась, а для нее началась новая жизнь с фундаментальной онтологией Хайдеггера, которая изменила не только словарь онтологии, но и самый ее смысл. Мне думается, что подобное ждет и теорию познания. Превращение эпистемологии в эмпирическую науку обещает интереснейшие исследования реальной практики науки и разрешение многих важных вопросов, которые до того считались принадлежащими только философии и потому вечными. Однако обогащение знаний о науке или о познавательных способностях не будет касаться осмысления человеческого существования и не станет выстраивать связи между познавательными практиками, различными сферами культуры и этическими вопросами. Поэтому место для философской дисциплины останется, однако она должна будет

пользоваться другими понятиями и по-другому ставить вопросы, нежели традиционная теория познания.

Какой она будет, я не знаю, но думаю, что она будет нарушать сложившуюся структуру философских дисциплин с ее делением на онтологию, теорию познания и аксиологию. И еще я думаю, что для этой теории будут очень нужны такие черты философии Левинаса, как умение не упускать из виду амбивалентность большинства важных для нас явлений и обращенность к первой философии, каковой является этика.

Эпистемология должна повернуться к онтологическим условиям человеческого существования. Прежде всего требуется переосмысление идеи познающего субъекта и субъект-объектного отношения. В классической философии данный концепт был создан в первую очередь для оправдания претензий на знание, и потому переосмысление данной претензии требует переосмысления названного концепта. О деконструкции классического концепта субъекта речь шла на протяжении почти всей этой работы. Попробуем теперь направить ее более конкретно в сторону эпистемологических вопросов.

Мы уже говорили в гл. 4, что в современной философии науки в роли познающего субъекта выступает научное сообщество, тогда как тема уникальной индивидуальной ответственности — а этическая ответственность именно такова — при этом уходит из сферы рассмотрения. Этический субъект и познающий субъект в современной философии утратили точки соприкосновения.

Наряду с этим хочу обратить внимание на следующее примечательное обстоятельство: отсутствие внутренней связи и разные тональности эпистемологии и философии техники. В философии техники преобладает тональность тревоги и растерянности. Субъект технической деятельности опасается собственных творений, они выходят из-под контроля, он не в состоянии предвидеть последствия собственных действий. А познающий субъект по-прежнему отважен и решителен. Он, конечно, растерял многие из способностей и возможностей, которыми обладал познающий субъект классической философии. Однако эпистемология по-прежнему является теорией его

достижений. Меняется представление о целях познания, но сохраняется представление о том, что поставленных целей субъект *достигает*. Неудача — это исключение из правила, и она не заслуживает отдельного внимания (если только не рассчитывают из исследования отдельного *сбоя* извлечь более глубокое понимание того, как *в норме* работает наука).

Таким образом, получается, что этический субъект, субъект, создающий орудия и машины, и познающий субъект существуют каждый сам по себе, и никого из этой троицы не касается, что происходит с двумя другими. А ведь речь идет об одном и том же человеческом сообществе! Не следует ли подумать о более цельной концепции субъекта?

Началом движения в этом направлении должно послужить переосмысление традиционной субъект-объектной схемы. В современной философии было предложено много вариантов, а в последнее время наиболее широко обсуждается позиция Б. Латура. Уже много написано по поводу предложенной им «плоской онтологии», в которой понятия «субъекта» и «объекта» заменяются одним понятием «актора», причем последний может быть как человеком, так и вирусом, гормоном, механизмом и прочим. Но сейчас я хочу обратить внимание на иной момент его концепции: для Латура научный факт есть конструкт, и при этом принципиально важно, что «конструирование фактов, как и игра в регби, — процесс коллективный» [32, с. 172]. Латур показывает, насколько важны *Другие* в познавательной деятельности. Без них нет вообще ни научных, ни технических достижений. Похожую мысль, но совсем с другой целью и на других основаниях озвучивает Левинас: в отношении к объекту субъект не стоит в одиночку; это отношение является одновременно и отношением между несколькими субъектами.

Продолжая тему изменений, которые стоило бы внести в наше понимание субъекта, хочу обратить внимание на то, насколько уверенно мы употребляем единственное число, говоря о субъекте познания. Как будто он один на один героически одолевает преграды на пути объективного познания. Тут мне могут указать на то, что субъект познания фактически уже давно понимается как сообщество. Например, у Г. Когена позна-

ющим субъектом являлось в конечном счете все человечество в его бесконечном развитии. У Т. Куна роль познающего субъекта играет научное сообщество.

Конечно, у Т. Куна научное сообщество — это совокупность индивидов. Однако, хотя научное сообщество имеет много голов, оно образует единый познающий субъект. В самом деле, оно является сообществом и осуществляет свою деятельность благодаря тому, что все его члены учились по одним учебникам, разделяют одни и те же базисные знания и ценности, владеют одними и теми же методами.

О значении Других в познании начал говорить Эдмунд Гуссерль. Он прослеживает конституирование объективного мира как мира, общего мне и другим [14]. При этом другие могут иметь свою перспективу видения этого мира. Однако значимость сделанного Гуссерлем шага ограничивается тем, что другие с их собственными перспективами также оказываются конституированы трансцендентальным *ego*. Трансцендентальное «я» в сфере собственного сознания, исходя из опыта восприятия других человеческих тел, «конституирует некое, включающее и меня самого, сообщество Я как сообщество сущих друг подле друга и друг для друга Я <...>» [14, с. 211], и поэтому, хотя Гуссерль и говорит об интерсубъективности, но оказывается, что говорит он об «интерсубъективности, конституированной из моих собственных источников» [14, с. 211]. Поскольку другие здесь конституированы мною, как и мир, общий мне и им, то мое «я» ничему не учится у этих других. Ничего удивительного, что у Гуссерля «конституция объективного мира существенным образом включает в себе гармонию монад <...>» [14, с. 212]. В самом деле, в подобном сообществе монад неоткуда взяться дисгармонии, коль скоро все другие монады — не более чем мои конструкции.

Философия Левинаса и, совсем в другом ключе, концепция Латура подводят к вопросу о том, играет ли *друговость* других, то есть различие в подготовке, понимании задач, интересах различных членов научного сообщества *продуктивную роль* в развитии науки. Ответ на этот вопрос должен быть положительным, что уже показали некоторые исследования. Прежде всего,

упомяну Питера Галисона и его идею, что научные сообщества современной физики состоят по меньшей мере из трех различных групп, которые получали разную подготовку, учились по разным учебникам, говорят об исследуемых проблемах на разных языках. (Galison P. Image and Logic. A material culture of microphysics. University of Chicago Press, 1997. См. также: Галисон П. Зона обмена. Координация убеждений и действий // Вопросы истории естествознания и техники. 2004, № 1 <http://vivovoco.astronet.ru/VV/JOURNAL/VIET/GALISON.HTM>.)

Это физики-теоретики, физики-экспериментаторы и инженеры-исследователи. Причем, как показывает Галисон, именно благодаря такой неоднородности научное сообщество физиков переживает научные революции, не теряя способности понимать друг друга и обсуждать значение тех же самых экспериментов (то есть не утрачивая понимания того, что эксперимент является тем же самым).

В философии Левинаса другие являются подлинными, а не конституированными мною другими, они свободны, непредсказуемы, они заставляют «я» напрягаться и учиться. И, как стремится показать Левинас, благодаря этому и возникает общая объективная реальность. У Левинаса в соответствующих контекстах Другой выступает как учитель: «<...> тематизация и объективация, которых достигает объективное познание, основываются на научении. Спор о вещах, имеющий место в диалоге, не является модификацией их восприятия: он совпадает с их объективацией. Объект предстает перед нами с появлением собеседника» [34, с. 103]. Обратим внимание на слово «спор», которое указывает нам не на «гармонию монад», да и к отношению учителя и ученика не очень подходит. Это еще раз показывает нам, как надо понимать фигуру учителя и в каком смысле у Левинаса Другой — это учитель. Дело не в том, что Другой обладает большим запасом эрудиции и кормит меня своей информацией, а в том, что он другой и может видеть вещи по-своему. Этим он меня и учит. Прежде всего он избавляет меня от иллюзии, будто мир есть мое представление. Если о мире можно спорить, то он объективен.

Аналогичная мысль, независимо от Левинаса, уже высказана в философии науки в работах Б. Латтура [32]. Последний

вводит термин «фактостроительство» для обозначения того, что принято было называть «открытием» новых фактов. Это вовсе не означает попытки представить факты исключительно конструкциями в головах ученых. Ученые в своей деятельности постоянно сталкиваются с неожиданностями и сюрпризами. Но эти неожиданности еще далеки от точной определенности научных фактов. От непонятого и неожиданного события при проведении экспериментов до признанного факта лежит большая дистанция, которую ученый не может преодолеть в одиночку, без активного участия других. Другие у Латура выступают как коллеги-конкуренты данного члена научного сообщества. Ими движет дух соперничества, который побуждает их оспаривать каждое утверждение своих коллег, но также, для защиты собственных утверждений, привлекать их на свою сторону. И каждый из них, прекрасно понимая, что его утверждение будет оспорено, вынужден сам предвидеть возможные возражения и укреплять свою позицию заранее, снабжая свое утверждение множеством «подпорок» в виде уточнений, аргументов, ссылок, схем, таблиц и графиков. Только в таких критических диалогах выстраивается научный факт (в отличие от артефакта). Латур показывает, что характерные черты научного текста — специальный язык, ссылки на источники, подробное описание используемых методик, — являются выражением *диалогической* природы научной деятельности [32, ч. 1].

Субъект познания имеет дело с объектами и объективной реальностью в той мере, в какой он имеет дело с другими, в данном отношении — другими членами научного сообщества.

Философия Левинаса также способствует привлечению внимания к механизмам преемственности и передачи знаний, на которые философия науки пока не обратила достаточно внимания. Те социальные связи и детерминации, которые попали в ее поле интереса, являются «синхронными», тогда как механизмы преемственности требуют измерения «диахронии». Науку развивают определенные поколения. Знание передается от одного поколения к другому; оно накапливается для тех, кто будет использовать его после моей смерти. Исследования механизмов сохранения и передачи знания должны учитывать то, что

знания передаются всегда *новым* поколениям, которые должны получить его и одновременно осуществить свое отделение, произвести разрыв в преемственности, без чего невозможны развитие и обновление.

В этой оптике может измениться облик некоторых давно известных проблем. Например, Юм поставил проблему индукции. Он показал, что перенос выводов из прошлого опыта применительно к будущему не имеет под собой логического обоснования. Тем не менее мы осуществляем подобные выводы постоянно. Независимо от того, есть ли *логические* основания заключать, что если Солнце восходило вчера и позавчера, то оно взойдет и завтра, или таковых нет, мы совершенно убеждены в этом. Обратим внимание, что классические примеры доверия к прошлому опыту *выходят за пределы собственного опыта*. Дело не только в том, что субъект всегда видел, как утром восходит Солнце. Не только в том, что вчера, и еще раньше, огонь его обжигал, и вот теперь он убежден, что и в следующий раз огонь будет обжигать. О том, что всегда по утрам восходило Солнце, он знает по рассказам других, своих родителей и учителей. Он знает, что в этом утверждении аккумулирован *опыт всех предшествовавших поколений*. Точно так же индивид не просто переносит прошлый неудачный опыт с огнем на будущее. Но еще до того, как он получил этот опыт, он слышал от родителей, что нельзя баловаться с огнем и трогать затопленную печь. Таким образом, основанием индуктивных выводов оказывается *доверие к опыту Других*. Неоднократно подчеркивалась та выдающаяся роль для формирования научного познания, которую сыграли наблюдения за правильными, регулярными движениями небес. Заметим, что это же одновременно являет нам яркий пример переноса выводов из прошлого опыта применительно к будущему. А прошлый опыт накоплен чередой предшествовавших поколений. Ибо наблюдения за равномерными вращениями небес начались еще в незапамятные времена. Таким образом, индуктивный вывод связан с важнейшими социальными механизмами. В философии науки уже было показано, что индуктивный вывод опирается на невысказанную идею о «единообразии природы» (Джон Стюарт Милль). Пытаясь удерживать

оптику, которую задает Левинас, мы приходим к интересному выводу, что постулат о единообразии природы предполагает общение, связь поколений, доверие новых поколений по отношению к их отцам, то есть опирается на социальное основание.

Пытаясь, далее, сохранять эту оптику, мы сможем увидеть по-новому некоторые устоявшиеся уже в философии науки понятия и метафоры. Вот, например, известные мысленные эксперименты Поппера, которыми он пытается обрисовать и обосновать свою идею «третьего мира»: «Предположим, что все наши машины и орудия труда разрушены и уничтожены все наши субъективные знания <...>. Однако библиотеки и наша способность учиться, усваивать их содержание выжили. Понятно, что после преодоления значительных трудностей наш мир может начать развиваться снова» (Эксперимент 1) [47, с. 110]. В эксперименте 2 предполагается, что уничтожены также и библиотеки. Тогда наша цивилизация навряд ли сможет возродиться. Из этих рассуждений Поппер и извлекает свою идею, что содержание знания (как и основные принципы его развития) объективны и независимы от мира субъектов [47, с. 110]. Однако на те же эксперименты можно взглянуть и по-иному. В самом деле, в эксперименте 1 упоминается «наша способность учиться», которая должна быть сохранена, чтобы ситуация эксперимента 1 имела смысл. Но что это означает? Что именно должно сохраниться? Знание языка, математических формул, знание того, как обращаться с книгами, того, как надо учиться? А у кого можно будет научиться тому, как надо учиться, чтобы иметь возможность восстановить по книгам утраченное субъективное знание?

В каком-то смысле ситуация эксперимента 1 постоянно воспроизводится в реальности: поколения людей, владевших содержанием книг, уходят, и на их место приходят новые. Они должны освоить все содержание заново. Человеческое познание существует только в этом непрестанном процессе обновления. Значит, оно предполагает появление все новых поколений, обладающих способностью учиться, в первую очередь, и во все большей мере — учиться по книгам и библиотекам (включая электронные). Поэтому здесь не может быть речи

о биологической предрасположенности к обучению, поскольку требуются именно непрерывно действующие социальные механизмы обучения. Они, кроме всего прочего, предполагают воспроизводство *мотивации* для того, чтобы учиться по книгам, дают образцы такой практики (необходимость усваивать чужие мнения, отвечать на вопросы, критически оценивать собственные ответы), критерии оценки успешности и т.д. В основе таких механизмов лежат отношения учителя и ученика.

Компетентный член научного сообщества, разумеется, определяет себя по отношению к «третьему миру» объективных содержаний. Но я хочу еще раз подчеркнуть, ссылаясь и на Левинаса, и на Латура, что мир объективных содержаний конституируется во взаимодействии с другими. Думается, что к члену научного сообщества хорошо подходит левинасовская характеристика субъекта как «другого в тождественном». Это проявляется, например, в том, что научное честолюбие направлено на то, чтобы «сделать себе имя в науке». А твое имя в науке — это то, как к тебе относятся другие члены научного сообщества, а не третий мир. Ученый становится ученым с определенным именем и местом в научном сообществе в той мере, в какой он интериоризирует критерии, по которым сообщество его оценивает. Таким образом, научная объективность и этические требования оказываются связаны гораздо теснее, чем можно было бы подумать.

Продолжая размышления над общими контурами концепции познающего субъекта, вспоминаю, как один критик учения Левинаса писал, что у Левинаса субъект определяется через *поражение* [77, с. 134, 135]. И в самом деле, он удачно схватил принципиальную черту левинасовского понимания субъективности. Да, у Левинаса субъективность действительно определяется *невозможностью*: обрести покой и самодостаточность, уплатить долг, утвердиться в своих правах, спастись от бессонницы, укрыться от преследования Другого. С точки зрения названного автора, показать, что субъективность определяется через поражение — значит вынести окончательный приговор всей философии Левинаса. Этот критик прав в том, что в классической философии субъект действительно определялся своей

способностью *достигнуть* — знания, достоверности, власти над природой, трансцендентальной свободы. Однако такой концепт сам *потерпел поражение* в том смысле, что оказался в конечном счете неприменимым для анализа познания и человеческого существования. Поэтому имеет смысл внимательнее отнестись к альтернативам, — особенно к такой радикальной версии, как субъективность у Левинаса, определяемая через поражение.

Если субъект классической философии определялся способностью достигать достоверного знания, то сейчас уместнее говорить, что он ограничен и конечен, и это проявляется в том, что для достижения любой, в том числе и познавательной цели, ему нужны особые средства. Работа познания неизменно начинается с разработки соответствующих средств. Разработка последних, в свою очередь, требует для себя еще каких-то средств. Чем далее, тем более длинными становятся цепочки средств. Неизбежно получается так, что внимание и усилия сосредотачиваются на разработке средств, которые заслоняют первоначальную цель.

Например, Платона волновала проблема бессмертия и приобщения души к миру вечных и неизменных истин. Средством для этого стала работа с понятиями. Был разработан изумительный диалектический инструмент. Им пользуется вся европейская философская традиция до наших дней, а преследуемые цели при этом многократно менялись, в то время как избавление души от круговорота перерождений так и не было достигнуто.

Ньютон хотел постичь устройство Вселенной и увидеть присутствие Бога в ней. То, к чему он пришел в этом плане, интересует сейчас только немногих историков науки. Главными результатами, от которых не отказалась до сих пор и навряд ли откажется наука, являются формулы, методы расчетов, методология построения математических моделей.

Можно высказать более общий тезис: хотя главной целью человеческого познания остается познание независимой от нас — трансцендентной по отношению к нам — реальности, но достигнуты впечатляющие результаты по развитию средств, позволяющих упрощать и преобразовывать многочисленные эле-

менты этой реальности, и все более остро встает вопрос, приближает ли весь этот мощный аппарат к достижению данной цели, или, напротив, уводит от нее.

Идея, что познающего субъекта определяет не способность достижений, а ограниченность, конечность и неизбежность поражения (которое оборачивается и маскируется изменением целей), позволит сблизить эпистемологию и философию техники.

Подобные рассуждения будут встречать отпор, потому что они подрывают фундаментальную ценность европейской культуры — истину, понимаемую в возвышенном классическом смысле. Однако вопрос о том, насколько применимо к достижениям современной науки классическое понятие истины, не решается с помощью самых возвышенных намерений. В то же время я могу сослаться на Левинаса в том отношении, что он также отказывал познанию в обладании истиной, но уж его нельзя обвинить в ценностном релятивизме: «В деятельности интеллекта, нацеленной вовне, наличествует метафизика, или трансценденция: эта деятельность есть Желание. Однако Желание, направленное вовне, развивается, на наш взгляд, не в объективном познании, а в Речи, которая, в свою очередь, в прямом признании лица предстает как справедливость» [34, с. 113]. Познание, в том числе и самое научное, объективное познание направлено на экстерное, на то, что вне и независимо от субъекта. Но познание, достигшее успеха, интериоризирует объект, и потому остается, в терминах Левинаса, разновидностью «поедания».

В то же время утеря ценности, да еще и такой фундаментальной, как ценность истины, действительно является серьезной диверсией по отношению к культуре. И это не может не тревожить. Однако мне кажется, что учение Левинаса открывает тут некоторую перспективу. В его философии, с одной стороны, познанию отводится гораздо более скромная роль, чем в классической европейской философии. Оно уже не может быть привилегированным путем к трансценденции и, соответственно, центральным объектом философской рефлексии. Но одновременно философия Левинаса дает основания для высокой оценки знания, несмотря на скромные притязания: его моральная

ценность в том, что оно служит для улучшения и облегчения жизни Других. Субъективность не должна выходить навстречу Другому с пустыми руками. Но знание как инструмент решения проблем является очень ценным и практичным подарком.

7.2. Вопрос об истине

В современной эпистемологической литературе преобладает прагматическое понимание истины, слегка обсуждается когерентное, а в целом, истинность так или иначе, явно или неявно, понимается как истинность в модели (когда утверждение сравнивается с уже вполне определенным образом реальности, который и играет роль ее). Достоинством таких определений является то, что для них критерий истины совпадает с понятием истины, благодаря чему вполне возможно описать процедуры и сформулировать критерии оценки некоторого утверждения как истинного. Имеет ли смысл обсуждать, какое из названных определений истины «правильное», какое выражает сущность познания? Мне представляется, что подобный вопрос не имеет смысла.

Во-первых, понятие истины используется как в разных науках, так и в обыденной жизни. Во многих ситуациях прагматическое понимание истины не подходит. Например, в исторической науке, когда речь идет об установлении истинных обстоятельств или фактов, что может быть крайне болезненным делом. Кажется, что уж тут мы имеем дело с классическим пониманием истины. Но, независимо от того, как понимают вопрос участники соответствующих споров, нельзя забывать, что их утверждения имеют смысл только на основе неявного принятия большого ряда концепций, например летоисчисления, понятий о том, что такое «договор», «нарушение договора», кто является или может быть активным участником события и т.п. Поэтому в подобных случаях мы скорее имеем дело с «истинностью в модели», то есть в рамках явно или неявно принимаемой модели того, как устроена социальная реальность, чем с истинностью относительно действительности самой по себе, как она есть независимо от человеческих представлений о ней. То же самое можно сказать

о разнообразных ситуациях обыденной жизни, когда речь идет об установлении истинности утверждений о том, кто кому должен, кто виноват, кто является наследником и пр.

Во-вторых, в разнообразных ситуациях истинностной оценки утверждений как в науках, так и в обыденной жизни чаще всего неявно комбинируются различные понимания истины, так что работает то или иное сочетание прагматического, конвенционального, когерентного истолкований. Возможно, что они взаимно подкрепляют друг друга, делая оцениваемые утверждения более приемлемыми и надежными.

Однако даже и в своих сочетаниях названные трактовки истины оставляют чувство неудовлетворенности. В самом деле, классическое понятие истины несло в себе идею связи с *бытием самим по себе*, разрывающей пределы человеческой субъективности. Достижение истины в классическом понимании было актом трансценденции. А все прочие, более удобные для эпистемолога, трактовки истины лишены связи с трансценденцией. Соответственно, истина теряет в них характер безусловной ценности, статус регулятивной идеи познания и деятельности, связь с идеей справедливости.

Выходом из подобного ценностного кризиса может стать поиск путей к реальности самой по себе и к освобождению от пут субъективности на других путях, нежели путь познания. Проблемы, вырастающие в современной эпистемологии вокруг понятия истины, побуждают серьезно отнестись к идеям мыслителей, которые говорят о необходимости понять *истину как то, к чему можно только приобщиться, а не как свойство высказываний или представлений*. Конечно, это требует глубокой перестройки самой идеи объективной реальности и ее взаимоотношений с субъектом.

Может быть, такой подход можно вычитать у М. Хайдеггера, который как раз и пытается возродить онтологическое понимание истины? Истина становится для него *событием и свершением в самом бытии*. Она принципиально не описывается в терминах соответствия; ее невозможно эксплицировать с помощью теоретико-модельных представлений. Для нее нужно и иное понимание бытия, которое призвано «высвободить <бытие — 3.C.>

из отнесенности к субъекту и отпустить в его собственное существо» [61, с. 389]. Событие истины совершается не тогда, когда человек подходит к бытию как к объекту, предназначенному для познания и использования, а тогда, когда бытие *само* открывает человеку свою тайну. Человек же в своей экзистенции внимает открытости бытия и высказывает то, что бытие ему открыло. Истина — это непотаенность самого бытия.

Следовательно, в событии истины человек призван выйти из замкнутого круга своей субъективности, своих интерпретаций и т.п. Но возможно ли это вообще? Что для этого нужно? Оказывается, готовность внимать и *признать право бытия на тайну*. Этот момент включается в хайдеггеровское понятие истины как один из наиболее существенных. Хайдеггер связывает истину не только с непотаенностью, но и с укрыванием и сокрытостью. Слово Wahrheit (истина) он считает происходящим от древнегерманского *war*, что значило «охрана», «защита». Истина, таким образом, хранит в себе бытие, а хранить — значит одновременно и являть, и таить хранимое. Поэтому раскрытие самого бытия невозможно без тайны. Иначе, если мы не признаем за бытием права на тайну, истина опять окажется продуктом субъекта. Речь идет не о какой-то отдельной еще не раскрытой человеком тайне, а о том, что вообще тайна (сокрытость бытия и сущего в целом) царит над наличным бытием человека. И когда тайна покидает человека, он теряет самого себя, что и происходит в современной цивилизации. Однако то, покинет человека тайна или нет, в конечном счете от человека не зависит. Это событие, как утверждает Хайдеггер, совершается в судьбе самого бытия, и оно слишком грандиозно, чтобы кто-нибудь мог быть в нем виноват. А человек влеком судьбой бытия. Его уделом является *блуждание*. Во всяком случае, человек утратит доступ к истине, если ему не хватит смирения и он примется *добывать* истину.

Очень многое притягательно в хайдеггеровском учении об истине: оно заново открывает утерянную способность приобщаться, прикасаться к тому, что вне тебя и превосходит тебя, к самому бытию; оно научает смирению и терпению, которых катастрофически не хватает современному человеку. Оно

возвращает трепет тайны. Но все равно остается вопрос: а не утопия ли хайдеггеровское пророчество о том, что однажды кончится затмение, бытие распахнет человеку свой просвет, с человека спадут путы его субъективности, и прикоснется он к бытию? Неужели это возможно без сознательных усилий самого человека? Но тогда — какими должны быть эти усилия? Несет ли человек ответственность, и за что именно?

«Трепет» и «тайна» — это очень заманчивые слова, будоражащие воображение. Однако Левинас постоянно предостерегает против возбуждающих и опьяняющих учений и идей, которые освобождают человека от необходимости самому оценивать свои действия и принимать на себя ответственность за них. Особенно подходящую атмосферу для подобного расположения Левинас видит в философии Хайдеггера. В самом деле, в хайдеггеровском эссе «О сущности истины» свобода приписывается именно бытию самому по себе, а не человеку, причем отношение с бытием определяется таким образом, что вопросы этического должностования по отношению к другим людям оказываются не относящимися к делу: «Хайдеггеровская онтология подчиняет любое отношение с сущим отношению с бытием и тем самым утверждает приоритет свободы над этикой. <...> Свобода возникает из повиновения бытию: не человек владеет свободой, а свобода владеет человеком. Однако диалектика, примиряющая, таким образом, в понятии истины свободу и повиновение, предполагает приоритет Самотождественного, и именно в этом направлении движется вся западная философия <...>» [34, с. 83–84].

Понятие истины, предлагаемое Хайдеггером, лишает человека свободы и права на инициативу. Оно фаталистично. Кроме того, оно предполагает преодоление расстояния между человеком и бытием, растворение человека в истине. Левинас же говорит о том, что Бог уважает свободу человека, не подавляет его проявлениями Своей мощи или чудесами. И, самое главное, Бог отделяет человека. Чтобы тот не растворялся, а оставался человеком, на которого возложен груз ответственности за Другого.

Подлинная истина — только в трансценденции. А это означает ответственность, существование для-Другого и обладание словом: «Я существую *в истине*, созидая себя в истории, под

знаком приговора, который выносится в моем присутствии, то есть оставляя за мной слово. <...> Отличие между “явить себя в истории” (без права на слово) и “явить себя другому, присутствуя в момент собственной явленности” есть вместе с тем отличие моего политического бытия от бытия религиозного» [34, с. 247].

В то же время хочу еще раз подчеркнуть, что Левинас никоим образом не отрицает достоинство человеческого разума. Для иллюстрации приведу его слова по поводу того, как люди становились фашистами: «Экзальтация жертвенности ради жертвенности, веры ради веры, энергии ради энергии, верности ради верности, пылкости ради производимой ею горячки; призыв к безвозмездному, то есть героическому действию: вот постоянный источник гитлеризма. Романтизм верности ради нее самой, самоотверженности ради нее самой привязал неизвестно к кому, неизвестно ради чего этих людей, которые поистине не ведали, что творили. Разум есть именно знание того, что ты делаешь, осмысление содержания поступков» [35, с. 452]. Левинас напоминает о том, что «при всеобщем недоверии к рациональному мышлению с его мнимым бездействием и бессилием» единственной опорой неизбежно оказывается принцип милитаризованного общества, «где мышление подменяется дисциплиной» [35, с. 452]. Эти слова Левинаса обретают особую актуальность в наши дни, когда идеи радикального терроризма поразительным образом оказываются притягательными для молодежи определенного психологического склада на Востоке и даже на Западе. В самом деле, ведь Левинас перечислил именно то, что придает привлекательность этой пропаганде.

И в то же время не оказываются ли романтизм, верность ради верности, самоотверженность ради нее самой, вытеснение чувствами трезвого разума компонентами того трепетного и покорного отношения к бытию, какого требует хайдеггеровская идея истины как несокрытости и тайны, вкупе с его идеей судьбы самого бытия?

Своим учением об отношении лицом-к-лицу Левинас, с одной стороны, задает не-эпистемологическое понятие истины, а с другой — показывает, что аксиологическое измерение изна-

чально по отношению к разуму. Он против того, чтобы разум сам ставил себе цели. Разум сам не есть ни Благо, ни подобие Блага. Однако, коль скоро это установлено, Левинас настаивает, что реализация того, что превыше бытия — Блага, — в социуме необходимо вызывает к разуму. Без разума невозможна справедливость в обществе. Разум тем самым выступает как инструмент, но это воистину необходимый инструмент для служения Благу. В силу этого, как я думаю, находят свое место, если не в общей экономии бытия, то в строе человеческой деятельности, удобные для эпистемологии трактовки истины.

7.3. Вариация онтологическая: телесные субъекты и артефакты

У самого Левинаса центром его напряженного и страстного философствования было метафизическое измерение. Именно оно выступает как найденный в конце концов след — не постоянного присутствия, но того, что Бог в абсолютно прошедшем прошлом проходил в нашем грешном мире.

Но об этом метафизическом измерении, которое как фокус стягивает в себе все понятия и направления мысли Левинаса, невозможно говорить ясно, оно принципиально лежит за пределами того, что может быть «сказано». Левинас создает себе для этого особый, очень сложный и гибкий язык, чтобы предпринимать все новые и новые атаки на область того, что невыразимо. А я отступаю перед неимоверной сложностью задачи, которая требует большую меру душевных сил и смелости, чем мне отпущено, но попробую вычитать у Левинаса новые вопросы для *онтологии*. Хотя Левинас и говорит постоянно о принципиальной ограниченности последней, тем не менее, он уделяет немалое внимание онтологии человеческого существования (о чем шла речь в параграфе 5.1). (То, что я назвала онтологией человеческого существования, стало предметом отдельного исследования в книге «Открывая повседневность вместе с Эммануэлем Левинасом» [92].)

Почему я пытаюсь обратиться именно к Левинасу, когда уже есть фундаментальная онтология Хайдеггера? Именно потому,

что у Левинаса мы находим уникальное *сочетание* чуть ли не поэтического внимания к самым прозаическим аспектам человеческого существования с постоянным удерживанием в сознании измерения того, что превышает бытия. Левинасовская онтология сохраняет и в самой что ни на есть повседневности и обыденности открытость метафизическому измерению. И, одновременно, Левинас в своих анализах умеет сохранять *амбивалентность*, присущую большинству элементов повседневности, которая оставляет для человека возможность движения как вверх, так и вниз.

Заданная Левинасом перспектива помогает размышлять над аспектами человеческого существования, гораздо менее пафосными, чем, например, пограничная ситуация, но с которыми человеческое существование связано неразрывно, — я имею в виду вещи. В самом деле, мы уже видели в параграфе 5.1, насколько тесно человеческое существование связано с вещами. В данном контексте под вещью понимается не абстрактная онтологическая конструкция из триады «вещь-свойство-отношение», а нечто гораздо более конкретное, для чего в современной философской литературе употребляется термин «артефакт»: вещь, созданная человеком, продукт его технической деятельности. Тут мне, конечно, могут возразить, что, отождествляя «вещь» с «артефактом», я тем самым оставляю за кадром такие чудесные создания природы, как камни, песок, горы, травы, небо, Солнце и многое другое, что требует к себе поэтического отношения и составляет столь важный источник радости жизни. Все это очень важно, спору нет. Однако жизнь современного человека устроена таким образом, что с названными сущими он общается в основном в периоды отпуска и отдыха. А его обычное повседневное существование связано преимущественно с артефактами: продуктами человеческого труда, в основном — не его собственного, а труда неизвестных ему других людей. Здесь меня опять-таки могут упрекнуть в том, что мои утверждения выражают мой субъективный опыт горожанки второй половины XX — начала XXI вв. И это будет сущая правда. Но я опять хочу повторить, что онтология человеческого существования невозможна как объективное знание. Она не существует поми-

мо субъективности ее автора, а дело читателя — воспринимать ее как что-то близкое себе или отвергнуть как чуждое его опыту.

Если мы вспомним Хайдеггера, то в его текстах вещь, — будь то серебряная чаша, греческий храм, римский фонтан, башмаки, изображенные на картине Ван Гога, — выступает преимущественно как объект эстетического отношения, поскольку для Хайдеггера именно в таком отношении приоткрывается истина бытия, и именно поэтическое отношение может быть спасением от господства метафизики и власти «поставы». («Поставом, — говорит Хайдеггер, — мы называем собирающее начало той установки, которая ставит, то есть заставляет человека выводить действительное из потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии. Поставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим» [61, с. 229].)

А философия Левинаса восстанавливает в правах достоинство и ценность мира человеческого труда (речь идет о мире труда, который существует, не будучи привязанным к извечному, вписанному в круговорот природы, труду земледельца), а также место связанного с трудом наслаждения в человеческой жизни.

Если мы отталкиваемся от учения Левинаса, то тема вещей — артефактов приводит нас в круг философии техники (тогда как истолкование вещи у Хайдеггера, напротив, должно было нас из этого круга вывести — см. также [92]). Так от онтологии человеческого существования мы перешли к философии техники. Характерной особенностью последней является то, что в ней явственно различаются две разнородные струи, которые практически не соприкасаются, не обогащают и не стимулируют одна другую. Карл Митчем называет их «инженерной» и «гуманитарной» философиями техники [42, с. 10–11, 28]. Первая относится к технике с большим уважением, видит в ней наилучшее средство для удовлетворения потребностей и улучшения человеческой жизни и умеет воздавать должное силе человеческого интеллекта. А гуманитарное направление, идущее от Шпенглера и Хайдеггера и связанное прежде всего с экзистенциализмом, испытывало ужас перед техникой, видело в ней

злое, демоническое начало, давящее человеческое в человеке. (Однако сейчас философия техники развивается все же в среднем спектре между этими крайностями и уделяет все большее внимание социальным структурам.)

Это «гуманитарное» направление осмысливало технику в терминах отчуждения. Похоже, что понятия «отчуждения» и «опредмечивания» до сих пор составляют основной (если не исключительный) понятийный аппарат для рефлексии над техникой. А ведь данные понятия разрабатывались Гегелем для описания приключений *бестелесного* субъекта. Чтобы преодолеть свое отчужденное состояние, абсолютный субъект должен был преодолеть самостоятельное бытие материального как видимость. Но для телесного, воплощенного субъекта все должно быть иначе!

Бестелесное непротяженное *Cogito* создавало *представления*, *ментальные образы* внешней по отношению к нему реальности. Предметом гносеологии и выступали эти ментальные образования (а в XX в. — их лингвистические воплощения). Ментальный образ и то, образом чего он являлся, рассматривались как сущности разного рода, что порождало неразрешимую проблему адекватности ментального образа и того, образом чего он являлся. Кантовский трансцендентальный субъект получал импульсы от вещи самой по себе и порождал из этих импульсов мир феноменов. Последний существует как бы *между* субъектом и вещами самими по себе, но в то же время феномены являются ментальными образованиями, они существуют в сознании (в том числе и пространственные представления о том, что существует вне сознания).

Воплощенный, то есть обладающий телом и занимающий определенное место в пространстве *субъект* взаимодействует с миром, а продуктами такого взаимодействия являются в первую очередь не «субъективные образы объективного мира», а *артефакты*. Следовательно, в онтологии обладающей телом субъективности артефакты по праву должны занять важное место, что и показывает Левинас.

В одной из заметок Левинас пишет о том, что орган полагания себя в бытии, овладения бытием — это рука. Установка субъекта заключается в том, чтобы «потреблять» мир для удов-

летворения своих нужд, однако мир сам по себе является «сырым» и потому «несъедобным». Его надо «приготовить» для потребления [79, с. 247].

Левинас не пользуется ни понятием отчуждения, ни понятием опредмечивания. Он не мыслит в этих категориях, и, соответственно, у него нет страха перед техникой и артефактами. (Замечу, что столь важное для Левинаса понятие «отделения» не имеет ничего общего с отчуждением: это положительное явление, которое должно сохраняться, а не преодолеваться. А если у него и проскальзывает изредка это, столь употребительное во французской философии 60–80-х гг. слово, то речь идет о том, что отчуждение от мира, создаваемое полагающим себя и утверждающим себя “я”, *преодолевается* трудом, который создает для «я» гарантии его наслаждения удовлетворением его собственных потребностей — см. [80, с. 278].)

Это тем более интересно, что для французского экзистенциализма (как и для левой интеллигенции вообще) понятие отчуждения и подразумеваемый им механизм был одним из основных способов выстраивания своих конструкций. Как объяснить такое невнимание Левинаса к столь важному для окружающей его интеллектуальной среды понятию?

В гл. 6. я обращала внимание, что субъективность по Левинасу, в отличие от сартровского субъекта, в состоянии вынести встречу с Другим лицом-к-лицу. В этой встрече для субъективности не просто нет риска утратить себя, напротив, личная ответственность перед Другими, от которой нельзя избавиться и которую не на кого переложить, только и дает субъективности возможность обрести устойчивость и самоидентичность. Теперь мы видим, что измерение должного, кроме того, еще и избавляет от страха утратить себя в отчужденном мире технического. Левинас не боится вещей, потому что его философия утверждает измерение ценностей, которое не поддается отчуждению, оно безусловно и неотчуждаемо. В силу этого мне и представляется, что философия Левинаса открывает новую плодотворную перспективу для философии техники. В этой перспективе некоторые опасности и угрозы, которые связывались с техникой, перестают быть такими роковыми.

Вспомним, например, известное эссе Хайдеггера «Вопрос о технике» [61, с. 221–238] с его идеей постава как метафизической установки, нашедшей адекватное воплощение в современной технике: «Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия потаенности, благодаря которому действительность повсюду, более или менее явно, делается состоящей-в-наличии» [61, с. 231]. «Миссия раскрытия потаенности как таковая во всех своих видах, а потому с необходимостью, есть *риск*. <...> Миссия раскрытия тайны сама по себе есть не какая-то, а главная опасность. Но когда эта миссия правит в образе постава, она – крайняя опасность» [61, с. 233]. Эту крайнюю опасность Ф.И. Гиренок формулирует кратко и емко: «раскрытие потаенного грозит оставить нас без тайны» [13, с. 112]. Левинас никогда не стал бы говорить о такой опасности. Как пишет Жером Лоран: «Левинас не принимает критику, направленную Хайдеггером против техники, он восхваляет XX в., который несет надежду на то, что наука даст человеку лучшие условия существования» [38, с. 18].

Для Левинаса важнее всего то, что нам не грозит остаться без моральной заповеди, которую всегда будут возвещать нам обращенные к нам глаза других людей. Продолжая его мысль, можно сказать, что в силу этого мы всегда остаемся ответственными за использование природы и за атмосферу на Земле перед последующими поколениями. От этой ответственности нас ничто не может избавить, и уж менее всего то, что окружающая нас природа во все большей степени становится объектом научных исследований. А что касается тайны, без благоговения перед которой человек не останется человеком, то мы вполне можем назвать *тайной* лицо Другого, потому что, как объясняет Левинас, оно взрывает рамки любой тематизации или категоризации. Я уже не говорю о тайне, охраняемой трансцендентностью Бога. Поэтому, доверившись учению Левинаса, мы можем быть спокойны относительно того, что перед человеком всегда стоят и тайна, и моральное должествование. А всякого рода поэтическое опьянение природой, землей, местом претит Левинасу, и он не упускает случая напомнить о таящихся в нем опасностях – подробно см.: [92]. Волнующий эстетический объект не-

сет в себе опасность предоставления благовидного повода для того, чтобы отвернуться и не встретиться глазами с Другим.

Хосе Ортега-и-Гассет говорит о технике в других терминах, хотя его интонация не менее тревожна, нежели хайдеггеровская. Ортега-и-Гассет убежден, что человеческие желания направлены не на удовлетворение естественных потребностей, а на нечто принципиально иное. Человек по-настоящему желает только излишнего, не-необходимого, потому что «человеческое и природное бытие полностью не совпадают. Человек одновременно и естествен, и сверхъестествен. Это своего рода онтологический кентавр, одна половина которого выросла в природу, а другая — выходит за ее пределы, то есть ей трансцендентна» [49, с. 186]. Причем сам человек отождествляет себя именно со второй своей половиной, потому что она ничем не определена и не задана, а представляет собой *проект*, который человек выбирает и считает своим «я». Как формулирует Гиренко, объясняя идею Ортеги: «У человека нет сущности. Ему нечего реализовывать. Поэтому человек изобретает свою жизнь. Он инженер по самому смыслу своего существования. Для него бытие есть не что иное как техника» [13, с. 113]. «Человеческая жизнь есть производство, — пишет Ортега-и-Гассет. — <...> Жить — значит изыскивать средства для осуществления себя как программы» [49, с. 191]. Надо почувствовать весомость этого выражения «жить — значит *изыскивать средства*», потому что в нем ключ к той проблеме, которую, по словам Ортеги, создает современная техника: она делает возможности человека практически неограниченными, снабжает его средствами достижения любых целей, и потому жизнь вдруг оказывается пустой: «Вполне возможно, главная болезнь нашего времени — кризис желания; вот почему вся фантастическая мощь техники нам не впрок» [49, с. 194].

Слова Ортеги-и-Гассета о том, что «человеку необходимо лишь объективно излишнее» [49, с. 175], своеобразно перекликаются с идеей «метафизического желания» у Левинаса. Оба мыслителя согласны в том, что отличительной человеческой чертой является стремление к тому, что разрывает круг предопределенных и биологически целесообразных для данной

особи потребностей. Но далее начинаются различия. Согласно Левинасу, человеку всегда есть что реализовывать. Какие бы жизненные проекты человек для себя ни создавал, все равно он в предельной изначальной пассивности открыт заповеди, которую возвещает ему лицо Другого. В том, что касается метафизического желания, не может быть никакого его оскудения из-за его удовлетворения, тем более в связи с современным развитием техники. И если Ортега-и-Гассет упоминает нувориша со скорбью на лице, выдающей, что этот человек уже не знает, чего ему желать, предупреждая, что подобная участь становится уделом все более широких масс, потому что техника делает все более доступными любые пространства, скорости, ощущения и т.д., то философия Левинаса напоминает нам, что метафизическое желание по сути своей не может быть удовлетворено, оно только питается и разрастается от собственной неутолимости. Если речь идет о доброте, ответственности и помощи, то тут навряд ли имеют смысл опасения, что техника создала или когда-нибудь создаст так много возможностей облегчить чужие страдания, что уже нечего больше будет и желать.

Далее я хочу говорить не о философии техники вообще, а об онтологическом статусе артефактов. Тема артефактов как онтологическая тема представляется мне важной потому, что она определенным образом показывает онтологические условия человеческого существования.

Критики идеи, что артефакты обладают особым онтологическим статусом, призывают не умножать сущности без необходимости. Они говорят, что если артефакт — это материальный объект, про который мы знаем, что он имеет определенное предназначение и способ функционирования, то стоит ли онтологизировать эту «ментальную добавку», помещая ее в сам объект как якобы его собственный способ существования? На подобную критику надо ответить так: онтология не является своего рода обобщенной физикой. Речь не идет о том, что онтология может открыть новый вид объектов, подобно тому как физика открывает новые элементарные частицы. Онтологические «открытия» имеют совсем другую природу. Они происходят тогда, когда у нас открываются глаза на какие-то грани

человеческого существования, которые ранее не осознавались из-за своей обычности, но теперь в силу каких-то причин подверглись «остранению».

Онтология артефактов, с моей точки зрения, нужна, чтобы не упустить важнейшие характеристики *субъекта*. Во-первых, чтобы не забывать о том, что воплощенный субъект окружен материальными объектами. Он манипулирует не только идеями и представлениями, но и вещами. Хочется согласиться с Джоном Сёрлом, который считает теорию артефактов необходимой для построения онтологии социальной реальности и при этом подчеркивает, что последняя должна отказаться от традиционного для западноевропейской философии противопоставления ментального и физического [95].

Во-вторых, онтология артефактов привлекает внимание к тому, что мир, в котором полагает себя субъект, позволяет «приготавливать» из «сырых» продуктов реальности артефакты, посредством которых субъект и обустроивает свое «у себя». Рассмотрение этого фундаментального модуса отношений субъекта и мира удобно проводить в терминах онтологии артефактов.

В-третьих, особенность онтологического статуса артефактов возвращает нас к фундаментальным характеристикам человеческого существования, напоминая сразу и о человеческом достоинстве, и о возможностях человеческого ума и воли, и об ограниченности и конечности человека. В самом деле, особенность онтологического статуса артефактов состоит в том, что они и зависимы от человека, и независимы от него. С одной стороны, без постоянных усилий людей, без их дисциплинированности, ответственности, без координации их совместных действий артефакты перестают существовать в качестве артефактов, быстро превращаясь во что-то иное; с другой стороны — они существуют независимо от человека и всегда могут поднести ему какой-то сюрприз, оказываются чреватými неожиданными последствиями.

Левинасовские описания онтологического измерения человеческого бытия заставляют помнить о том, что артефакт — это не только и не столько опредмеченная субъективность, сколько то, в чем субъективность нуждается. Артефакты, окружающие

нас, представляют собой больше чем «подручное», «состоящее в наличности». Потребность в них из чисто бытовой быстро превращается в эмоциональную, так что устанавливается эмоциональная связь между нами и окружающими нас артефактами.

Левинас говорит о том, что воплощенная субъективность нуждается в своем «у себя». Это не «потайная комнатка» собственного самосознания, куда субъективность имеет «привилегированный доступ». Воплощенная субъективность нуждается в крыше над головой, в реальном физическом «у себя». И тут мы обнаруживаем, что артефакты в значительной мере *конституируют для нас* наше «у себя». Например, собственный компьютер является частью нашей субъективности, будучи частью нашего «у себя», и навряд ли можно отрицать нашу эмоциональную связь с ним. Используя слова Левинаса, мы не просто зависим от продуктов техники, но мы живем ими. Они наполняют наше существование. И мы радуемся своим нуждам, в том числе и в новом компьютере или мобильнике.

Производимые современной техникой артефакты так много значат для нас, ибо именно от них по большей части мы ждем расширения своего «я могу». При этом надо подчеркнуть, что расширение возможностей, предоставляемых разнообразными гаджетами и прочими устройствами, расширяет и *наши связи с другими людьми*, социальными группами, слоями, изменяя наши проблемы. Как показывает Б. Латур: «Вещи могут не только “детерминировать” или служить “фоном человеческого действия”, но еще и допускать, позволять, предоставлять, способствовать, разрешать, предлагать, влиять, мешать, делать возможным, препятствовать и т.д.» [33, с. 102].

Тут сразу вспоминается проблема *контроля* над техникой и над нашей зависимостью от нее. Однако обращение к идеям Левинаса выявляет новый аспект этой проблемы. Дело не только в том, получаем ли мы излучение от мобильного. Сейчас мы зависим от мобильной связи и даже *рады* этой зависимости, создающей новые потребности и новые возможности их удовлетворения.

Тема «независимости в зависимости» возвращает нас к пониманию субъекта, который, как мы помним (параграф 5.1),

является несамодостаточным и несамотождественным. Если субъект — это не субстанция, а, скорее, постоянное усилие по утверждению собственной идентичности и тождественности, то не будет ли позволительным задуматься над тем, какую роль в осуществлении этих усилий могут играть создания современной техники, неустанно вторгающиеся в нашу жизнь и преобразующие ее? Например, не является ли частью «я» современного интеллигента его ноутбук и те возможности общения, легкого поиска информации, удовлетворения своих запросов, которые он предоставляет? Да, но ноутбуками мы стали обладать так недавно! А что же было раньше? Когда-то у меня была пишущая машинка «Эрика», атрибут интеллигента 70–80-х гг. Благодаря ей можно было писать статьи и диссертацию, скопировать себе что-то из «Тамиздата» и «Самиздата», то есть вести ту жизнь, которую я считала своею настоящей жизнью. Да, машинка «Эрика» была элементом самоидентичности интеллигента 70–80-х гг. А потом время «Эрик» закончилось по причинам, не имеющим ничего общего с самоидентичностью субъекта и его выстраиванием своего собственного проекта. Сейчас такую роль играет компьютер, хотя кто-то освоил уже другие гаджеты. Мое «я могу» зависит не только от меня. Субъект ищет и утверждает свою идентичность в борьбе с неукротимым потоком времени. Но при этом *вещи, к которым обращается субъект в своей борьбе с временем, сами подвержены ему. Они и защищают субъекта от неумолимого движения времени, и создают дополнительные измерения его уязвимости.* Так артефакты лишний раз — довольно радикальным и драматическим образом — указывают на то, что иное — это составляющий элемент моей самости и тем самым демонстрируют мою конечность.

Одно из важнейших измерений телесности и конечности субъекта состоит в том, что субъект вступает в отношения с другими посредством вещей. Влияют ли вещи на *самые подлинные* человеческие отношения? Еще как! Вспомним о проблеме жилья. При этом потребность в жилье нельзя счесть чем-то мало-значительным, от чего можно и нужно абстрагироваться. Или, например, «дарить тепло близкому человеку» — что это значит? Разумеется, в первую очередь — дарить *душевное тепло*, но как

может душа абстрагироваться от того, испытывает ли близкий при этом реальное, физическое тепло или же замерзает? И может ли быть любовь без подарков? Человек обречен на то, чтобы вступать в отношения с Другими через посредников, каковыми являются материальные предметы. Левинас сам постоянно говорит об этом, подчеркивая, что подлинная *духовность* состоит в заботе о материальных нуждах Другого.

Любовь к ребенку проявляется в обустройстве детской комнаты, в выборе продуктов питания, игрушек... Отношения между родителями и детьми — во многом отношения вокруг и по поводу вещей. А вещи при этом могут оказываться «предателями» и заключать неожиданные союзы. Компьютер слушается ребенка лучше, чем матери. Игрушка, подаренная с одной целью, может служить и другим, которые дарителям в голову не приходили. И подобные неожиданные союзы тоже входят в сферу нашей ответственности за неподвластную нам свободу Другого.

Практически вся сфера отношений с Другими как третьими, которая, как объясняет Левинас, должна быть сферой справедливости, разума и света, выстраивается по поводу артефактов и в связи с ними — см. [33].

Однако мы понимаем, что в этом случае, как и в случае реальных, фактически имеющих место столкновений людей лицом к лицу, сущее отличается от должного. И среди реально изготавлиющихся для других «даров» видное место занимает продукция ВПК. Написано много ярких страниц по поводу бесчеловечности и жути современной техники, вот один из примеров: «Тяжелый снаряд, продукт одичавшей науки, начиненный всем, что есть худшего на свете, в тридцати шагах от него, словно сам дьявол, глубоко вонзается в землю, в ней разрывается с гнусной чудовищной силой и выбрасывает высокий, как дом, фонтан земли, огня, железа, свинца и растерзанных на куски людей» [40, с. 844]. В этой цитате речь идет о Первой мировой войне, и начинен данный тяжелый снаряд, как мы теперь понимаем, еще далеко не всем, что есть худшего на свете. С тех пор люди придумали начинку и пострашнее, и все это заставляет думать о страшной ночи *il y a*, об еще од-

ном облике этого *il y a*, в котором люди представляют собой не более чем пушечное мясо, — живую, то есть пока еще не растерзанную на куски — силу.

Но философия Левинаса, как мне кажется, указывает, что нет внутренней связи между миром техники и *il y a*, нет фатальной обреченности в том, что дух телесного конечного субъекта должен воплощаться в артефактах, что он не может оставаться не затронутым материей. А ответственность за эти артефакты и их использование лежит на человеке и только человеку. Так мы снова возвращаемся к самым высоким и напряженным словам учения Левинаса. Обретение истины, трансценденция — не упоительное растворение в том, выше чего не может быть. Это Высшее, «Оность» — «не данность находящейся в нашем распоряжении вещи» [34, с. 321]. То есть вопрос не в том, есть у нас доказательство бытия Божия или нет. Главное — что Бог оставил след. След — это и есть лицо Другого, которое само выражает себя, взрывая мое восприятие этого лица. Оно самоценно. То, что оно самоценно, и есть след божественного прохождения в этом мире: «Прошедший Бог — не образец, чей лик стал образом. Быть по образу Бога значит быть не иконой Бога, но идти вслед за Ним. Явленный Бог иудео-христианской духовности сохраняет в личностном порядке всю бесконечность своего отсутствия. Он показывается лишь через след, как в главе 33 “Исхода”. Идти к Нему значит не идти по этому следу, не являющемуся знаком, но идти к Другим, держащимся следа» [34, с. 321].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Апри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 43–57.
2. *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001.
3. *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
4. *Бурдье П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М., 2003.
5. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М., 2009.
6. *Вдовина И.С.* Эмманюэль Левинас // Философы двадцатого века. Книга вторая. М.: Искусство XXI век, 2004. С. 180–198.
7. *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции (историко-философские очерки). М., 2009.
8. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2008.
9. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник '89 / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М., 1989. С. 238–246.
10. *Габриэль М.* Нацист из засады // Вопросы философии, М., 2015, № 4. С. 166–169.
11. *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. СПб., 1993.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974.
13. *Гиренок Ф.И.* От техники к нооинженерии // Философия хозяйства. М., 2015, № 2. С. 111–116.
14. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. Размышление пятое. Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической intersубъективности // Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998.

15. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1994.
16. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 3–72.
17. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009.
18. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проспект, 2000.
19. Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. 2000. С. 367–403; Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. 2004. С. 663–732.
20. Деррида Ж. Поля философии. М., 2012.
21. Жильсон Э. Избранное: Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 2000.
22. Золотухин В.В. К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. М., 2014, № 4. С. 49–61.
23. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 3. М., 1964.
24. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
25. Кант И. Религия в пределах одного только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
26. Ковельман А. Талмуд, Платон и сияние славы. М., 2011.
27. Ковельман А.Б., Гершович У. Война и мир в Талмуде: событие и его смысл // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 140–149; № 8. С. 144–158.
28. Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012.
29. Косилова Е.В., Кричевец А.Н. Субъект и Другие // Вестник Московского университета. Сер. 7. М., 2011, № 6. С. 78–102.
30. Косыхин В.Г. Онтология и нигилизм: От Хайдеггера к постмодерну. Саратов, 2008.
31. Кричевец А.Н. Cogito, Другой и представление о психическом // Методология и история психологии. Т. 5. Вып. 1, янв. – март 2010. С. 122–135.
32. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб., 2013.
33. Латур Б. Пересборка социального. М., 2012.

34. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000.
35. *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М., 2004.
36. *Левинас Э.* О Морисе Бланшо. СПб., 2009.
37. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. Книга Вторая. Гл. 27. О тождестве и различии // Локк Дж. Соч. В 3-х т. Т. 1. М., 1985. С. 380–401.
38. *Лоран Ж.* «Здесь мое место под солнцем»: статус субъективности в мысли Левинаса // Проблема «Я»: философские традиции и современность. Под ред. Поруса В.Н. М.: Альфа-М., 2012. С. 11–24.
39. *Мальдине А.* О сверхстрастности // Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М. Академический проект, 2014. С. 15–203.
40. *Манн Т.* Волшебная гора. М., 2010.
41. *Махлин В.Л.* Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009.
42. *Митчем К.* Что такое философия техники? М., 1995.
43. *Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие – время – любовь. М., 2013.
44. *Мотрошилова Н.В.* «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. М., 2015. № 4. С. 131–162.
45. *Нанси Ж.-Л.* Хайдеггер и мы // Вопросы философии, М. 2015. № 4. С. 163–165.
46. *Платон.* Пир // Платон. Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М.:, 1993. С. 81–134.
47. *Поппер К.Р.* Объективное знание: Эволюционный подход. М., 2002.
48. Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014.
49. Размышления о технике // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Издательство «Весь мир», 2000. С. 164–232.
50. *Рикёр П.* Я-сам как другой. М., 2008.
51. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
52. *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.

53. *Сартр Ж.-П.* Интенциональность — основная идея феноменологии Гуссерля // *Общественные науки за рубежом*. РЖ. Серия 3. Философия и социология. М.: ИНИОН, 1990, № 6. С. 27–30.

54. *Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М., 2008.

55. *Сокулер З.А.* Классическое понятие познающего субъекта и его преодоление в философской системе Германа Когена // *Философия сознания: история и современность*. М., 2003. С. 100–120.

56. *Сокулер З.А.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. — Долгопрудный, 1994.

57. *Толкин Дж. Р.Р.* Властелин колец. Т. 1–3. СПб., 1992.

58. *Фролов А.В.* Мир как целое и горизонты опыта (Исследования по феноменологии мира). М., 2010.

59. *Хабермас Ю.* От картин мира к жизненному миру. М., 2011.

60. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. Бибикина В.В. М., 1997.

61. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. Бибикина В.В. М., 1993.

62. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Составление и переводы А.В. Михайлова*. М., 1993. С. 47–116.

63. *Хайдеггер М.* О сущности истины // *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа, 1991. С. 8–27.

64. *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики (О Гегеле) // *Хайдеггер М. Тождество и различие*. М.: Логос, 1997.

65. Ханна Арендт, Мартин Хайдеггер. Письма 1925–1975 и другие свидетельства. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.

66. *Щитцова Т.В.* Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт: Штудии по экзистенциальной антропологии. Вильнюс: Европейский Гуманитарный Университет, 2006.

67. *Ямпольская А.* Гуссерлевский «интуитивизм» и французская феноменология // *Ежегодник по феноменологической философии 2009/2010*. М., 2010. С. 282–301.

68. *Ямпольская А.* Эмманюэль Левинас. Философия и биография. Киев, 2011.

69. Ямпольская А. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М., 2013.

70. Alford C.F. Levinas and political theory // Political theory. Part 32, № 2, April 2004. P. 146–171.

71. Badiou A. On a Finally Objectless Subject // Who comes after the subject? / Ed. E. Cavava, P. Connor, J.-L. Nancy. N.-Y., 1991. P. 24–32.

72. Calin R., Chalier C. Préface // Levinas E. Œuvres. Tome 1. Carnets de captivité et autres inédits. Bernard Grasset / IMEC, 2009. P. 13–40.

73. Calin R. La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être // Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini*. Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen, № 49. — Caen, 2012. P. 125–142.

74. Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas. P., 1997.

75. Franck D. L'un-pour-l'autre: Levinas et la signification. PUF, 2008.

76. Habib St. Levinas et Rosenzweig: Philosophies de la Révélation. P., PUF, 2005.

77. Lellouche R. Difficile Levinas: Peut-on ne pas être levinasien? P. — Tel-Aviv, 2006.

78. Levinas E. Quatre lectures talmudiques. P.: Editions de Minuit, 1968/2005.

79. Levinas E. Œuvres. Tome 1. Carnets de captivité et autres inédits. Edition Bernard Grasset / IMEC, 2009.

80. Levinas E. Œuvres. Tome 2. Parole et silence et autres conférences inédits. Grasset / IMEC, 2009.

81. Levinas E. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittisme. P., 1997.

82. Levinas E. L'Intrigue de l'Infini. Textes réunis et présents par M.-A. Lescourret. Flammarion, 1994.

83. Levinas E. Les Imprévus de l'histoire. P.: Fata Morgana, 1994.

84. Levinas E. Dieu, la mort et le temps. Grasset, 1993.

85. Lévinas E. À l'heure des nations. P., 1988.

86. Levinas E. L'au-delà du verset. Lectures et Discours talmudiques. P., 1982.

87. Lévinas E. Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques. P., 1977.

88. Levinas. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P., 1974.
89. Levinas: au-delà du visible. études sur les inédits de Levinas des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini*. Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen, № 49. Caen, 2012.
90. Levinas et la Politique // Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. Automne 2002. № 14.
91. Marion J.-L. Préface générale // Levinas E. Œuvres. Tome 1. Carnets de captivité et autres inédits. Edition Bernard Grasset / IMEC, 2009. P. I–VII.
92. Perez F. En découvrant le quotidien avec Emmanuel Levinas. P.; Montréal, L'Harmattan, 2000.
93. Putnam H. Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington, Indianapolis, 2002.
94. Rozenzweig Fr. Der Stern der Erlösung. Suhrkamp, 1988.
95. Searle J. Social Ontology and the Philosophy of Society // Creations of the Mind. Theories of Artifacts and their Representation. Oxford University Press, 2007. P. 3–18.
96. Sebbah F.-D. La debacle ou le réel sous reduction. La «scène d'Alençon» // Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini*. Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen, № 49. Caen, 2012. P. 181–196.
97. Tengelyi L. Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Levinas // International journal of philosophical studies. 2009. Vol. 17 (3). P. 401–414.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Анри М. 159, 160
Апель К.-О. 81, 85
Арендт Х. 91
Бадью А. 95
Бланшо М. 68, 69
Блур Д. 199
Бубер М. 165, 171, 175
Витгенштейн Л. 10–13, 18, 20, 21, 23, 24, 29, 75, 81, 83–85, 163
Галилей Г. 200–202
Галисон П. 207
Гваттари Ф. 75, 76
Гегель Г.В.Ф. 53, 54, 88, 91, 97, 98, 101, 103, 138, 195, 222
Гиренок Ф.И. 224, 225
Гуссерль Э. 98, 145–148, 189, 206
Декарт Р. 74, 75, 78, 80, 98, 114, 148
Деррида Ж. 81, 94, 95, 134, 138, 171, 172, 194
Делёз Ж. 75, 76
Достоевский Ф.М. 53, 151
Кант И. 28, 29, 50, 78–80, 82, 98, 103, 108, 136, 142, 144, 146, 155, 157, 222
Коген Г. 75, 82, 84, 205
Кун Т. 199, 206
Латур Б. 203, 205–208, 211, 228
Лоран Ж. 192, 224
Мальдине А. 159
Манн Т. 230
Махлин В.Л. 91
Мендельсон М. 108
Милль Дж. Ст. 209

- Ницше Ф. 81, 87, 95
Ньютон И. 100, 212
Ортега-и-Гассет Х. 225, 226
Платон 89, 137, 151, 164, 175, 185, 186, 212
Поппер К. 199, 210
Рикёр П. 81, 140–143, 146
Розенцвейг Ф. 61, 87, 92, 93, 129, 142, 165–167, 187
Розов М.А. 203
Рорти Р. 199
Санаев П. 180, 182
Сартр Жан-Поль 93, 94, 100, 101, 157, 172–175, 223
Сёрл Дж. 227
Толкин Дж.Р.Р. 65
Толстой Л.Н. 147
Улицкая Л. 191
Фуко М. 81, 199
Хайдеггер М. 13–15, 17, 20, 21, 59, 60, 66–69, 71, 81, 87–95, 111–113, 115, 118–120, 123–127, 129, 130, 175, 179, 186, 187, 203, 216–218, 221, 224
Юм Д. 209
Ямпольская А.В. 25, 53, 150, 158

Научное издание

Сокулер Зинаида Александровна

**СУБЪЕКТИВНОСТЬ, ЯЗЫК И ДРУГОЙ:
НОВЫЕ ПУТИ И ИСКУШЕНИЯ МЫСЛИ,
ОТКРЫВАЕМЫЕ УЧЕНИЕМ
ЭММАНУЭЛЯ ЛЕВИНАСА**

Монография

Редактор *М. В. Бродская*
Корректор *А. А. Нотик*
Компьютерная верстка *А. Н. Дубка*
Оформление *А. М. Моисева*

ООО Литературное агентство «Университетская книга»

Юридический адрес:

105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 5/7, стр. 8.

Почтовый адрес:

111024, г. Москва, ул. Авиамоторная, д. 55, корп. 31:

Тел.: (495) 891-51-12.

Подписано в печать 16.01.2016. Формат 60×90/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная. 15 усл.-печ. л.

Тираж 500 экз. Заказ №

По вопросам приобретения и издания литературы обращайтесь:

111024, Москва, ул. Авиамоторная, д. 55, корп. 31

Тел.: (495) 981-51-12. Электронная почта: universitas@mail.ru.

Дополнительная информация на сайте: <http://logosbook.ru>