

Философия религии Э. Левинаса

Статья посвящена философии религии французского философа Эммануэля Левинаса. Её основные идеи рассматриваются в трёх различных контекстах: с точки зрения феноменологического метода, используемого философом для наиболее адекватного раскрытия сущностных аспектов опыта религиозного; религиозных импликаций отношения между Самотождественным и Другим – основного экзистенциального модуса, с точки зрения Левинаса; а также в контексте его философского анализа основ иудаизма.

The article is dedicated to the philosophy of religion by the French-speaking Jewish thinker Emmanuel Levinas. Its basic ideas are analyzed in three different aspects: the specific version of the phenomenological method, used by the philosopher in order to express properly essential aspects of the religious faith; the religious implications of the relation between the Self and the Other, the main existential mode, according to Levinas; and his philosophical analysis of Judaism.

«Мы предлагаем называть религией связь, которая устанавливается между Самотождественным и Другим, не образуя при этом тотальности»
Э. Левинас

Эммануэль Левинас - философ, который уже стал классиком. Это доказывает и его значительная популярность на Западе, и то, что знакомство с его творчеством начинает быть частью «джентльменского набора» компетенций любого западного теолога и философа религии. О Левинасе уже написано немало работ, в основном затрагивающих темы его онтологии и этики; но есть среди них также и труды, посвященные религиозно-философским аспектам его мысли. Современные исследователи называют его одной из центральных фигур западноевропейской философии, ставят его в один ряд с Гуссерлем и Хайдеггером¹. Однако в то же время Э. Левинас – фигура весьма «иррегулярная», не вписывающаяся ни в какие стандартные историко-философские схемы. Автор, «открытый» постструктуралистами (известно, что Левинасу многим обязан Ж. Деррида, написавший о нём знаменитое эссе «Насилие и метафизика», положившее начало всевропейской славе Левинаса) и со своим неприятием философии Тождественного движущийся в русле постмодернистской борьбы с «логоцентризмом», - и мыслитель, своей подчёркнутой гуманистичностью, предельной нравственной серьёзностью и религиозной страстностью радикально противостоящий основному настроению постмодерна; последовательный критик картезианской традиции в философии субъекта – и в то же время восстанавливающий того самого картезианского субъекта в философских правах, хотя и на других основаниях. Он с поразительной лёгкостью находит выход из тупиков, в которых до сих пор блуждает западная мысль. Движение его мысли лишь отчасти пересекается с «генеральной линией» современной западной философии, и именно поэтому мысль Левинаса поражает своим эвристическим потенциалом. И объясняется это тем, что по своим корням, по своему генезису философия Э. Левинаса не вполне совпадает с западной, имея в своей основе чуждые европейской мысли традиции.

¹ Benoit J. Vingt ans de phénoménologie française // Philosophie contemporaine en France. P., 1994, P. 37. *Цит. по:* Вдовина И. С. Феноменология во Франции. М., Канон +. 2009. С. 160

Известно, что Э. Левинас является одним из ярких представителей французской ветви феноменологической философии, также испытавший огромное влияние М. Хайдеггера, ему принадлежит первая во Франции работа по философии Э. Гуссерля. Однако определяющую роль для формирования его идей, по признанию самого Левинаса, имел религиозный опыт иудаизма, оформленный в корпусе библейских и талмудических текстов. Сам процесс философствования для Левинаса – это свободное движение в смысловом горизонте религиозного опыта, существенным элементом которого является перевод на философский язык чисто религиозных интуиций. Привычное для западной традиции со времён схоластики разделение философского и теологического дискурсов, вытекающие из него споры о соотношении веры и разума, богословия, философской метафизики и религиозной философии, для Левинаса не существует. Он пытается ввести в насчитывающую две с половиной тысячи лет «эллинскую» мысль, чьей наивысшей целью было совпадение с собой в *созерцании*, струю «иудейства», стремящемуся к *действию*.

При этом следует заметить, что сам Левинас ни в коем случае не считал свою философию апологетикой иудаизма. «Я не являюсь еврейским мыслителем, я – просто мыслитель»,² – так он сам определяет свою позицию. Религия для него – это некий прафилософский первичный опыт, интуиция, из которой философия вырастает. Сам Левинас говорит, что религиозное стремление всеохватно, поэтому религиозный аспект философии Левинаса необходимо рассматривать в контексте этой исходной интуиции. Философия – не рационализация бытийного откровения, напротив, свободное внедогматичное философствование есть движение в рамках горизонта, заданного религиозным опытом Библии и Талмуда, вне традиции которого Левинас считает невозможным постижение библейских текстов. Философия, считает Левинас, должна свободно, естественно вытекать из религиозного опыта, покоиться на нём, как на своём основании. Религия никогда не является для Левинаса внешним объектом исследования, он всегда *внутри* религии, она есть своего рода горизонт его видения мира. Она настолько органична для его мировоззрения, что «библейский след» явственно виден даже в самых специфически-философских его рассуждениях. И в мысли об иудаизме – философия лишь возвращается к себе, приходит к *осознанию* своего истока.

Другим, методологическим, основанием философии Левинаса является феноменологический метод. «Гуссерль дал философии метод»³, – пишет Левинас в философской мини-автобиографии – завершающей главе «Подпись» своей работы «Трудная свобода» (1963). Сам Левинас слушал лекции Гуссерля и Хайдеггера, ему принадлежит первая на французском языке работа о феноменологии Гуссерля, он постоянно указывает на гуссерлианские корни своей философии, но тот вариант философской феноменологии религии, который Левинас разрабатывал, порывает со многими основными установками гуссерлианства. «Феноменология открыла перед человеком возможность «ухватить себя», овладеть собой, задаться вопросом: «откуда мы»... . От объективности науки необходимо обратиться к горизонту мышления и интенций, нацеленных на объективность, которая их заслоняет и заставляет забыть».⁴ Философия Гуссерля не только открывает перед философией «внутреннюю реальность» человека, но и дает адекватный метод познания этой реальности, заслоняемой «естественной установкой». Феноменологический метод позволяет вскрывать объ-

² Цит. по: Вдовина И.С. Указ. соч. С. 158

³ Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 574

⁴ Вдовина И. С. Указ. соч. С. 172

ективное содержание субъективных феноменов и выстраивать философское рассуждение как *дескрипцию*, описание этого содержания. Он как нельзя лучше соответствует «стихийной» онтологической установке религиозного сознания, интерпретирующего свой опыт как погружение, слияние с первичной, исходной подлинной реальностью, не могущей быть данной в чувственном опыте. Заложенный Гуссерлем, этот подход был развит М. Хайдеггером: «Феноменологический метод был использован М. Хайдеггером для того, чтобы поверх объективно познаваемых и технически доступных сущих подняться к ситуации, которая служит условием всех прочих ситуаций: к ситуации схватывания бытия этих сущих».⁵ Фактически феноменологический метод становится для философа инструментом постижения и описания религиозного опыта, опыта предельной реальности.

В то же время, неприемлемым для Левинаса оказывается субъектцентричный монолизм гуссерлевского метода. Уже в первых своих послевоенных работах: «От существования к существующему», «Время и Другой» (обе - 1947), «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером» (1949) он говорит о фундаментальном опыте Другого, отношении с Другим, проблеме лика. Эти категории являются ключевыми для религиозно-этической концепции Э. Левинаса⁶.

Учитывая отмеченную выше специфику философии Э. Левинаса, отчётливо выделить в его творчестве собственно *философию религии* представляется весьма сложной задачей. Исследователь, с одной стороны, оказывается в ситуации, когда религиозно-философские коннотации можно обнаружить практически в любой теме, развиваемой Левинасом, поскольку его базисная философская интуиция имеет религиозные истоки. Однако сам Левинас проводил тщательное разграничение между религиозным и философским дискурсами. Он говорил, что «никогда не ввёл бы строки из Библии или Талмуда в свои философские произведения при решении феноменологических проблем».⁷ Причём «демаркационная линия» языков философии и религии виделась Левинасу как линия, разделяющая «эллина» и «иудея», два различные понимания бытия и истины.

По Левинасу, греческое мышление, выразившее себя с наибольшей полнотой в философской рациональности, переданной античностью Западной Европе – мышление истины бытия как Самогождественного, как присутствия, когда Божественное абсолютное бытие понимается как всеобщее. В противоположность этому, опыт иудаизма есть опыт Другого. В этом случае «первой философией» становится не созерцательная, теоретическая метафизика фундаментальная онтология, стремящаяся обеспечить тождество объекта и субъекта, как в греческой традиции, а этика, то есть учение об *отношении и взаимодействии* с Другим, понимаемым как Бог и как другой человек, как ближний. Поэтому этика понимается как сущность философии и религии. По словам Левинаса, этика есть оптика Божественного, и феноменология религиозного опыта осуществляется им через призму этических категорий.

Этика Левинаса метафизична, метафизичным является само *отношение* как радикальный разрыв тождества. В вырастающем из иудаизма понимании бытия как различия, отношения, Левинас видит возможность новых путей

⁵ Левинас Э. Там же.

⁶ На этом основании философия Левинаса зачастую классифицируется как «новая феноменология» или «постфеноменология». (см. Allen D. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. Second edition. Ed. L. Jones. Detroit -NY-... Thomson Gale. P. 7099.)

⁷ Левинас Э. Этика бесконечного (интервью с Р. Керни) // Керни Р. Диалоги о Европе. М.: Весь мир. 2002. С. 197

для западной философии, из тупика метафизики тождества, когда метафизика должна стать стремлением к трансценденции, выходу из себя к инаковому.

В последующем мы попытаемся проследить развитие наиболее, на наш взгляд, тем философии Э. Левинаса, осуществив своего рода синопсис нескольких его произведений. Наше изложение, по необходимости краткое, разумеется, не сможет избежать схематичности. Для того чтобы «спрямить» его логику, нам придётся оставить вне поля зрения многие важные детали, ответвления мысли Левинаса, возможно, составляющие самую главную прелесть его философии. Мы не ставили задачу проследивать в полном объёме философские влияния, которые испытал Левинас, связь его идей с идеями Декарта, Гегеля, Хайдеггера, Ф. Розенцвейга. Мы стремились, реконструировав сущностную структуру концепции Э. Левинаса показать новизну, оригинальность и значимость его идей для современной философии религии.

Существовать для Левинаса – значит вступать в отношение с внешним, с Другим. Это отношение может быть тройным. Это может быть поглощение безличным бытием *il y a*, редукция Другого к субъектной самотождественности и, наконец, отношение инаковости, когда свобода субъекта подчиняется и жертвуется Другому. Для Левинаса все три типа отношений имеют религиозный смысл, а последний тип отношений является религиозным по преимуществу.

В первом типе отношение в строгом смысле ещё отсутствует, поскольку отсутствует сам субъект отношения. Субъекту предшествует чистое бытие, «отказывающееся от личной формы», глагол без подлежащего. «Не следует ли в самой трудности понимания категории, согласно которой бытие принадлежит «бытующему», «сущему», видеть знак безличного характера бытия вообще?»⁸ Сама идея бытия – в его безличности, и в безличности же – ужас бытия как анонимного существования. В этой связи представляется очень интересной своеобразная, с гностическим оттенком, идея Левинаса о позитивности зла, точнее, о том, что в самой позитивности как таковой может гнездиться нечто враждебное. Полемизируя с хайдеггеровской концепцией трагичности бытия как обращённого к ничто, Левинас пишет: «Мы попытаемся подвергнуть сомнению идею, что зло есть недостаток. Не обременено ли бытие другими пороками, кроме своей ограниченности и ничто? Не таится ли в самой его позитивности некое изначальное зло?»⁹ Отрицательность позитивного Левинас связывает с *безличностью* бытия, которому порабощена человеческая экзистенция. Вне личного отношения, отношения к Другому, существование становится проклятием. «Мы назовём его фактом *безличного наличия* (*il y a*¹⁰), в котором совпадают субъективное существование, из которого исходит экзистенциальная философия, и объективное существование в концепциях прежнего реализма. Именно потому, что мы полностью во власти *il y a*, мы не можем с лёгкостью относиться к ничто и смерти и дрожим перед ними. Страх небытия соизмерим лишь с нашей вовлечённостью в бытие».¹¹ «*Il y a*» – одно из центральных понятий метафизики Левинаса, обозначающее бытие без бытийствующего, бытие, где дан лишь сам факт существования, абсолютно безразличный к существующему. Существующий – одновременно внутри и вовне этого бытия, *il y a* абсолютно чуждо ему и в то же время пронизывает его существование. «Тот, кто есть, или что есть, не коммуницирует со своим существованием. Он ... бе-

⁸ Там же. С. 8

⁹ Там же. С. 9.

¹⁰ Безличный оборот; его аналог в русском языке – «есть», «имеется». В русских переводах работ Э. Левинаса, как правило, сохраняется французский вариант этого выражения.

¹¹ Там же. С. 10.

рет на себя существование, уже существую»¹². Здесь позитивное наличное бытие обращается своей изнанкой. Если по Сартру человек обречён на свободу, то по Левинасу изначально человек обречён на бытие. По словам философа, «прикосновение il у а – это ужас», своего рода анти-нирвана. Переживание il у а описывается Левинасом как некий инфернальный мистический опыт: «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. Это ничто – не чистое небытие. Больше нет *того* или *этого*; нет «чего-то». Но это универсальное отсутствие является, в свою очередь, присутствием, совершенно неизбежным присутствием. ... Внешнее...не коррелятивно внутреннему. Оно больше не дано. Это уже не мир. То, что называют Я, само затоплено ночью, захвачено, деперсонализировано, задушено ею. Исчезновение всех вещей и исчезновение Я отсылают к тому, что не может исчезнуть, к самому факту бытия, в котором принимают участие поневоле, безынициативно, анонимно. Бытие остается подобием поля брани, никому не принадлежащей тяжёлой атмосферы; но будучи универсальным, бытие возвращается в лоно отвергающей его негативности, ко всем степеням отрицания»¹³. Это воззрение, имеющее на первый взгляд черты гностического мироотрицания, может, тем не менее, возводиться к отмеченной Левинасом склонности иудейского мышления к отрицанию всякой позитивности, грубой принудительной силы бытия во имя высшей свободы и истины, любого обожествления налично данного, всего, что отрицает Лик, индивидуальность Другого. «Иудаизм не сублимировал идолов – он потребовал их уничтожения»¹⁴, а признание самодостаточной ценности мира уже есть форма идолопоклонства.

Ипостасность сознания, осуществляющееся во времени, или, точнее, в «остановившемся мгновении» даёт возможность разрыва монолитности il у а. Субъект конституирует себя возможностью *присвоить* существование. Так, субъект у Левинаса (сохраняющий свой «картезианский» онтологический статус) выполняет своего рода «мессианскую» функцию, внося различие в бытие и делая тем самым возможным конституирование в бытии Другого. В «Тотальности и Бесконечном» этот процесс получает обозначение «отделения Самотождественного», причём в этой работе отделение понимается уже не как обособление от *безличного наличия*, il у а, но как самоопределение Я перед лицом Иного.

Здесь конституируется второй тип отношения – субъект-объектного¹⁵. Спецификой этого типа отношения является то, что возникновение отделяющегося и становящегося самодостаточным, «атеистического» субъекта в то же время необходимо для установления подлинного, равноправного отношения с Другим. Я должно быть другим для Другого, и для этого необходимо утверждение его самостоятельности. «Можно назвать атеизмом это отделение, столь полное, что отделившееся бытие остается совершенно одиноким в своём существовании, непричастным Бытию, от которого оно отделилось»¹⁶. Атеистическое сознание – это абсолютная самодостаточность, онтологическая полнота, не испытывающая *нужды* в Другом и рассматривающая мир как материал для своего наслаждения. Отношения с Другим, с Богом, трансценденция, не могут, по Левинасу, быть интерпретированы в экономических терминах. Я не может ис-

¹² Там же. С. 22.

¹³ Там же. С. 35.

¹⁴ Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. С. 524.

¹⁵ Очень важно, что «отделение» не «создает», не обуславливает возникновение Другого, а лишь делает возможным отношение, но не логически детерминированную соотнесённость, когда один член оппозиции необходимо предполагает другой.

¹⁶ Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. С. 94

пытывать *потребность* в Боге, как таковое, оно самодостаточно. Субъект *не нуждается* в Боге ни как в источнике жизни, ни как в том, кто способен избавить от страдания. Все эти ресурсы заключены в самом субъекте. Любая монологическая философия обречена на атеизм, даже Бог сводится в ней к Я, к субъекту. Подлинное «метафизическое» состояние – не нужда, а *желание*.

Идея Бесконечного не принадлежит Я, она не может быть сведена к Тожественному. «Мышление, мыслящее больше, чем мыслит – это желание».¹⁷ «Подлинное Желание – то, которое не удовлетворяется, а углубляется Желанным. Это доброта».¹⁸ Диалогическая философия, отвергающая прерогативы познания, разума в овладении бытием, более того, считающее неистинным само познавательное отношение именно потому, что оно есть овладение, фактически ставит под вопрос саму правомерность существования философской традиции как таковой. Левинас говорит об «опыте абсолютно экстериорного», возможного благодаря чистому бескорыстному *Деянию*, основанному на доброте. «*Радикально мыслимое Деяние – это движение Самотождественного к Другому, никогда не возвращающегося к Самотождественному.*»¹⁹ Образу Одиссея из «Диалектики Просвещения» противопоставляется образ Авраама, навсегда покидающего родную землю. Здесь утрачивают свой смысл термины религиозной экономики наград и наказаний. Деяние по отношению к Другому предполагает *неблагодарность* Другого, щедрость и самоотверженность не подразумевает никаких компенсаций. Это противоречило бы абсолютной безвозвратности исхода. Это ничем не гарантированный выход из себя. Почему взгляд, *лик* могут поставить под вопрос «наступательную силу» Я, сделать так чтобы самоутверждающееся Я *не могло* больше обладать властью? Другой выступает здесь как над-онтологическая истина. Это соотнесение себя с бесконечностью. Я *умалется* перед Другим и судится им. В этом заключается сущность третьего, подлинного отношения.

Бог появляется в результате действия, направленного на Другого. Абсолютная открытость, «нагота» лика Другого взывает к моему милосердию. Это милосердие и доброта должны быть действительны. Действие, как уже говорилось, есть способ связи с другим, способ, который исключает возвращение Другого к Самотождественному. Подлинно религиозным, по Левинасу, является действие, а не познание. Лик – потустороннее, он «исходит из абсолютно Отсутствующего» «Лик – как раз единственный выход, когда значимость трансцендентного не уничтожает трансценденцию, включая её в имманентный порядок, но, напротив, трансценденция сохраняется как неизменно минувшая трансценденция трансцендентного».²⁰ Лик не имеет *присутствия* в мире, он лишь оставляет след, знак, указывающий, скорее, на преходящее. «*Быть-оставить след*,- значит пройти, уйти, удалиться»²¹. «Прошедший Бог – не образец,ё 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 личном 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 являющемся знаком, но идти к Другим, держащимся следа».²²

Религиозное действие не может сводиться к *подражанию*, субъект-субъектное отношение должно сохранять взаимную несводимость двух субъ-

¹⁷ Там же. С. 300

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 312

²⁰ Там же. С. 318

²¹ Там же. С. 319

²² Там же. С. 321

ектных сфер. Более того, вхождение Бога в бытие как бытийствующего должно означать включение Бога во внеэтический мировой порядок, Его согласие играть по правилам игры «мира сего». В этом заключается *этическое* значение *отсутствия* Бога. Бог – бесконечность, делающая возможным абсолютное «не то» Другого, это бесконечное разрушение обустроенного порядка дискурса, «абсолютный сдвиг». Самотождественное всегда ставится под сомнение и *опровергается* Другим. Но есть ли это сдвиг, который ведёт к созданию нового порядка, где Самотождественное утрачивает свою монополию на истину? «Сдвиг – это движение, не предлагающего какого-либо прочного порядка, противоречащего данному порядку или согласующегося с ним».²³ Новое отношение, возникающее в опыте Другого, вне-бытийственно, если понимать под бытием абсолютно надёжную данность. Бог ускользает всегда, но «именно мы, или, вернее, Я должен удержать или отвергнуть этого несмелого Бога, изгнанного из-за союза с побеждённым, гонимого и тем самым абсолютного, расчленяющего сам момент, когда – не-представимый – он предлагает и провозглашает себя».²⁴ (Левинас за десятилетие с лишним до Ж. Деррида вводит понятие «следа», означающее присутствие как всегдашнее ускользание)

«Не является ли безумием приписывать полноту бытия Богу, который, всегда отсутствуя в восприятии, не проявляет себя и в нравственном поведении мира, находящегося во власти насилия..; где божественное «присутствие» всегда остаётся, следовательно, неясным воспоминанием или ожиданием? Претерпеть противоречие между существованием, включённым в сущность Бога, и скандальным отсутствием этого Бога значит выдержать испытание приобщения к религиозной жизни, разделяющее философов и верующих».²⁵ Бог является истиной, несводимой к феномену, и не измеряемой достоверностью. «Без привнесённых атеизмом доводов разума не было бы Загадки».²⁶ «Бог, «пребывающий с раскаявшимся и смиренным (Ис. 57, 15), маргинальным, «гонимой истиной» - не только «религиозное утешение, но и исходный проект «трансценденции»».²⁷ Но это не абсурд А. Камю. Парадоксальным образом, отказ от данности миропорядка открывает «просвет» или «след» иного, не параллельного, не приводимого к тождеству с миром, порядка. «Переход из одного порядка в другой – уже взаимодействие. *Различие содержаний не способно разрушить непрерывную форму, неиссякаемое русло, упорядочивающее это различие*».²⁸

Левинас фактически отказывается от главной привилегии религиозного опыта – абсолютной достоверности, точнее, парадоксально сочетает эту достоверность с загадочностью и своего рода «онтологической необеспеченностью» религиозного опыта. Эта достоверность – «не от мира сего», достоверность, которая ничего не гарантирует в этом мирском порядке вещей, достоверность «сокрытого Бога», чьё величие безмерно превосходит все порядки природных значений. Таким образом, мы видим, что связь и иномерным порядком трансценденции, порядком Божественного бытия устанавливается путём действия, причём действия, всегда идущего из прошлого. Религиозный опыт не схватываем в достоверности настоящего момента. «Не приходят ли к нам религии из прошлого, никогда не бывшего чистым «сейчас»? Их величие связано с этой чрезмерностью, превосходящей возможность феномена, на-

²³ Там же. С. 325

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 322

²⁶ Там же. С. 326

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 327

стоящего и воспоминания. Моисей отвечает голосу, зовущему из неопалимой купины: «Я здесь», но не смеет поднять взор. ... Трансценденция – чистый переход; она оказывается прошедшей. Это след».²⁹

Как же в свете этих метафизических идей осмысляется Э. Левинасом сам феномен религии? Отношение Э. Левинаса к христианству достаточно противоречиво и амбивалентно. С одной стороны, он, как мыслитель, чья философия выросла на почве иудаизма, подчас ведет достаточно резкую полемику против христианства, или, точнее, против его господствующих интерпретаций. (Здесь можно заметить в скобках, что при ближайшем рассмотрении те концептуальные моменты христианской религии, критикуемые Левинасом, которые представлялись едва ли не центральными, существенными, оказываются периферийными. Во всяком случае, мы видим, что реинтерпретация может касаться не только отдельных смысловых моментов вероучения, но и самой его структуры.) С другой стороны, многие тезисы Левинаса, возводимые им к иудаизму, явно претерпели влияние христианства.

Основная причина левинасовской полемики с христианством – стремление отстоять уникальность, собственную идентичность иудаизма, растворённого для христиан в новозаветной вере, для которой исходный иудаизм – пройденный этап, то, что преодолено, в лучшем случае лишь «вещественное доказательство» её истинности. Если Ветхий Завет – всего лишь пророчество или, вернее, прообраз Нового, то иудаизма, как особой, уникальной религии, неповторимого мира религиозных смыслов попросту не существует. И самое опасное, что с этим начинают соглашаться сами евреи, выросшие в атмосфере христианской культуры. Происходит постепенная утрата еврейским сознанием, глубоко интегрированным в еврохристианскую культуру, собственной идентичности. «Вхождение евреев в национальную жизнь европейских государств привело к тому, что они задышали этой атмосферой, целиком пропитанной христианством. .. Иудаизм, понятый как синагога, свёлся к некоему абстрактному исповеданию. .. С этим иудаизмом нас связывали только трогательные семейные воспоминания, народные мелодии да кулинарные рецепты»³⁰. И в значительной степени в дружеской полемике с христианством, в этой «любящей борьбе» с другой религией и выявляется оригинальность и специфичность своей собственной, именно таким в конечном итоге видится Левинасу единственно возможный путь преодоления разрыва, вызванного внутренними противоречиями двух религий. Именно разность и делает возможным их единство.

Один из главных упреков христианству – непонимание Ветхого Завета, который, с точки зрения Левинаса. Получает своё исполнение и раскрывает свою истину не в Новом Завете, а в Талмуде. Для христианской Церкви Ветхий Завет – не более, как система образов, провозвестий, пророчеств, указывающих на что-то более высокое, несовершенные отзвуки совершенной истины. Между тем, для иудейского сознания «мир Библии – это мир не образов, а лиц»³¹.

Левинас отвергает первенствующее значение сверхъестественного спасения перед земной справедливостью. «На место страдания, вызывающего к нашему милосердию, справедливости, свободе и действию встает некая двойственная страсть, где страдание ритуализуется и сакрализуется, где оно разворачивается наподобие сценария. Действенность поступка подменяется магией веры, суровый Бог, взывающий к человечеству, наделённому способностью творить добро, заслоняется бесконечно снисходительным божеством, которое

²⁹ Там же.

³⁰ Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. С. 533.

³¹ Там же. С. 445.

замыкает человека в его собственном зле и наделяет этого злого, но спасённого человека безоружной человечностью»³². Христианство может пониматься как всепрощенчество, и тогда эта религия делает невозможным то усилие справедливости, которое составляет суть человеческого бытия в мире. Сострадание требует активности, только так оно может оправдать себя, в то время, как пассивная любовь увековечивает зло. Идея бессильного Бога, борющегося со злом путем принятия и примирения с ним, оскорбительна. «Не существует искушения мира, есть преображение мира. Искушение само по себе есть действие; чисто внутреннее покаяние – противоречие в терминах. Страдание не имеет никакого магического эффекта. Страдающий праведник велик не по причине страдания, а по причине праведности, бросающей вызов страданию»³³.

Отношение Я – Другой бросает вызов не только нарциссической самодостаточности субъекта, но и миру в его бессмысленной, неморальной насильственной данности. И здесь объяснение смысла страдания и возможности страдающего Бога, данное через призму философского постижения смысла Холокоста. Встреча с Другим происходит не в «Теперь я знаю, что ты поистине мой Бог, ибо ты не мог быть Богом тех, чьи дела самым ужасным образом выражают воинствующее отсутствие Бога» - цитирует Левинас анонимный текст «Иосель, сын Иоссея Раковеля из Тарнополя, разговаривает с Богом» опубликованный в парижском сионистском издании «Обретенная земля».³⁴ Бог закрывает Свой лик, «и человек способен восторжествовать только в своей совести». Таким образом, в опыте скрывающегося Бога человек вновь обретает свою субъектность и осуществляет божественное действие как бы от своего лица. «Именно невоплощенное слово Божие гарантирует присутствие живого Бога среди нас»³⁵.

Таким невоплощённым присутствием, «следом Бога», является писанный Закон, Тора. Именно та «внутренняя очевидность морали», которую она с собой приносит, является для Левинаса единственным основанием веры. Это вера, отказывающаяся от любых внешних гарантий, в том числе и от гарантий объективно воплощенного Бога и очевидной, объективно наличествующей, внешне-принудительной силы Добра. Именно в этой вере – подлинное «поистине божественное величие» человека, одна из форм предельной реализации нередуцируемого отношения «Я-Другой» возможность быть с Богом, будучи одновременно абсолютно от Него свободным. Эта вера, в отличие от атеизма не отказывается перед лицом страданий от самой возможности Бога, но видит даже в отсутствии Его «Но – «не натягивай лук сверх меры», - восклицает Иосель бен Иоссель. Религиозная жизнь не может свершиться в этой героической ситуации. Нужно, чтобы Бог раскрыл свой лик, чтобы справедливость и сила соединились... Но только тот, кто познал сокрытого Бога, может требовать от него раскрыться»³⁶.

Подлинная вера невозможна без свободы и ясности сознания. Левинас выступает против понимания религии, «выводящего за скобки» самоопределяющегося субъекта. «Разве Бог монотеизма ходит путями бессознательного? Разве Авраам, принимая трёх гостей принимал в их лице Господа по причине предвосхищения ими Троицы, а не из гостеприимства, свойственного ему как Аврааму?»³⁷ Именно субъективная интенция религиозного действия опреде-

³² Там же.

³³ Там же. С. 445.

³⁴ Там же. С. 447.

³⁵ Там же. С. 448.

³⁶ Там же. С. 449.

³⁷ Там же. С. 427.

ляет его ценность. Любая гетерогенность, вносимая в религиозное сознание, любой отказ этому сознанию в праве обладания собственным смыслом, когда обладающий свободным сознанием человек «*фигурирует*, вместо того, чтобы *быть*» – уничтожает ответственную субъектность и овеществляет человеческое существование. Даже божественное действие, понимаемое как «сакраментальная судьба», осуществляющееся *помимо* и *сверх* воли и сознания человека, является разрушением фундаментального этического отношения, уничтожает достоинство свободной инаковости Другого.

Ещё один важный вопрос – соотношение локального, частного и универсального в религии иудаизма. Левинас пытается ответить на привычный упрёк в адрес иудаизма, заключающийся в том, что послание этой религии не может быть универсальным по определению, будучи обращённым только и исключительно к Израилю, избранному народу. Иудаизм традиционно воспринимается как религия национальной исключительности, а иудейское сознание – как замкнутое на себя, не раскрывающееся в мир. Диалектика Другого Левинаса оборачивает этот недостаток в достоинство. Именно в партикулярности иудаизма заключена его универсальность, а в идее избранности – безграничная терпимость. Религию иудаизма нельзя никому передать, она неотчуждаема. Это абсолютный призыв к действию, а не система догматов, могущая быть транслированной кому угодно. Избранность, отдельность Израиля означает, что этот народ несёт бесконечную ответственность перед всемирной историей и призван к осуществлению задачи, которую никто другой осуществить не сможет. «Осознание себя избранным народом подразумевает осознание некоей исключительной судьбы. Всякая нация, достойная этого имени, избрана. Но в той мере, в какой мы не противоречим самим себе, делая подобное высказывание, мы находимся в области над-национального. Отныне избранничество каждого народа совпадает с его способностями к осуществлению общей задачи». ³⁸ Здесь, подобно русскому славянофильству, но в гораздо более сильной форме, ставится вопрос о неразделимости исторического призвания, сверхисторической избранности и ответственности перед историей. «Избранничество приобретает более глубокий смысл, когда оно к тому же выражает *ответственность, от которой ни одна нация не вправе уклониться*. Каждая должна вести себя так, словно она одна призвана отвечать за всех». ³⁹

Иудаизм как мессианская вера свободен от истории. «Вживлённость в ландшафт, привязанность к Месту», укоренённость в Бытии чуждо иудаизму. Иудаизм отрицает всякое *пребывание*, всякую опору в посюстороннем. Это духовность, «*которая чужда общепринятой религиозности*» ⁴⁰. Религия понимается не как *успокоение*, нахождение опоры, а как постоянный выход за собственные пределы, бесконечное самоотрицание, разрушение всех и всяческих идолов, сопротивление любой наличной данности. Иудаизму более всего чужд исторический позитивизм, гегелевское представление о «шествии Духа в истории», искание «благ мира сего». Бог – не в «среднем арифметическом» истории и культуры, не в равновесии сил и тенденций. Универсальность Духа не есть следствие исторического детерминизма, но свободное Божественное деяние. Иудаизм стремится быть *над* историей, не подчиняться ей. Но это желание выйти из истории вполне сочетается с требованием справедливости в посюстороннем, поскольку справедливость есть чудо прорыва богочеловеческого смысла в мир *il y a*, есть эпифания Другого.

³⁸ Там же. С. 514-515.

³⁹ Там же. С. 515.

⁴⁰ Там же. С. 535.

Проблема Мессии – ещё одна ключевая тема философии Э. Левинаса. Она также раскрывается в контексте ответственности за Другого, но здесь проблема ответственности берётся в связи с концепцией искупления.

В одной из своих ранних работ «От существования к существующему», написанной философом вскоре после Второй Мировой войны, Левинас ставит тему страдания, возможности его оправдания⁴¹. Здесь, как и везде, эта проблема решается ответом на вопрос о личностном смысле страдания. «Надежда не удовлетворяется временем, состоящих из отдельных мгновений, данных Я, которое проходит через них, чтобы в следующее мгновение, безличное, подобно предыдущему, пожинать плату за труды». В самом факте страдания содержится нечто бесконечно оскорбительное для Я, нечто абсолютно непоправимое, оставляющее неизгладимый след, не могущее быть прощённым. «Страдание не искупается. ... Вознаграждение в будущем не оправдывает страдания настоящего. ... Надеяться – значит надеяться на исправление непоправимого»⁴². «Вся острота надежды в отчаянии связана с требованием искупления самого мгновения отчаяния»⁴³. Искупление страдания возможно лишь как *воскрешение* самого момента страдания, полноты его, для переживания *заново* этого момента, где «на место Я, движущегося во времени, мы ставим Я в качестве самого фермента времени в настоящем, динамизма времени»⁴⁴. Это подъём над временем, над его дурной бесконечностью, которая «не избавляет Я от своей тени». Но этот подъём невозможно осуществить в одиночку, поскольку *самость* субъекта, как бы заключённого внутри своего времени, неспособна на самоотрицание. Искупление возможно тогда, когда моё страдание будет *увидена* любящим и оправдывающим взором Другого и прожита им снова *вместе* со мной. Здесь рождается подлинное, «социальное» время, не воспроизводящее в бесконечности момент страдания, но приносящее освобождение Я от самого себя посредством инаковости Другого.

Иудаизм – больше, чем религия, «иудаизму тесно в том понятии религии, которое сформулировано социологией, он не ограничивается заботами, предполагаемыми в душе верующего религиозной психологией». Иудаизм, в понимании Э. Левинаса, – *осуществление* религии, ведь религия как таковая – это предельная форма отношения лицом к лицу, предельное выражение человеческой сущности в *трансцендировании* этой сущности к Другому, высшее осуществление человеческого предназначения.

⁴¹ То, как развивает эту тему Левинас, во многом напоминает знаменитые рассуждения Ф.М. Достоевского (напомним, Э. Левинас воспринял в своем творчестве многие идеи русской литературы).

⁴² Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. С. 57.

⁴³ Там же. С. 58

⁴⁴ Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. С. 521.