

Эмманюэль Левинас

Избранное: Трудная свобода

Москва
РОССПЭН

2004

...не искать никакой науки кроме той, которую можно найти в себе самом или в громадной книге света...

Рене Декарт

*Серия основана в 1997 г.
В подготовке серии
принимали участие
ведущие специалисты
Центра гуманитарных
научно-информационных
исследований Института научной информации
по общественным наукам, Института всеобщей истории,
Института философии Российской академии наук.*

*Данное издание выпущено
в рамках проекта «Translation Project»
при поддержке Института
«Открытое общество»
(Фонд Сороса) — Россия и Института
«Открытое общество» — Будапешт*

ББК 87.3 Л 36

Главный редактор и автор проекта «Книга света» С.Я.Левит

Редакционная коллегия серии:

Л.В.Скворцов (председатель), В.В.Бычков,

П.П.Гайденко, ИЛ.Галинская, В.Д.Губин, Ю.Н.Давыдов,

Г.И.Зверева, ЮАКимелев, Н.Б.Маньковская, Л.Т.Мильская,

Ю.С.Пивоваров, М.К.Рыклин, И.М.Савельева, М.М.Скибицкий,

А.К.Сорокин, П.В.Соснов

Составитель тома: С.Я.Левит

Научные редакторы: И.С.Вдовина, ИАМихайлов

Переводчики: Г.В.Вдовина, Н.Б.Маньковская, А.В.Ямпольская

Художник: П.П.Ефремов

Левинас Э.

Л 36 Избранное: Трудная свобода/ Пер. с франц. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. - 752 с. (Серия «Книга света»)

Эмманюэль Левинас (1905-1995) — французский философ, моралист, сформулировал в новом виде всеобщую нравственную максиму, или императив, обогатив ее глубоким смысловым содержанием, выражающим назревшие духовные потребности эпохи. ЭЛевинас разрабатывал этическую концепцию подлинных отношений, которые затронули, преобразовали бы человеческое общение, культуру в целом; в основе нравственно-метафизических принципов учения Э.Левинаса — критический анализ духовной ситуации современного общества. Поддерживая идеи М.Бубера, Г.Марселя, М.Бахтина, других выдающихся мыслителей эпохи, Э.Левинас приходит к убеждению, что философия — это прежде всего мудрость сострадания, мудрость любви.

В настоящий том вошли следующие произведения Э.Левинаса: «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля», «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером», «Трудная свобода», «Гуманизм другого человека», а также посвященное творчеству Э.Левинаса эссе Жака Деррида «Об онтологическом насилии».

ББК 87.3

© С.Я.Левит, составление тома и серии, 2004

© Г.В.Вдовина, перевод, 2004

© Н.Б.Маньковская, перевод, 2004

© А.В.Ямпольская, перевод, послесловие, 2004

ISBN 5-824-0503-X

© «Российская политическая энциклопедия», 2004

Теория интуиции в феноменологии Гуссерля

•

Открывая существование с Гуссерем и Хайдеггером

•

Трудная свобода

•

Гуманизм другого человека

Содержание

Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. Перевод Г. В. Вдовиной... 7

Предисловие ... 7

Введение... 10

Глава первая. Натуралистическая теория бытия и метод философии... 15

Глава вторая. Феноменологическая теория бытия. Абсолютное существование сознания 27

Глава третья. Феноменологическая теория бытия (продолжение). Интенциональность сознания... 43

Глава четвертая. Теоретическое сознание... 55

Глава пятая. Интуиция... 64

Глава шестая. Интуиция сущностей... 91

Глава седьмая. Философская интуиция... 111

Заключение... 136

Примечания автора... 141

Комментарии... 160

Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. Перевод ff. Б. Маньковской... 162

Предисловие... 162

Предисловие ко второму изданию... 164

Творчество Эдмунда Гуссерля... 165

1. Темы... 165

2. Психологическое содержание и мышление... 167

3. Чистая логика... 168

4. Необходимость феноменологии... 170

5. Сущности... 174

6. Интенциональность... 176

7. Интуиция и истина, категориальная интуиция... 181

8. Конкретное... 184

9. Феноменологический идеализм... 185

10. Феноменологическая редукция... 189

11. Я, время и свобода... 195

12. Феноменология и знание... 198

13. Сознание — это монада... 200

Заключение... 204

Мартин Хайдеггер и онтология... 208

Онтология в темпоральном... 231

1. Понимание... 231

2. Онтология и Dasein... 234

3. Онтология и забота... 237

4. Смерть и время... 239

От описания к существованию... 244

Новые комментарии... 261

Размышления о феноменологической «технике»... 261

Крах представления... 273

Интенциональность и метафизика... 284

Интенциональность и ощущение... 292

1. Новая идея интенциональности... 292

2. Интенциональность и ощущение... 295

3. Ощущение и время... 298

4. Время и Интенциональность... 300

5. Движение и Интенциональность... 302

6. Ощущение и феноменология... 306

Примечания автора... 309

Трудная свобода. Перевод Г В Вдовиной 319

Предварительные замечания ...319
Предисловие... 319

I. По ту сторону патетики... 321

Этика и дух... 321
Религия зрелых людей ...329
Иудаизм... 341
Фарисей отсутствует... 344
Иудаизм и женственность... 346
Записная книжка Леона Брюнсвика... 355
Западное бытие... 361
Элементы идентичности ...365
Ковчег и мумия... 368

II. Комментарии... 370

Мессианские тексты... 370

III. Полемическое... 407

Место и утопия... 407
Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Флега... 411
Казус Спиноза... 413
Читали ли вы Баруха...417
Лица или образы... 425
Голос над Израилем... 428
Поэзия и невозможное... 431
Симона Вейль против Библии ...437
Любить Тору больше, чем Бога ...445
Закон талиона... 449
О процессе Штрутхофа ...451
Имя пса, или естественное право... 452
Добродетели терпения... 455

IV. Увертюры 457

Иудейское мышление сегодня... 457
Яков Гордин... 464
Религия и терпимость... 468
Израиль и универсализм... 471
Монотеизм и язык... 473
«Меж двух миров»... 475
Иудейско-христианская дружба... 495

V Расстояния 497

Свобода слова... 497
Иудаизм и современность... 499
Государство Израиль и религия Израиля... 507
От нарастания нигилизма к плотскому иудею... 511
Смысл истории516
Светлое и темное ...518
Хайдеггер, Гагарин и мы... 521
Гегель и евреи... 524
По праву исключения... 527

VI. Нич и mine * 531

Каким образом возможен иудаизм ...531
Ассимиляция сегодня... 540
Пространство не одномерно... 544
Размышления о еврейском образовании... 549

Образование и молитва ...553
За еврейский гуманизм... 557
Антигуманизм и образование... 560
VII Подпись 573
Примечания автора 578
Комментарии 582

Гуманизм другого человека *Перевод Г В Вдовиной... 591*

Предисловие ...591

Значение и смысл ...597
Гуманизм и анархия ...632
Без самогождественности ...645

Примечания ...657

Жак Деррида* **Насилие и метафизика.** *Перевод А В Ямпольской 663

III Различие и Эсхатология ...665
Примечания автора ...722

Ключевые понятия философии Э. Левинаса. *Составитель И С Вдовина ...733*
Указатель имен. *Составитель И С Вдовина 744*

Памяти Анри Картерона

Предисловие

Настоящая работа, в которой анализируется один, частный, аспект феноменологической философии, не предполагает, однако, что читателю известна эта философия. Если не считать примечательного труда Геринга (Hering)¹, Гуссерля почти не изучали во Франции. Поэтому сделать обзор посвященной ему литературы не составляет труда.

В 1911 г. Виктор Дельбос опубликовал в журнале «Revue de Métaphysique et de Morale» статью о Гуссерле². С той ясностью, секретом которой владел только он один, Дельбос излагает в ней основные идеи первого тома «Логических исследований». Немногочисленные ссылки в конце статьи на второй том недостаточны ни для того, чтобы дать точное представление о нем, ни для того, чтобы осознать его значение. Конечно, Дельбос не видел свою задачу в том, чтобы представить второй том «Логических исследований»; однако тот факт, что он ограничился первым томом, может создать впечатление, будто «логицизм» является ядром гуссерлевской философии. В настоящей работе³ мы попытались исправить такое положение, поместив первый том «Логических исследований» в определенную целостную систему.

Только в 1925 г. была опубликована «Феноменология и религиозная философия» Геринга, бывшего ученика Гуссерля. Эта работа впервые дает четкое представление о феноменологической мысли в целом. Но Геринг не ограничился изложением идей самого Гуссерля. Он рассматривает всё феноменологическое движение, а кроме того, исследует его в отношении к религиозной философии. Таким образом, оставалась задача более внимательного исследования самого Гуссерля и отдельных аспектов его философии. Геринг горячо убеждал нас пред-

принять такую попытку. Да будет нам позволено выразить ему искреннюю благодарность за это, а также за те ценные замечания, которые он давал нам в процессе работы. В том, что касается перевода гуссерлевской терминологии на французский язык, нам часто помогало обращение к книге Геринга и его личные советы.

После книги Геринга следует упомянуть две статьи Шестова в «Revue philosophique»: 1926 г., январь-февраль: «Memento mori», и 1927 г., январь-февраль: «Что есть истина?». Эти статьи представляют собой не изложение феноменологии, а критику Гуссерля, в особенности рационалистического аспекта его учения. В этой связи важно отметить ответную реплику Геринга в «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 1927 г.: «Sub specie aeterni».

Далее следует статья Гурвича в «Revue de Métaphysique et de Morale», 1928 г., № 4. Сошлемся также на нашу статью в «Revue philosophique», март-апрель 1929 г.⁴.

Наконец, назовем таких авторов, как Бюрлу и Шпайер, которые занимались современной немецкой психологией и попутно пришли к Гуссерлю⁵. Но они ограничиваются краткими

ссылками на Гуссерля, и поэтому их работы, сами по себе интересные, мы упоминаем только для полноты библиографии⁶.

Что касается замечаний о философии Гуссерля, сделанных Прадином в его книге о восприятии, мы подробно рассмотрим их по ходу нашей работы. Однако здесь, пользуясь случаем, хотим выразить г-ну Прадину, нашему учителю на протяжении многих лет, глубокую признательность за его неизменную доброжелательность.

Тот факт, что феноменология пока не стала во Франции общеизвестным учением, сильно осложнил написание этой книги. Однако не думаем, что, испытывая интерес к частной проблеме феноменологии — проблеме интуиции и пытаясь подойти к ней по-философски, мы должны были (и могли!) удержаться от этой личной инициативы. С другой стороны, мы чувствуем себя обязанными изложить общее феноменологическое учение максимально беспристрастно, тщательно отделяя доктрину от ее интерпретации. Именно последним соображением объясняется употребление формул типа «Гуссерль говорит» или «с точки зрения Гуссерля». Конечно, они утяжеляют и замедляют изложение; и потому, хотя они представляются нам необходимыми, мы вынуждены просить за них извинения у читателя.

В заключение хотим выразить горячую признательность Обществу «Друзей Страсбургского университета» за материальную поддержку, оказанную при опубликовании этой книги.

Труды Эдмунда Гуссерля

1) Philosophie der Arithmetik (Философия арифметики), Bd. I, Halle, 1891.

2) Psychologische Studien zur elementaren Logik (Психологические исследования по элементарной логике), статья, опубликованная в 1894 г. в «Philosophische Monatshefte», Bd. XXX.

Эти две публикации датируются временем, когда Гуссерль, будучи учеником Brentano, принадлежал к лагерю психологистов. Второй том «Философии арифметики» так и не был опубликован. Новая философия Гуссерля открывается публикацией «Логических исследований».

3) Logische Untersuchungen (Логические исследования), Bd. I (1900), Bd. II (1901), изданы в Halle, Niemeyer.

4) Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99 (Отчет о немецких сочинениях по логике за 1895-99), опубликован в 1903 г. в «Archiv für systematische Philosophie», Bd. X, S. 397-400.

5) Philosophie als strenge Wissenschaft (Философия как строгая наука), статья, опубликованная в 1910 г. в «Logos», Bd. I.

6) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии), Halle, 1913.

В наших ссылках эта книга обозначается как Ideen. Она была опубликована в «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», основанном Гуссерлем в 1913 г.; он же руководил изданием. До настоящего времени вышло десять томов этого ежегодника.

7) Десятое издание «Logische Untersuchungen», частично исправленное автором. Второй том, значительно расширенный, был разделен на две части, из которых первая вышла вместе с I томом в 1913 г., а вторая, в виде II части II тома, в 1920 г. В наших ссылках обозначаются соответственно как Log. Unt. (или L. U.) I, II и III. «Логические исследования» мы цитируем по второму изданию.

8) Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeit-bewusstseins (Лекции Гуссерля о внутреннем сознании времени), «Jahrbuch IX», 1928. В ссылках обозначаются как «Zeitbewusstsein».

9) Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft (Формальная и трансцендентальная логика. Попытка критики логического разума). Только что опубликована в «Jahrbuch» X (1929) и потому не могла быть использована при написании этой книги.

Общая библиография по феноменологии содержится в книге Геринга и в последнем издании (1923) истории философии Ибервега.

Введение

Феноменологическое движение, сегодня более чем когда-либо доминирующее в философской жизни, Германии, возникло в самом начале нашего столетия с появлением трудов Эдмунда Гуссерля. В 1900-1901 гг. были опубликованы «Логические исследования», в которых, на первый взгляд, речь шла о вполне частной проблеме обоснования логики. Однако для постановки и решения этой проблемы Гуссерль предложил метод, значение и интерес которого для философии в целом были осознаны небольшой группой энтузиастов, вскоре объединившихся вокруг учителя.

Этот метод или, вернее, эта манера философствовать составляет сердцевину феноменологического движения¹. Практикуемый создателем феноменологии в его книгах и прежде всего в лекционных курсах, он объединяет таких разных мыслителей, как сам Гуссерль, Шелер и Хайдеггер.

Но метод никогда не является просто инструментом, изготовленным для исследования произвольно выбранной сферы действительности. Недостаточно иметь чисто формальное² и универсально пригодное представление о сущности истины для того, чтобы определить средства ее обнаружения в различных областях бытия³. Чтобы получить доступ к разным сферам бытия — по крайней мере, такова точка зрения самого нашего автора, — необходимо обладать предварительным видением «смысла» исследуемого бытия⁴. Метод наук о природе может оказаться неэффективным применительно к психологии. Своеобразный (*sui generis*) характер психического бытия требует метода, отвечающего его «смыслу». Бергсона, несомненно, заботят аналогичные проблемы, когда в письме к Харальду Хёффдингу он подчеркивает тот факт, что именно длительность, а не интуиция, составляет отправной пункт его философии⁵. Гуссерль, подобно Бергсону, обладал интуицией своей философии до того, как создал философию интуиции.

Это никоим образом не означает, что для поисков метода определенной науки нужно уже эту науку иметь. Это означает лишь, что знание «смысла» бытия не тождественно знанию его свойств. Знание «смысла» существует некоторым образом *a priori*, именно постольку, поскольку оно предполагается познанием свойств бытия и обладает особым достоинством⁶. Действительно, позже мы увидим, что под именем *онтологии* выделяется

группа априорных наук⁷. Нам неоднократно представится случай вернуться к этому различению между исследованием бытия и исследованием смысла бытия, или онтологией⁸. Но тот факт, что любое рассмотрение

10

метода выходит за рамки чисто формальной логики и глубоко погружается в «онтологию», мы должны усвоить сразу.

Таким образом, предполагая исследовать в этой книге интуитивизм в философии Гуссерля, мы в своих суждениях не сумели бы отделить теорию интуиции в качестве философского метода от того, что можно было бы назвать *онтологией* Гуссерля. Напротив, мы хотим показать, каким образом его интуиция, понимаемая как способ философствования, проистекает из самой его концепции бытия.

Цель и метод нашего исследования нельзя назвать историческими. Мы не намерены разыскивать источник гуссерлевских понятий в истории философии. Такая задача была бы нелегкой, более того — невозможной. Трудно проследить историю учения, не столь удаленного во времени, чтобы могла открыться достаточно широкая историческая перспектива. Другая трудность, на которую наталкивается историческое изучение истоков и метода, обусловлена тем, что развитие мышления нашего автора шло особым путем. Гуссерль пришел к философии через математику⁹, и его мысль развивалась в значительной мере независимо от исторических влияний. То, что можно было бы принять за результат влияния, у него часто представляет собой лишь совпадение с мыслями великих философов-классиков. Прямые ссылки на историю философии редки в работах Гуссерля. Наконец, его учение постоянно эволюционирует, и в неизданных работах, плодах пятнадцатилетних размышлений¹⁰, несомненно, содержится много неожиданностей для любого, кто захотел бы изучать феноменологию с помощью исторического метода, применяемого к философии Декарта или св. Фомы. К тому же подобная попытка была бы явно преждевременной: ведь последнее слово философии Гуссерля еще не сказано и, во всяком случае, не опубликовано.

Принимая во внимание все эти обстоятельства, мы поставили перед собой иную цель. *Нам хотелось бы изложить и рассмотреть философию Гуссерля так, как излагают и рассматривают живую философию.* Мы имеем дело не с кодексом законченных предложений, из которого остается лишь черпать готовые формулы, но с живой и развивающейся мыслью, в которую нужно погрузиться и в ней философствовать. Мы должны не просто восстановить ход рассуждений нашего автора, проследить их движение, но встретиться с самими *вещами*, как следовало бы сказать на языке феноменологии. Задача заключается в том, чтобы понять рассуждения, исходя из этих *вещей*, а не пытаться отыскать некий объясняющий их текст или посылку, которые, возможно, никогда не были ни сформулированы, ни написаны.

11

Такой подход устраняет препятствия, встающие перед нами на пути строго исторического исследования. Непрестанная эволюция философии Гуссерля не мешает нам схватить ту изначальную и простую идею, в силу которой только и возможна сама эта эволюция.

Не теряя из вида нашу цель, мы не боимся привлекать к рассмотрению также те проблемы, которые ставят перед собой ученики нашего автора, в первую очередь Мартин Хайдеггер¹¹. Его влияние часто будет ощущаться в этой книге. Хайдеггер делает акцент на

определенных затруднениях, поднимает некоторые вопросы, уточняет одни точки зрения и опровергает другие; и это интенсивное движение мысли в хайдеггеровской философии позволяет иногда с большей точностью очертить контуры философии самого Гуссерля. По-видимому, воздействие философского учения на способных учеников лучше выявляет его собственную суть, чем старательные штудии добросовестного комментатора.

Мы никоим образом не намерены злоупотреблять этим методом. Но мощная и оригинальная философия Хайдеггера, во многом отличная от гуссерлевской феноменологии, всё же в некоторой степени является ее продолжением. И да будет нам позволено (принимая во внимание основную тенденцию нашей книги — исследовать не столько историю гуссерлевской системы, сколько ее дух) воспользоваться плодами работы, проделанной последователями Гуссерля. Вот конкретный пример. Гуссерль полагает, что центральная проблема *трансцендентальной феноменологии* — проблема конституирования мира чистым сознанием — вводит собственно философское «измерение» в исследование бытия¹²; именно вследствие этого нам открывается последнее значение реального (гее!)^{1*}. Но в чем заключается это последнее значение? И почему здесь мы имеем дело с философской проблемой *par excellence*? Нам кажется, что проблема, поставленная трансцендентальной феноменологией, имеет ориентиром онтологическую проблему, в том совершенно особом смысле, который вкладывает в этот термин Хайдеггер¹³. И потому осознание исходного пункта хайдеггеровской мысли, вероятно, позволит нам лучше понять конечный пункт философии Гуссерля¹⁴. *

Цель этой книги обязывает нас также воздержаться от критики с позиций той философии, которую мы будем излагать. Время для этого еще не пришло. Мы предпочитаем иной метод, который точнее передаст наше отношение к феноменологии. Ограничимся тем, что по ходу изложения будем делать оговорки относительно некоторых пунктов, и таким образом мы сумеем лучше выразить наше уважение к ее общему замыслу.

12

В этой работе истоки гуссерлевского учения не представляют для нас специального интереса. Тем не менее, мы не можем (по крайней мере, во введении) обойти молчанием философскую ситуацию, сложившуюся в Германии ко времени написания «Логических исследований».

Во второй половине XIX в. влияние гегелевской системы было в значительной мере парализовано вследствие прогресса естественных и исторических наук¹⁵. Сложилось общее представление, согласно которому всё, что познаваемо в существующем, исчерпывается науками, так что философия, на первый взгляд, оказывается беспредметной. Но хотя всё, что познаваемо в сущем, познается наукой, есть еще и сами науки, которые тоже могут быть объектом изучения. Рядом с познанием бытия остается место познанию познания, то есть теории познания, как ее обычно называют. Это место и занимает философия. Такое понимание роли и предмета философии помогает понять единство двух противоборствующих лагерей в немецкой философии второй половины XIX столетия¹⁶. С одной стороны, философы-физикалисты и психологисты отождествляли философию с экспериментальной психологией (Вундт, Эрдман, Зигварт); с другой стороны, философы-неокантианцы — Марбургская школа (Герман Коген, Наторп), Алоиз Риль, школа Виндельбанда и др. — пытались обновить кантовский критицизм, интерпретируя его в качестве теории познания. Всех этих философов объединяет отождествление философии с теорией познания, понятой как рефлексия над наукой. Но если антипсихологисты приписывали теории познания, «*трансцендентальной философии*», особое достоинство в сравнении с науками о природе, то психологисты

утверждали, что рефлексия над науками сама должна быть естественной наукой и пользоваться теми же методами, что и физика или химия. Короче говоря, они полагали, что основанием теории познания и логики — единственных философских дисциплин — должна служить экспериментальная психология. Эта общая тенденция эпохи позволяет понять, почему такие философы, как Дильтей или Виндельбанд, ставили вопрос о методе этических наук (Geisteswissenschaften)^{2*}. В их понимании, требовалось лишь дополнить теорию познания Канта, которая была теорией познания природы, схожей с ней теорией наук о духе. Но единственной философской проблемой здесь остается проблема теории познания. Сам Гуссерль (по крайней мере, в некоторых случаях) не сумел избежать такого видения философии. Но мы попытаемся показать (и это будет один из заключительных выводов нашей работы), что философия Гуссерля преодолевает эпистемологическую точку зрения¹⁷.

13

В самом деле, в этой книге нам будет важно показать, что намерения Гуссерля не ограничиваются первым томом¹⁸ «Логических исследований», где своей первоочередной задачей он считает борьбу с психологизмом. Фундаментальная причина, по которой Гуссерль выступает против психологизма и которая объясняет все прочие причины, заключается в том, что психологизм предполагает определенную теорию бытия. Сам психологизм опирается (быть может, неосознанно) на философию более общего характера, которая определенным образом истолковывает структуру бытия, то есть на некоторую онтологию. И такой онтологией является натурализм. Поэтому Гуссерль, преодолев психологизм в логике, на этом не останавливается. В поисках не просто новой логики, но и новой философии он распространяет свою критику на психологистскую онтологию в целом¹⁹.

Мы хотим выяснить, каким образом гуссерлевская интуиция выводится из его теории бытия и какую роль она в этой теории играет. Нам будет нетрудно очертить ее контуры, противопоставив ее психологизму.

Нашу работу мы начнем с представления психологизма и натурализма в гуссерлевском понимании (гл. I); причем логика Гуссерля не будет для нас главной темой. Что касается психологизма, критикуемого в первом томе «Логических исследований» и в статье «Философия как строгая наука», он интересует нас не с точки зрения его роли в споре между логицизмом и психологизмом, а лишь постольку, поскольку его рассмотрение иллюстрирует стоящую за ним философию.

Далее мы увидим, каким образом Гуссерль преодолел натуралистическую философию и пришел к новой концепции бытия (гл. II и III). Исходя из нее, мы сможем уяснить, что интуиция, понятая в качестве умозрительного (théorique) акта (гл. IV) сознания, предъявляющего нам объект, есть не только способ познания (один из многих), но и тот изначальный феномен, в силу которого только и возможна истина (гл. V и VI). С другой стороны, мы увидим философское измерение, открываемое новой теорией бытия, а вместе с ним значение и смысл того привилегированного типа интуиции, который называется имманентной, философской интуицией (гл. VII).

Глава первая

Натуралистическая теория бытия и метод философии

Прежде чем приступить к изложению натурализма, как его понимает, критикует и преодолевает Гуссерль, мы должны описать (ограничиваясь несколькими замечаниями, которые в дальнейшем станут более очевидными) ту область, в которой Гуссерль усматривает самое основание натурализма и вступает с ним в борьбу. Как уже было сказано, натурализм представляет философию в широком смысле, теорию бытия. Поэтому нам следует немедленно, опережая собственные выводы, объяснить, с каких точек зрения бытие может быть предметом теории.

Прежде всего, бытие является объектом наук: физики, биологии, психологии и т.д. Науки оперируют некоторым набором понятий, значение которых не проясняется; таковы, например, понятия памяти, восприятия, пространства, времени и т.д. Они определяют необходимую структуру различных областей бытия и составляют их сущность¹. Поэтому теория бытия может быть развернута под таким углом зрения, что ее задачей, в некотором роде, будет изучение *бытия как такового*. Отправной точкой для подобного изучения послужит рассмотрение категорий, обуславливающих само бытие. Такая теория бытия является *онтологией*.

Однако гуссерлевская концепция онтологии отличается тем, что в ней исследуемая онтологией структура бытия не везде одинакова: различные *регионы* бытия (*Seinsregionen*) конституированы по-разному, и мыслить о них в одних и тех же категориях нельзя². Разумеется, возможно универсальное употребление таких понятий, как *объект*, *отношение*, *свойство* и т.д. Но в этих понятиях, общих всем регионам бытия, выражена чисто *формальная* структура. Между тем Гуссерль полагает, что формальное (например, *объект вообще*) не является тем наивысшим родом, видами которого будут все остальные роды. Следует проводить различие между родом и формой³, ибо универсальность формы превосходит любую родовую общность (*généralité*). Категории, выражающие материальную структуру (*sachhaltige*) бытия, определяющие природу в качестве природы, а сознание в качестве сознания, представляют собой не просто видовые подразделения формальных категорий (следствия добавления *differentia specifica* к *genus proximum*^v)⁴. Онтология, описывающая сущность пространства, причинности, материальности, а в области сознания — сущность воли, чувственности и т.д., не есть частный случай науки о *фор-*

15

мах, которую Гуссерль называет *формальной онтологией*. Материальные категории — онтологические в собственном смысле слова — различаются соответственно различию регионов бытия. По выражению Гуссерля, они разграничивают существование *на регионы*. Каждый *регион* составляет объект *региональной онтологии*.

Однако исследование бытия не исчерпывается у Гуссерля науками о природе и *региональными онтологиями*.

Один из итогов нашей работы будет заключаться в установлении следующего факта: регионы бытия взаимно различаются не только сущностью и категориями, отграничивающими их сущность, но и своим *существованием*. Сам факт *бытия*, *присутствия* — не пустая и единообразная характеристика, не довесок к сущностям,

которые одни только обладают привилегией различаться между собой. «*Существовать*» отнюдь не означает везде одно и то же.

Этот тезис — на наш взгляд, один из интереснейших тезисов феноменологии — составляет часть философии Гуссерля в целом, и позднее мы постараемся рассмотреть его подробно. Здесь же ограничимся простым упоминанием этой новой онтологической проблемы⁵. Она заключается в том, что объектом исследования должна стать не только сущность вещи, но и ее существование. Нужно задаться вопросом о том, *что именно означает тот факт, что вещь есть*^{6*4*}. Каковы модусы существования различных регионов бытия?

Воспользуемся этим кратким изложением понятия онтологии и ее проблем, чтобы в свете только что установленных дистинкций обратиться к натуралистической философии.

Мы должны спросить себя: какой тип существования натурализм приписывает бытию и каковы те категории, в которых он его мыслит?

В дальнейшем мы покажем, каким образом *существование* может стать объектом феноменологического исследования. Пока же констатируем, что существование некоторого предмета доступно нам только через познание того, что именно оно значит для нас. «Истинное понятие *трансцендентности предметов*¹, которое служит мерой всякого разумного высказывания о трансцендентности, не из чего другого не может быть почерпнуто, кроме как из собственного сущностного содержания восприятия или из определенного рода взаимосвязей, которые мы называем удостоверяющим опытом (ausweisende Erfahrung)»⁸. В дальнейшем⁹ мы увидим, что эти истины вытекают из гуссерлевской философии в целом. Но уже теперь необходимо сделать тот вывод, что, если мы хотим уловить

16

специфический модус существования физической природы, мы должны проанализировать внутренний нередуцируемый смысл опыта физического мира. Каким образом он являет и представляет себя сознанию, утверждает себя в качестве существующего?

Природа раскрывается в последовательности явлений, или *субъективных феноменов* (subjektive Erscheinungen^{5*}), изменчивых и многообразных. Материальная вещь нам дана во множестве аспектов, точек зрения, способов освещения и т.д. «Вещь — это интенциональное единство: то, что сознается как тождественно-единое в непрерывно упорядоченном потоке переходящих друг в друга многообразий восприятия...»¹⁰. «Она может *явиться* только в определенной *ориентации*, которая с необходимостью заранее очерчивает систематические возможности для все новых ориентации»¹¹.

Но когда мы говорим об этой субъективности аспектов, точек зрения, способов освещения, это вовсе не означает, что они суть субъективные *содержания* сознания, как бы его субстрат¹². Обозначить их в качестве субъективных — значит противопоставить их устойчивой и неизменной объективности: такой объективности, которая безразлична к самому существованию субъективности. И, разумеется, это значит ставить данные явления в некоторое отношение к субъективности, к чему мы еще вернемся. Но речь вовсе не идет об отношении содержания к содержащему. Действительно, в каждом из этих *субъективных феноменов* мы различаем субъективный акт, имманентное психологическое содержание и объектную сферу, в которой осознается этот акт сознания¹³. Если та сторона стола, на которую падает наш взгляд, есть не более чем субъективный вид объективного

стола, неизменного во времени и пространстве, то она представляет собой не содержание сознания, а его объект.

Но последовательность *субъективных феноменов*, при всей ее изменчивости и подвижности (и это вторая характеристика опыта материальной вещи), говорит о некоторой устойчивой и объективной *вещи*. Эта вещь претендует на независимое существование, трансцендентное по отношению к подвижному потоку восприятия, превосходящее его. В зрелище одной стороны предмета заявлен весь предмет — как некая вещь, которая за изменчивостью, многообразием и относительностью субъективных видений полагает себя в качестве «временного единства неизменных или меняющихся свойств»¹⁴.

Двойственность, обнаруженная нами в опыте материальной вещи, обладает структурой *sui generis*. *Субъективные феномены* даны не в отрыве от предмета, о котором они заявляют. Отношение меж-

17

ду ними нельзя уподобить отношению знака или образа к обозначаемой или репрезентируемой ими вещи. На деле *субъективные феномены* вещи не суть образы или знаки, которые были бы не нужны более мощному интеллекту — интеллекту божественному, в его непосредственном усмотрении *вещи в себе*¹⁵. Шаг за шагом прослеживая внутренний смысл опыта материальной вещи, приходится признать, что вещь, явленная в восприятии, есть *вся* вещь, поскольку именно так она явлена в восприятии. Вещь дана как идеал, который опыт в своей последовательности стремится реализовать; но ее существование заключается именно в том, чтобы быть идеалом этих изменчивых восприятий¹⁶. «Пространственная вещь есть не что иное, как интенциональное единство, которое в принципе *может быть дано только как единство подобного рода феноменов*»¹⁷. Кроме того, даже если допустить, что явленная вещь не существует независимо от того, как она является, придется признать определенную тождественность между тем и другим: всякое явление вещи некоторым образом содержит в себе *всю* вещь. Мы воспринимаем вещь «в *непрерывном потоке восприятий*, как бы ощупывая ее чувствами. Но каждое единичное восприятие этого потока уже есть восприятие вещи»¹⁸.

Явление материальной вещи посредством *множества Abschattungen* («оттенений»^{6*}) — отметим это! — есть свойство, принадлежащее самой сущности вещи. «Тот факт, что *наше* восприятие может достигнуть самой вещи только через ее простые *Abschattungen*, — не случайная прихоть вещи и не случайность *нашей человеческой конституции*... Очевидно, и это следует из сущности пространственной вещиности..., что такого рода бытие в принципе должно быть дано только через *Abschattungen*»¹⁹.

Но смысл опыта материального мира не исчерпывается этим отношением *субъективных феноменов* и конституированного ими единства. Идеал вещи, заявленной видами отдельных сторон в восприятии, в свою очередь несет на себе печать относительности и одновременно отсылает к высшему идеалу абсолютного бытия. Единства, или заявленные предметы, чьи *субъективные феномены* — лишь зрелища отдельных сторон, сами предстают «включенными в одну всеобъемлющую, их всех объединяющую связь одного телесного мира, с одним пространством, единым временем»²⁰. Естествоиспытатель, имея дело с релятивизмом, свойственным непосредственному опыту, стремится преодолеть его, исходя из этих *чистых явленностей* нашей конкретной жизни, и конструирует трансцендентный мир науки о природе.

Способ, каким научное мышление конструирует этот мир, определяется действенным содержанием конкретного мира. «Вещности

18

даны, — пишет Гуссерль, — как единства непосредственного опыта, как единства многообразных чувственных явлений (*Erscheinungen*). Чувственно воспринимаемые неизменности, изменения и зависимости изменений дают везде указания познанию и функционируют для него как бы в качестве «смутной» среды, в которой представляется истинная, объективная физическая природа и сквозь которую мышление (как научное опытное мышление) определяет для себя (*herausbestimmt*) и конструирует (*herauskonstituiert*) истину»²¹. И в другом месте: «Данное в восприятии служит, в строгом методе естественной науки, определению... этого трансцендентного бытия»^{21a}.

Этот физический мир есть «единство пространственно-временного бытия, следующего точным законам природы»²². Вместо конкретных чувственных свойств утверждаются понятия вроде атома, иона и т.д.²³. Конституированной таким образом реальностью в целом правит закон причинности. И если в конкретном, но *субъективном* мире опыта мы имеем дело с вещами, то в идеальном, но *объективном* мире науки именно пересечение рядов каузальности конституирует вещь, субстанцию ее свойств. Свойства вещи отнюдь не образуют ее природы, сущности, но представляют собой не что иное, как линии возможной причинности. Вещи «суть то, что они суть, только в этом единстве, только в причинном взаимоотношении или связи друг с другом они сохраняют свое индивидуальное тождество (субстанцию)... Всякая телесно существующая вещь подлечит законам возможных изменений, а эти законы имеют в виду тождественное, вещь не саму по себе, а вещь в проникнутой единством действительной или возможной связи единой природы. Всякая вещь имеет *свою* природу... благодаря тому, что она есть центр объединения причинностей внутри единой всеохватывающей природы (*der Einen Allnatur*). Реальные свойства (вещно-реальные, телесные) суть знак указуемых в законах причинности возможностей изменить это тождественное, которое, следовательно, определимо в отношении того, что оно есть, только через эти законы»²⁴.

Естественные науки занимаются поисками идеала объективности и экзистенции, заявляющего о себе в конкретном восприятии. Они пытаются преодолеть смутность и приблизительность наивного опыта восприятия, прийти к тому миру, который дает о себе знать посредством нашего конкретного жизненного мира и позволяет ориентироваться в нем²⁵. Гуссерль прямо признает, что «естествознание... лишь неуклонно следует смыслу того, чем, так сказать, притязает быть сама вещь как познанная опытом, и оно называет это достаточно неявно «исключением вторичных качеств», «исключением чисто субъективного в явлении» при «удержании остающихся, первичных качеств»²⁶.

19

Однако уже в этой последней цитате есть некоторое критическое начало или, по крайней мере, указание на некоторое отсутствие ясности. Естествоиспытатель ошибается, когда пытается собственными средствами истолковать то, что он делает²⁷. Натурализм кажется лишь дурной интерпретацией смысла науки о природе.

В самом деле, выше мы уже видели, что в мире, который конструируется наукой, субстанция вещи сводится к пересечению причинных рядов. Тем самым утверждается, что в этом сконструированном мире существовать значит принадлежать к природе и соответствовать ее категориям пространства, времени, причинности. Причем

пространство, время, причинность берутся в том смысле, какой они имеют в естественнонаучных формулировках, и превосходят конкретные пространство, время и причинность — эту *смутную среду*, откуда берет начало наша жизнь²⁸.

Но, утверждая эту объективность физического мира, натурализм отождествляет его существование и условия существования с существованием и условиями существования вообще. Он забывает о том, что мир естествоиспытателя, по своему собственному смыслу²⁹, необходимо отсылает к «субъективному» миру. Однако именно его натурализм старается исключить из реальности как чистую кажимость, обусловленную эмпирической природой человека, — природой, не способной непосредственно достигнуть мира *вещей в себе*³⁰. Но природа естествоиспытателя, хотя он и притязает на преодоление наивного опыта, существует только в соотносительности с ним. Это верно даже в отношении божественной физики³¹. Мы уже должны были предчувствовать это, когда выше говорили о своего рода тождестве *между явлением и вещью*. То, что изучает естественная наука, уже некоторым образом усматривается в восприятии. «Физический объект не есть нечто чуждое чувственно-телесному явлению, но изначально *лично* возвещается в нем, и а priori (по неустранимым и существенным основаниям) только в нем. К тому же определяющее чувственное содержание лс, функционирующего в качестве носителя физикалистских определений, вовсе не есть чуждое им и скрывающее их облачение. Напротив, лишь в той мере, в какой χ служит субъектом чувственных определений, он выступает также субъектом естественнонаучных определений, которые, со своей стороны, *анонсируются* в чувственных. Вещь, и именно та вещь, о которой говорит естествоиспытатель, в принципе может быть дана ... только чувственно, в *чувственных модусах явления*. То тождественное, что проявляется в изменяющейся последовательности этих модусов явления, и есть то, что естествоиспытатель... подвергает каузальному анализу, исследованию, нацеленному на поиск реальных необходимых взаимосвязей»³².

20

Следовательно, там, где наука о природе еще права, натурализм уже ошибочен. Когда он истолковывает в качестве абсолютного бытия, по отношению к которому мир восприятий есть не более чем субъективная явленность (*appareance*)³³, тот идеальный мир, который открывает наука, исходя из изменчивого и текучего мира восприятий, он искажает внутренний смысл этого опыта. Физическая природа имеет смысл только в отношении к экзистенции, которая открывается в релятивизме *Abschattungen*: именно таков модус существования *sui generis* материальной реальности.

Натурализм не только неверно интерпретирует смысл самого существования природы, думая найти абсолютное бытие в природе, исследуемой физической наукой³⁴. В стремлении быть последовательным он сводит к этой природе всю тотальность бытия³⁵. «Естествоиспытатель склоняется к тому, чтобы всё рассматривать как природу... и сообразно этому пренебрегать всем, что не может быть так рассматриваемо»³⁶. Если духовная или идеальная экзистенция действительно претендует на бытие, она должна составлять часть природы: «Всякое психологическое определение есть *eo ipso* психофизическое именно в том широком смысле..., что оно одновременно обладает и никогда не погрешающим физическим соозначением»³⁷. Даже и там, где психология — опытная наука — сосредоточила свои силы на определении самих процессов сознания, а не психофизических зависимостей в обычном узком смысле слова, даже и там эти процессы мыслятся как процессы природы, т. е. как относящиеся к человеческим или животным сознаниям, которые, в свою очередь, имеют... связь с телами людей или животных. Исключение отношения к природе отняло бы у психического характер объективно определимого во времени факта природы...»³⁸. «Натуралист... не видит вообще

ничего, кроме природы, и прежде всего физической природы. Всё, что есть, либо само физично, т. е. относится к проникнутой единством связи физической природы, либо, может быть, пси-хично, но в таком случае оказывается просто зависимой от физического переменной, в лучшем случае вторичным «параллельным сопровождающим фактом»³⁹.

Глубинный смысл приведенных цитат заключается не только в том, что они приписывают натурализму материалистические идеи. Заблуждение, которое Гуссерль вменяет в вину натурализму, не является чисто метафизическим: натурализм нельзя считать метафизической доктриной, которая принимала бы дух и материю в качестве двух существующих видов бытия и, не задаваясь вопросом о модусе существования каждого из них, ставила бы проблему их взаимной зависимости или независимости. Разумеется, натурализм ставит метафизические вопросы и даже слишком часто оказывает-

21

ся материализмом. Но у нас проблема повернута таким образом, чтобы стало очевидно наше намерение атаковать сам тип существования, который натурализм (быть может, неосознанно) считает *бытием*. Под таким углом зрения приведенные цитаты приобретают совсем иное значение. Они свидетельствуют о том, что для натурализма, как его понимает Гуссерль, *сама объективность* психического феномена подразумевает физический мир. Возможно, бытие и не означает непременно материальное существование; но, несомненно, оно требует *наличествовать* так, как наличествует материальный мир, в одном плане с ним. Мыслить некоторую вещь существующей значит мыслить ее в физической природе, а следовательно, как имеющую тот же модус существования, что и физическая природа. Объективность, реальность, существование исчезнут, если у психического феномена отнять его принадлежность природе.

Подлинный исток натурализма именно здесь: в натурализме бытие сущего в целом мыслится по образу материальной вещи. Его способ являться, раскрывать себя он полагает тождественным способу явления материальной вещи, возвещающей о себе посредством воспринимаемых в опыте *субъективных феноменов*⁴⁰, в которых она дана как абсолютная реальность. Именно так мы понимаем заявление Гуссерля о том, что натурализм остается самим собой как в идеалистической, так и в реалистической философии: «Всё сущее есть психофизическая природа... Ничто существенное для нас не изменяется в этом понимании, если... физическая природа сенсуалистически разрешается в комплексы ощущений, в цвета, звуки, давления и т.д., а так называемое психическое — в дополнительные комплексы тех же самых или еще других «ощущений»⁴¹. И в той, и в другой философии *быть* означает существовать как инертная материя.

Именно в этом *онтологическом* (в уже объясненном нами смысле) отождествлении сознания и материи заключается истинное и глубинное основание материализации, *натурализации, овеществления* сознания. И пока понятие *существования* не будет расширено, такое *овеществление* неизбежно, несмотря на все попытки мыслить сущность сознания иначе, нежели сущность материальной вещи. Поставим ли мы сознание рядом с физическим миром или разрешим физический мир в содержаниях сознания, в обоих случаях сознание и физический мир наличествуют в природе, обладают тождественным модусом явления и существования.

Такое понятие экзистенции тоже вынуждает нас к *натурализации* сущностей и *субъективных феноменов* физического мира, которая уже стала возможной в силу натурализации сознания. Пока су-

22

существование сознания не будет мыслиться иначе, *натурализация* идей, психологизм неизбежны. Поэтому критика психологизма в первом томе «Логических исследований», начавшаяся с различения сущности и психологического акта постижения сущности, с необходимостью привела к постановке вопроса о сущности сознания и (как будет показано) о способе его существования. Некоторые критики сочли возможным обвинить Гуссерля в том, что он впадает в психологизм⁴². В действительности же во втором томе «Логических исследований» разрабатывается новая онтология сознания, призванная заменить натуралистическую онтологию. Именно эту онтологию и приняли за психологизм.

Проследим этапы *натурализации* сознания, исходя из натуралистической идеи существования, составляющей ее нерв.

Если *быть* означает быть в природе, то сознание, которым познается природа, само должно составлять ее часть — в той мере, в какой оно притязает на существование. Но тогда к сознанию следует прилагать те же категории, что и к физической природе: категории времени, пространства (постольку, поскольку сознание всегда мыслится связанным с телами и телесными органами) и причинности.

Этот психический мир не изолирован в природе: через тела животных и людей он связан с материальным миром, и между обоими мирами существует причинное взаимодействие.

Итак, сознание существует как природа, как реальность в идеальном пространстве и времени. Его конкретная жизнь — лишь субъективное проявление, за которым нужно искать конститутивные элементы сознания⁴³.

Выше мы провели различие между множественностью *субъективных феноменов*, необходимо принадлежащих опыту природы, и множественностью актов сознания, направленных на эти феномены. Однако такое различие, которое мы проделали, размышляя над внутренним смыслом опыта природы, не может объясняться с помощью натуралистического понимания бытия, потому что в таком случае сам этот опыт объясняется, исходя из возвещаемого им бытия. Если этот опыт возможен, он должен наличествовать в природе, быть ее частью. Очевидно, что он не есть часть *материальной природы*] значит, он должен быть частью природы *психической*. *Субъективные феномены* предмета — это лишь конститутивные элементы сознания, его содержания⁴⁴. В то же время отношение этих *субъективных феноменов* к возвещаемой ими реальности истолковывается как причинная связь — единственная связь, признаваемая натурализмом. Ощущения, восприятия,

23

представления суть результаты каузального воздействия предмета на сознание^{4 4а)}. Познание может быть только процессом причинного взаимодействия между материальным и психическим бытием, причем оба они составляют часть одной и той же природы.

Наряду с сознанием натурализм вынужден *натурализировать* всё идеальное или общее⁴⁵: числа, геометрические сущности, — коль скоро он хочет приписать им какую-нибудь реальность. В самом деле, природная реальность индивидуальна, она индивидуализирована во времени и доступна благодаря чувственному опыту (внутреннему или внешнему). Если общее существует, оно должно быть в некотором отношении индивидуальным, ибо должно быть в природе. Но мир природы внеположен

сознанию, как и само *на-турализированное* сознание. Очевидно, что идеальный объект не существует во внешней природе; следовательно, он должен наличествовать в сознании⁴⁶. Значит, общее может быть только содержанием жизни сознания, то есть индивидуальным предметом, обладающим индивидуальными свойствами⁴⁷. Его идеальность — не модус существования, принадлежащий самой природе, а свойство психического состояния, к которому сводится идеальный объект. Отсюда понятно⁴⁸ существование теорий абстрагирования, которыми изобилует натурализм, — теорий Локка, Беркли, Юма и т.д.⁴⁹. Все они сталкиваются с тем, что им кажется немыслимым⁵⁰: с идеальным существованием. Их проблема заключается в том, чтобы редуцировать идеальность предмета к содержанию психической жизни. Подчеркнем еще раз, что условием натурализации сущностей служит натурализация сознания⁵¹. Мы увидим, что преодоление натурализации сознания позволяет реабилитировать сущности⁵².

Однако мы мыслим не только идеальные предметы, но и законы, основанные на этих предметах, например законы математики. Теорема Пифагора выводится из посылок, основанных на сущности прямоугольного треугольника, квадрата и т.д. Именно благодаря природе тех или иных посылок мы имеем возможность извлечь путем умозаключения те или иные выводы. Чтобы объяснить это, отрицающий сущности натурализм вынужден довести свой ход рассуждений до конца. Коль скоро сущности представляют собой психические, природные факты, существующая между ними связь не может быть не чем иным, как связью, общей всем природным фактам, — связью причинности. Математические и логические выводы суть продукты своих посылок, подобно тому как вода есть продукт соединения водорода и кислорода⁵³.

Мы только что изложили психологистические следствия натурализма. Если философия, как принято считать в лагере натурали-

24

стов, не имеет иного объекта, кроме познания, она отождествляется с психологией, понятой как наука о природе. Логика может быть только искусством, основанием которого служит психология, изучающая законы мышления⁵⁴. Что касается проблемы познания, психологизм помещает субъект и объект познания в один и тот же мир, именуемый природой, и рассматривает их взаимоотношение как отношение причинности. Чтобы ответить на вопрос, каким образом субъект достигает трансцендентного ему объекта, нужно исследовать причины, ведущие к познанию: возбуждение органов чувств под действием внешнего предмета, рефлекс, реакции организма и т.д. Если речь идет об идеалистическом натурализме (что ничего не меняет в его сущности), то необходимо установить, каким образом возникает поток сознания, какие причины внутри этого потока должны быть приведены в действие и т.д., чтобы в определенный момент в поток сознания проникло чувство очевидности, которое в психологизме рассматривается как просто ощущение, лишенное какого бы то ни было объективного значения⁵⁵. Коль скоро вся жизнь сознания — не более чем поток инертных состояний, психических атомов, то очевидность есть один из таких атомов. Истина сводится к этому чувству очевидности.

При таком понимании философии возможен только один метод — метод естественных наук. Он сводится к опыту в том точном смысле, какой этот термин имеет в науке. Мы уже описали его основные процедуры. Опыт не ограничивается простым схватыванием данного в восприятии. Мы видели, что специфическое бытие природы требует исследования (в лоне множественной и изменчивой реальности) тех причин, которые стоят *за* природой. Речь идет о том, чтобы, отправляясь от непосредственных данных, подняться к реальному, поставляющему эти данные. Движение науки — переход не

столько от частного к общему, сколько от чувственно-конкретного к гипотетической надстройке, претендующей на реализацию всего того, что заявлено в *субъективных феноменах*. Иначе говоря, *поступательное движение мышления к истине по существу заключается в построении мира суверенной реальности, исходя из того конкретного мира, в котором мы живем*. Такой метод означает отказ от всего непосредственного, конкретного и нередуцируемого, что содержится в прямом восприятии. Поскольку мир восприятия относителен, поскольку он отсылает к реальности, стоящей за ним, само восприятие не имеет научной ценности и может служить лишь отправным пунктом для мышления, учитывающего *явления* при конструировании реального мира. Ведь именно для этого они и даны.

25

Если под интуицией понимать (весьма неопределенным образом) непосредственное прямое познание, то в натурализме она не может быть научным методом, потому что непосредственное — лишь видимость.

Теперь мы видим путь, какой нам следует избрать. Мы показали, что натурализм служит основанием определенного научного и философского метода и что самая сердцевина натурализма, источник всех его следствий, — это натуралистическая концепция существования. Теперь мы должны задаться вопросом о том, как феноменология Гуссерля, преодолевая натуралистическую онтологию, приходит к иной концепции философского метода и истины вообще.

Глава вторая

Феноменологическая теория бытия. Абсолютное существование сознания

Если *быть* означает существовать так, как существует природа, то все, что предстаёт как отражение в категориях природы и ее способа существования, только в таком качестве и обладает объектно-стью, будучи априорно и неизбежно сведенным к чему-то естественному. Его характеристики превратятся в *чисто субъективные феномены*, которые во всем богатстве их структуры порождаются естественной причинностью. Поясним нашу мысль примером. Прекрасное, явленное в эстетическом опыте, предстает как принадлежность предметной сферы. Красота произведения искусства — это не просто *субъективное ощущение*, испытанное в связи с тем или иным качеством данного произведения, которое само по себе ни прекрасно, ни безобразно. *Прекрасен сам эстетический предмет*: по крайней мере, таков внутренний смысл эстетического опыта. Но этот предмет — ценность, красота — в своем модусе существования *sui generis* несовместим с теми категориями, которые прилагает к нему натурализм¹. Если согласиться с тем, что такие категории суть нормы самой реальности, то натурализм в попытках свести к ним все, что имеется реального в эстетическом опыте, строго говоря, мог бы сохранить за этим опытом его смысл, но поместил бы его вместе с его внутренним смыслом в природу в качестве психологического феномена. Ибо до тех пор, пока натуралистическая онтология остается в силе, не существование (включая существование природы) определяется смыслом жизни, но сама жизнь, чтобы существовать, должна мыслиться по типу природы. Иначе говоря, она должна быть включена в цепь причинности и наделена реальностью лишь постольку, поскольку в нее включена. Внутренний смысл эстетического опыта оказался бы лишь одним из свойств, одним из

феноменов наряду с другими. Верный своему принципу, натурализм сводит смысл актов сознания, каким бы оригинальным и нередуцируемым он ни был², к действительно существующей природе. Его описание, может быть, и представляет дескриптивный интерес; но было бы напрасно искать в нем информацию о бытии ценности. Красота (в нашем примере) будет реальной только в качестве психологического феномена, как причина и следствие в природном ходе вещей. Именно поэтому дескриптивная психология сама по себе не способна подняться над натурализмом.

27

Итак, для решительного преодоления натурализма со всеми его последствиями³ недостаточно описаний, выявляющих особый, не сводимый к натуралистическим категориям характер некоторых объектов. Нужно идти глубже, к значению самого понятия бытия, и показать, что начало всякого бытия, включая бытие природы, определяется внутренним смыслом сознательной жизни — не наоборот! Только тогда описания, нацеленные на внутренний смысл сознания (описания, доставляемые интуицией), не будут чисто психологическими. От этого зависит философское достоинство интуиции. Самый большой недостаток первого издания «Логических исследований» Гуссерль не без основания усмотрел в том, что во введении ко второму тому он охарактеризовал феноменологию как описательную психологию⁴.

Итак, нам следует рассмотреть, какова та теория бытия, которая в негативном отношении может абстрагироваться от натуралистического идеала существования, а в позитивном отношении принимать во внимание только внутренний смысл жизни.

В предыдущей главе мы уже сделали несколько шагов к этой цели. Так, мы попытались показать, каким образом мир физической науки, которому естествоиспытатель приписывает абсолютные права, сущностно соотносится с последовательностью *субъективных феноменов*. Мы также подчеркнули, что эта связь с субъективностью никоим образом не должна истолковываться как отношение содержания к содержащему, так что было бы преждевременно говорить об идеализме Беркли; но в то же время определенная связь с субъективностью внутренне присуща самому смыслу этих *субъективных феноменов*. Разные стороны стола, последовательно открывающиеся взгляду с разных точек зрения, некоторым образом предполагают ориентированное сознание. Исследование этого отношения мы пока отложим⁵; но весь предыдущий анализ подводит нас к тому, чтобы сказать вместе с Гуссерлем: «Мир трансцендентных «res» [вещей] с необходимостью... зависит от (ist angewiesen auf) сознания»⁶.

Нам могут возразить, что материальная вещь выходит за пределы области наличного восприятия. По своей сущности она не ограничивается тем, что в самый момент восприятия возвещается или открывается в последовательности субъективных сторон. Вещь наличествует и тогда, когда мы не воспринимаем ее; она существует *сама по себе*. Возможно ли тогда необходимым образом соотносить ее модус существования с непрерывным рядом «субъективных феноменов»!

Гуссерль согласен с тем, что независимость, которую обнаруживает материальная вещь по отношению к моментальному воспри-

28

ятию, не есть чистая иллюзия. Однако он считает возможным для себя учесть это в теории, которая ставит внешнюю вещь в необходимое отношение к сознанию.

Понятие сознания охватывает лишь его актуальную область — сознание бодрствующее, активное. Но Гуссерль признает тот факт, который, со своей стороны, заметили Бергсон и Джеймс, а именно: в каждый момент сознание окружено неким ореолом, фоном, *горизонтом* (по выражению Гуссерля), который, можно сказать, находится на периферии, в отдалении от центрального феномена⁷: «Всякое восприятие есть *выхватывание*» (Jedes Erfassen ist ein Herausfassen)⁸. Мышление овладевает *cogitatum*, некоторым образом выхватывая его из того фона, который непрерывно сопровождает его и который сам может стать объектом *Herausfassung*⁹. В последнем случае то, что прежде было фиксировано взглядом, попадает в фон, не исчезая полностью из поля сознания. В новом *cogito* «прежнее *cogito* «замирает», погружается во «тьму», однако всегда сохраняет единое, хотя и модифицированное, живое присутствие»¹⁰. Иногда оно может остаться в качестве простой возможности вернуться к нему — возможности, имплицитно содержащейся в актуальной жизни.

Центральное сознание, противостоящее сознанию некоторым образом маргинальному, принадлежит не только восприятию как таковому; его проявление в форме *Herausfassung*, осуществляемого посредством внимания, — не более чем частный случай. Центральное сознание вновь обнаруживается во всех актах сознания: в припоминании, воображении, в актах наслаждения, волеия и т.д.¹¹. В глубине сознательной жизни спрессованы акты мышления. И эта глубина — не аморфная масса, непроницаемая для анализа, подобная плотному туману сознания. В ней различимы акты различного свойства: акты верования (ведь реальное верование вкрадывается, мы верим еще до того, как узнаем), акты наслаждения, неудовольствия, желания и т.д.¹². Своего рода «веяния» актов присутствуют здесь прежде самих актов: «веяния» суждений, удовольствий, желаний и т.д.¹³. Есть даже наброски решений: они «уже живут прежде, чем мы начинаем «жить» «в» них; прежде, чем мы осуществим подлинное *cogito*; прежде, чем будет «задействовано» судящее, наслаждающееся, желающее, волящее Я»¹⁴.

Итак, не входя в детали этой структуры, мы можем говорить, с одной стороны, об актуальном сознании, а с другой стороны, противопоставить ему сферу возможностей, которые имплицитно содержатся в актуальной жизни сознания и конституируют неактуальное, *потенциальное* сознание¹⁵.

После того, как мы ввели понятия актуального и потенциального сознания, мы можем понять ту независимость, которую об-

29

наруживает материальный мир перед лицом субъективности. *Речь идет лишь о независимости по отношению к актуальному сознанию*. Объект, который оказывается вне нашего *актуального* видения, не исчезает из сознания: он дан сознанию в потенциальной форме, как объект возможного актуального сознания. Все данное ясным и эксплицитным образом сопровождается этими «горизонтами», как их называет Гуссерль, имеющими форму маргинальных феноменов или еще более неопределенную форму возможностей, имплицитно присутствующих в сознании. Мы можем взглянуть в эти горизонты, высветить в них некоторые моменты, а другие оставить погруженными во тьму. «*Бытие-в-себе* мира вещей означает не что иное, как возможность вернуться к тому же самому и его идентифицировать»[^]. Такая точка зрения представляет тем больший философский интерес, что сфера потенциальности принадлежит сознанию не случайным образом, а как необходимая структура. Столь же необходима и присущая различным моментам потенциальной сферы возможность актуализироваться и, в свою очередь, оказаться окруженными потенциальностью. «Поток сознания никогда не может состоять

из сплошных актуальностей»¹⁷. Необходимо, чтобы «непрерывная и поступательно движущаяся цепь актов мышления постоянно была окружена некоей средой неактуальности, причем последняя всегда готова перейти в модус актуальности...»¹⁸.

Итак, существование невоспринятой материальной вещи может корениться только в ее воспринимаемости. Эта воспринимаемость — не пустая возможность, в том смысле, в каком возможно все, что лишено противоречий. Нет, эта возможность¹⁹ составляет внутреннее позитивное свойство самой сущности сознания. Физическая реальность в целом образует фон для актуально воспринимаемого, и ее существование означает *позитивную* возможность проявления *субъективных феноменов* определенного типа — проявления, в некоторой мере предвосхищаемого смыслом того, что воспринимается актуально. ««Быть-здесь» означает [для материальной вещи], что *возможные* ряды восприятий, отправляясь от актуальных восприятий с их действительно явленным фоном, ... ведут дальше, к тем пучкам восприятий, в которых могла бы явиться и быть воспринятой вещь, о которой идет речь»²⁰.

До сих пор мы говорили о существовании физического предмета, соотнесенном с сознанием. Теперь попытаемся прояснить другую сторону его существования. Дело не только в том, что оно соотносится со множеством аспектов, в которых заявляет о себе, но

30

и в том, что эти *аспекты* никогда не исчерпывают предмета: их число поистине беспредельно. Те *аспекты*, которые мы видим в данный момент, указывают на другие, которые только предстоит увидеть, и так до бесконечности. Вещь никогда не бывает познана до конца: ее восприятие по самой своей сути *неадекватно*^{1^}.

Таким образом, материальная вещь оказывается вдвойне относительной. Во-первых, вещь соотносительна с сознанием: сказать, что она существует, значит сказать, что она сопрягается с сознанием²². Во-вторых, при том, что последовательность субъективных феноменов никогда не бывает завершена, существование вещи соотносится с тем уровнем законченности, который достигнут данным рядом «*феноменов*». В принципе дальнейший опыт может поколебать или представить иллюзорным то, что казалось схваченным в предшествующем восприятии²³.

Разумеется, такая характеристика существования материальной вещи является временной. Это понимает и сам Гуссерль: ее окончательная разработка составляет одну из главных проблем феноменологии²⁴. Тем не менее она позволяет понять, что бытие *трансцендентного*¹⁵ (по словам Гуссерля) чисто феноменально²⁶, что «существование вещи никогда не требуется ее данностью с необходимостью, — оно в известном отношении всегда случайно»²⁷, что «все вечное, с его живой телесной данностью, может и не быть»²⁸. Наконец, она позволяет понять, что именно означает утверждаемая Гуссерлем «сомнительность трансцендентного восприятия»²⁹.

Совершенно очевидно, что этот тезис отнюдь не утверждает сомнительности мира, как если бы он противостоял естественной и наивной позиции человека, *живущего в существующем мире*. Это *вовсе не скептический тезис*. В самом деле, в нем речь идет не о том, чтобы отрицать значимость внешнего восприятия³⁰, объявляя его иллюзорным и неадекватным подлинному бытию. Подобное скептическое утверждение не могло бы служить выражением специфически философской позиции. Опровергая наивную точку зрения, оно, тем не менее, оставалось бы в том же плане наивной жизни, так как в данном случае философия просто отрицала бы то, что в естественной позиции утверждается.

Споры велись бы вокруг того, существует или не существует мир. Но это предполагает непроясненное понятие существования; либо оно вовсе упускается из вида, либо в дискуссии подразумевается некоторое до-теоретическое и некритическое понятие существования.

Новизна только что проведенного анализа проявляется именно в том факте, что речь идет не о достоверности или недостоверности знания о существовании предмета, а о *самом модусе существова-*

31

ния внешнего предмета. Тем самым проблема переносится в иную плоскость. Результат нашего анализа может быть сформулирован следующим образом: существование материальной вещи таит в себе небытие, возможность несуществования. Это не означает, что вещь не существует; но способ ее существования подразумевает возможность самоотрицания бытия вещи³¹. И это отрицание не ограничено познавательной областью, как если бы мы только хотели сказать, что существование физического мира никогда не полагается со всей достоверностью в его познании. Нет, это возможное отрицание нужно принимать в качестве элемента, конститутивного для самого существования вещи³².

Однако во избежание недоразумений следует добавить, что утверждаемая здесь случайность материальной вещи не означает, будто существование не заключено в ее сущности, подобно тому как оно заключено в сущности Бога (согласно знаменитому онтологическому доказательству). Это «отрицание», эта свойственная бытию «случайность» выражает не что иное, как двойственность способа проявления и бытия материальной вещи. Двойственность заключается в следующем: с одной стороны, существующая вещь заявляет о себе; но, с другой стороны, она заявляет о себе в бесконечном ряду субъективных феноменов. Существование вещи сливается с согласованностью этих «феноменов». Но такая согласованность не является необходимой, и таким образом притязание вещи на существование отдано на милость феноменов, согласованность между которыми в любое мгновение *может* нарушиться. *Случайность предстает здесь не как отношение между сущностью и существованием предмета, но как внутреннее определение самого существования.* Чисто феноменальный характер существования внешней вещи, который определяется Кантом в оппозиции к «вещи в себе», здесь оказывается внутренней детерминацией этого существования.

Кроме того, если бы *случайность* следовало рассматривать как противоположность необходимости в смысле онтологического доказательства, то и необходимость существования сознания, к которой мы сейчас обратимся и которая в философии Гуссерля противопоставляется случайности физического мира, нужно было бы понимать в смысле онтологического доказательства. Но Гуссерль решительно отрицает это³³.

Итак, скептикам не делается никаких уступок. Напротив, получают объяснение сам источник и подлинные основания скептических заблуждений. Фундаментом скептицизма служит относительный характер существования материальной вещи. Скептицизм осуществляет своего рода расщепление, гипостазируя, с одной стороны, притязание «субъективных феноменов» на существование под видом *бытия в себе*,

32

а с другой стороны, объединяя эти же *субъективные феномены*, взятые в потоке их становления, под именем познания. Скептицизм кажется правым, указывая на *принципиальную* неадекватность возвещаемой вещи конституирующим ее феноменам и

утверждая, что мы не можем познать сущее, ибо наши чувства постоянно обманывают нас. Но скептицизм именно потому называется скептицизмом, что он отрицает значение сущего за тем, что мы познаём. Он руководствуется такой идеей сущего, в которой существование вещи выражено лишь в одном аспекте: в ее притязании быть чем-то большим, нежели конституирующие ее феномены. Основной интерес концепции Гуссерля заключается, таким образом, в ее исходном пункте (феноменологическом *par excellence*): в попытке усмотреть существование внешней вещи не в ее противопоставленности тому, чем она является для сознания, а в том, как она представляется в конкретной сознательной жизни. Сущее для нас — *то, что мы считаем существующим*, — не есть некая реальность, скрытая за феноменами, которые предстают в качестве образов или знаков этой реальности³⁴. Сам этот мир феноменов составляет бытие нашей конкретной жизни — мир феноменов, не имеющих четко прочерченных между ними границ, лишенных всякой математической точности, полных *«пожалуй»* и *«так сказать»*, повинующихся той расплывчатой законности, которая именуется «нормальностью»³⁵.

Теперь мы можем понять, как в такой позиции преодолевается философия, полагающая необходимым исходить из теории познания (как исследования наших познавательных способностей), чтобы выяснить, может ли субъект (и если да, то каким образом) прийти к сущему. В самом деле, теория познания предполагает существование объекта и субъекта, которые должны войти в контакт друг с другом. Этим контактом определяется познание. В результате такого подхода всегда остается открытым вопрос о том, не искажает ли познание то сущее, которое оно представляет субъекту. Но вся проблема окажется искусственной, если понять, что сама идея объекта содержится в конкретной жизни субъекта и что, с другой стороны, субъект не есть некоторая субстанция, вынужденная искать мост (каковым служит познание) для того, чтобы добраться до объекта, но что тайна субъективности субъекта заключается в его предстоянии перед объектом. Следовательно, модусы проявления вещи не суть некие свойства, добавленные познавательными процедурами к уже существующей вещи; они конституируют само существование вещи.

Однако до сих пор мы шли негативным путем, стремясь показать, что существование не обязательно означает существование по типу вещи, что существование вещи некоторым образом отсылает

2 Избранное: трудная свобода 33

к существованию сознания. Что означает бытие сознания? Как его можно позитивно определить? — вот что мы должны прояснить, чтобы проникнуть в самую сердцевину онтологии Гуссерля.

Основная интуиция гуссерлевской философии состоит в том, чтобы, с одной стороны, приписать абсолютное существование конкретной сознательной жизни, а с другой стороны, преобразовать само понятие жизни сознания. Эта жизнь, существующая абсолютно, не может быть сознанием в том смысле, как его понимает идеализм Беркли: неким замкнутым в себе миром, обладающим, по сути, существованием такого же рода, каким обладает вещь. Сознательную жизнь следует описать *как жизнь в присутствии трансцендентного бытия*. Тогда станет понятным, что говорить об абсолютном существовании сознания, утверждать, что внешний мир конституирован только сознанием, означает не впадать в берклеанство, а восходить к *первичному феномену* существования, который только и делает возможным наличие *субъекта* и *объекта* традиционной философии. Оба термина — лишь абстракции от этого конкретного феномена, в котором выражается гуссерлевское понятие сознания.

Этот абсолютный характер существования сознания мы должны будем описать в первую очередь. Далее, мы покажем³⁶, что это существование заключается в интенциональности. Отсюда можно будет сделать вывод, что сознание есть начало всякого сущего, которое определяется внутренним смыслом сознания. И тогда мы увидим, как изучение понятий определенным образом жизни сознания становится философски значимым³⁷.

Для того чтобы определить сущность сознания, Гуссерль исходит из совокупности феноменов, охватываемых картезианским *cogitio*: «В качестве отправной точки мы берем сознание в том содержательном и ближайшем образом данном смысле, который проще всего обозначить через картезианское *cogito*, «я мыслю». Как известно, Декарт понимал его так широко, что оно обнимает любое «я воспринимаю», «я помню», «я воображаю, сужу, чувствую, желаю, хочу» и все аналогичные я-переживания (*Icherlebnisse*) в их неисчислимых последовательных формах»³⁸. Эти жизненные состояния, *Erlebnisse*, не просто представляют собой отдельный *регион* реальности, наряду с миром природы³⁹. Когда речь идет о мире вещей и о мире сознания, одно и то же слово «бытие» употребляется только соответственно «пустым категориям»⁴⁰. «*Erlebnisse*» имеют иной *модус существования*. — Мы настаиваем на этом с самого начала. «Сознание в себе самом наделено своим *особым бытием*... Это — *принципиально-своеобразный бытийный регион*»^{*1}. И в другом месте Гуссерль говорит еще

34

решительнее: «Итак, проступает основополагающее сущностное различие между *бытием как переживанием* и *бытием как вещью*»^{*2}. «Именно в этом обнаруживается принципиальное различие *модусов бытия* — самое кардинальное, какое вообще существует, — различие между *сознанием и реальностью*»⁴³.

Если обратить внимание на тот способ, каким сознание проявляется с точки зрения рефлексии, то нужно констатировать следующее: восприятие сознания, рефлексия — *имманентное* восприятие, согласно терминологии Гуссерля, — не включает в себе раздвоения между тем, что проявляется, и тем, что возвещается, как это имеет место во внешнем, *трансцендентном* восприятии⁴⁴. «Ein Erlebnis schattet sich nicht ab» (переживание не оттеняет себя)⁴⁵. «В отношении сущего, принадлежащего к этому региону, говорить о проявлении (*Erscheinen*) или о представлении посредством *Abschattungen* не имеет смысла»⁴⁶. «Психическое бытие, бытие как «феномен», принципиально не есть единство, которое познавалось бы индивидуально-тождественным во многих отдельных восприятиях, будь то даже восприятия одного и того же субъекта. В психической сфере, другими словами, нет никакого различия между явлением и бытием, и если природа есть существование, которое является в *явлениях*, то сами явления (которые психолог причисляет к психическому) не суть, в свою очередь, бытие, которое являлось бы в явлениях, как показывает с очевидностью рефлексия над восприятием любого явления»⁴⁷.

В *имманентном восприятии* поток сознания дан всегда как нечто абсолютное, которое есть то, что оно есть, — а не как объект, предваряемый рядом феноменов, которые могут противоречить друг другу, взаимно разрушать друг друга и таким образом сделать это предварение ложным. В противоположность восприятию внешней вещи, имманентное восприятие *адекватно*: «Восприятие «*Erlebnis*» есть простое видение (*schlichtes Erschauen*) некоторой вещи, данной в восприятии (или могущей быть данной) как абсолютное, а не как тождественное того, что является посредством *Abschattung*... Переживание ощущения не является посредством *Abschattungen*. Вглядываясь в него, я

имею перед собой нечто абсолютное. У него нет сторон, которые могли бы представляться то так, то эдак»⁴⁸.

Существованию материальной вещи *всегда присуща возможность небытия*. Эта характеристика совершенно чужда сущему, которое является непосредственно, а не в последовательности *Abschattungen*. «В абсолютной сфере нет места *разногласию*⁴⁹, *видимости, бытию в качестве другого*⁵⁰». Это сфера абсолютного пола-гания»⁵¹. Анализ имманентного восприятия приводит нас к абсо-

2* 35

лютному полаганию сознания, к невозможности отрицать его существование. «Если рефлексивное восприятие обращается на мое переживание (*Erlebnis*), то я воспринимаю абсолютную самость, существование которой в принципе невозможно отрицать; иначе говоря, представление о ее несуществовании в принципе невозможно. Было бы абсурдно считать возможным, что данное таким образом переживание в действительности не существует»⁵². Итак, мы оказываемся перед картезианским *cogito*: родство неоспоримо, и сам Гуссерль вполне сознает это.

Мы еще вернемся к той связи, которую можно установить между позицией Гуссерля и *cogito* Декарта. Но сразу же заметим, что если сблизить их слишком тесно, то мы рискуем исказить вполне оригинальную мысль немецкого философа. В самом деле, абсолютность сознания подразумевает у Гуссерля нечто иное, чем несомненность внутреннего восприятия. Она означает не просто *истинность* сознания, его достоверность, но само его *существование*. Эта абсолютность существования сознания полагается только указанием на то, что сомневаться в нем абсурдно.

Важно отметить, что Гуссерль не только показал абсолютную очевидность *cogito*, апеллируя к адекватности внутреннего восприятия, но что, по его мысли, само адекватное восприятие возможно именно в силу абсолютности сознания. Абсолютная очевидность *cogito* имеет основанием способ бытия сознания: «Только для меня и для потока переживаний, соотнесенного с самим собой, обнаруживается это исключительное положение дел; только здесь имеется и должно иметься нечто вроде имманентного восприятия»⁵³.

Сознание, данное адекватным образом, необходимо существует не только в качестве объекта рефлексии; смысл его существования заключается именно в том, чтобы существовать не только как объект рефлексии. Сознательная жизнь *есть*, даже если рефлексия не воспринимает ее в качестве объекта. «Рефлексия обладает тем примечательным свойством, что воспринятое в ней в принципе характеризуется как нечто не только существующее и длящееся внутри воспринимающего взгляда, но *уже существовавшее* прежде, чем взгляд обратился на него»⁵⁴. Здесь бытие сознания обнаруживает свою независимость⁵⁵ перед лицом внутреннего восприятия, в противоположность внешней вещи, само бытие которой отсылает к сознанию. Не рефлексия над сознанием конституирует существование сознания, а его существование делает возможной рефлексию.

Но это еще не все. Мы задались вопросом: ограничивается ли Гуссерль простым полаганием абсолютного существования, кото-

36

рое он приписывает сознанию, не давая себе труда его объяснить? Мы, конечно, не хотим сказать, будто Гуссерль когда-либо пытался эксплицитным образом объяснить смысл этой абсолютности. Несомненно, это самые большие пробелы в его учении: подробно исследуя существование различных *регионов* бытия, он в отношении сознания, к которому отсылают все *регионы*, довольствуется тем, что заявляет об абсолютности его существования⁵⁶. И все-таки, как нам кажется, в этом направлении возможно обнаружить хотя бы начатки анализа. Независимое от рефлексии существование сознания Гуссерль характеризует через следующее утверждение: сознание «готово к тому, чтобы быть воспринятым (*wahrnehmungsbereit*)»⁵⁷. Но если в отношении внешних предметов, соответственно их модусу существования, быть готовым к воспринятомуTM всегда означает уже некоторым образом быть объектом познания (хотя бы имплицитно, в качестве *мотивированного* в актуальном восприятии⁵⁸), то сознание готово к тому, чтобы быть воспринятым, совершенно иначе. Применительно к сознанию способность быть воспринятым не значит уже быть объектом познания, но *быть* тем совершенно особым образом, который противоположен способу наличествования объекта для субъекта. Готовое быть воспринятым сознание существует «просто способом своего бытия здесь... именно для меня, которому оно принадлежит»⁵⁹. Эта воспринимаемость как возможность, внутренне свойственная самому существованию сознания, объясняется, в другом тексте, тем, что «все *Erlebnisse* сознаются»⁶⁰. *Erlebnisse* сознаются: они некоторым образом сознают сами себя, однако это сознание отнюдь не аналогично восприятию внешнего предмета или даже имманентному восприятию рефлексии. В самом деле, мы узнаём, что, помимо прочего (и этим мы пока должны ограничиться), такое существование пережитого равнозначно тому, чтобы быть «конституированным в имманентном сознании времени»⁶¹; «...сознание времени функционирует как воспринимающее сознание»⁶². Но Гуссерль добавляет: «Само собой разумеется, что это всеобъемлющее сознание времени вовсе не есть длящееся имманентное восприятие в содержательном смысле... Другими словами, само собой разумеется, что оно не есть длящаяся внутренняя рефлексия, в которой переживания становились бы предметами, в специфическом смысле *полагаемыми* и актуально *постигаемыми в качестве суццх*»⁶³. В этом бытии-для-себя сознания — предшествующем любой рефлексии, для которой сознание служит *объектом*, — состоит его специфический модус существования, его абсолютность и независимость по отношению к рефлексии. Сознание существует таким образом, что постоянно наличествует для самого себя: «Всякое действительное пережива-

37

ние, как существующее в настоящем — или, иначе говоря, как длящееся в феноменологическом сознании времени темпоральное единство — определенным образом несет с собой свой характер бытия, *аналогично тому, как это происходит с воспринятым*»[^]. Но это «принципиально осознаваемое бытие *Erlebnisse*»⁶⁵ не означает, будто жизнь сознания сперва существует, а уже затем сознает саму себя: «Абсурдно полагать некоторое бессознательное содержание, которое становится сознательным лишь потом. Сознание есть сознание в любой из своих фаз»⁶⁶. Сознание составляет само бытие *Erlebnisse*. Отсюда становится понятным огромное значение, которое получают феноменологические исследования конституирования имманентного времени.

Итак, сознание предстает как сфера абсолютного существования. И это абсолютное существование не просто выражает несомненность *cogito*, но, будучи позитивным определением самого бытия сознания, обосновывает возможность *несомненного cogito*.

Именно этим, на наш взгляд, *cogito* Гуссерля отличается от *cogito* Декарта. В самом деле, для Декарта различие между мышлением и протяженностью есть прежде всего различие между двумя видами познания: одним — абсолютным, другим — сомнительным. В пользу сформулированных мною истин может, несомненно, говорить множество доводов; но эти истины никогда не являются неоспоримыми, и причина тому — сама природа нашей чувственности, подверженной ошибкам. Анализ чувственности у Декарта выявляет относительность и сомнительность всего, что мы утверждаем, доверяясь чувственным восприятиям. Но этот анализ предстает не как *анализ бытия* чувственной вещи, а как анализ познания, то есть анализ путей, приводящих субъекта к контакту с сущим.

Среди этих сомнительных истин, продолжает Декарт, выделяется одна привилегированная: *cogito*; но оно есть лишь привилегированное знание среди прочих знаний, своего рода аксиома, из которой выводятся все остальные. «Душу легче познать, чем тело»: в силу своей достоверности познание души превосходит познание тела. Отсюда понятно, каким образом, опираясь на *cogito*, Декарт из существования сознания намеревается вывести существование Бога и внешнего мира. Итак, Декарт не восходит к источнику очевидности *cogito*, не ищет его основание в бытии сознания, которое делает возможным эту очевидность. Для него смысл существования не является проблемой. Твердо руководствуясь той идеей, что существование всегда и везде означает одно и то же, он просто хочет показать, что внешний мир существует — так же, как он показал, что сознание существует. Что касается Гуссерля, он не выводит необходимость существования сознания из наличия

38

cogito, а полагает, что это необходимое существование есть не что иное, как существование, допускающее *cogito*. Здесь *cogito* предстает не просто как обычное средство достижения первоначальной достоверности, из которой можно было бы вывести существование мира вне *cogito*. Интерес обращен на модус существования *cogito*, на характеризующий его изначальный тип существования. Итак, Декарт всё ещё остается на почве догматической философии, если понимать под ней такую философию, которая исходит из непроясненной идеи существования, опирающейся на бытие гипостазированной внешней вещи, и затем прилагает этот тип существования ко всем регионам бытия. Для такой философии вопрос заключается не в том, что есть существование, а в том, существует ли тот или иной предмет. Такое учение уязвимо для скептицизма, так как оно сводит тотальность сущего к видимости: ведь если допустить, что существовать означает существовать по способу вещи, то придется признать неустранимую проблематичность такого рода существования. Конечно, новизна картезианской философии состоит именно в попытке преодолеть скептицизм, отказавшись от идеи существования, мыслимого по способу бытия внешней вещи: если кажущееся не существует, мы уверены хотя бы в том, что существует акт кажимости. Просто Декарт не дошел до конца в собственном открытии. Обнаружив, что сознание представляет собой область абсолютного существования, он не увидел, что термин «существование» употребляется здесь совершенно в другом смысле, нежели применительно к миру пространственных вещей, и бытие сознания истолковал по модели бытия вещи. Для Декарта душа является субстанцией, которая существует параллельно протяженной субстанции, отличаясь от нее только достоверностью своего бытия.

Специфический характер *cogito* не был понят Декартом как внутренний характер субстанциальности сознания.

Именно здесь Гуссерль совершает решительный шаг вперед. Очевидность *cogito* имеет основанием модус бытия сознания, так же как явление внешней вещи характеризует само ее бытие. Различие между этими двумя модусами познания не ограничивается большей или меньшей степенью достоверности, но представляет собой различие природ. Целая пропасть разделяет адекватность внутреннего восприятия и неадекватность восприятия внешнего. Шаг вперед, совершенный Гуссерлем по сравнению с Декартом, состоит в том, что он не отделяет познание предмета — и, шире, модус явления предмета в нашей жизни — от его бытия; что он видит в модусе познания предмета выражение и характеристику модуса его бытия. Вот почему в философии Гуссерля впервые открывается возможность перейти от теории познания и через нее — к

39

теории бытия. Такая теория, с одной стороны, призвана непосредственно исследовать сущность сущего, являющегося сознанию; а с другой стороны, изучать способ существования различных *регионов* бытия. Заметим, что вместе с идеей различного существования внешней вещи и сознания возникает сама возможность различных модусов существования. Мы еще вернемся к этому в последней части нашей книги.

Абсолютное существование сознания (которое мы попытались охарактеризовать указанием на осознанность *Erlebnisse*, в силу чего они всегда наличествуют сами для себя) не следует понимать как «онтологический аргумент».

Гуссерль прямо признает существование сознания простым фактом. «Очевидно, что необходимость бытия всякого актуального *Erlebnis*... не есть чисто сущностная необходимость, то есть чисто эйдетическая индивидуация⁶⁷ (*Besonderung*) некоторого сущностного закона. Это необходимость факта»⁶⁸. *Seinsnotwendigkeit* (бытийная необходимость) сознания должна означать нечто совсем иное, чем существование, необходимо вытекающее из сущности. Бытийная необходимость присуща не факту существования сознания, но модусу его существования. Речь идет не о том, что сознание должно с необходимостью существовать, а о том, что в той мере, в какой оно существует, его существование не таит в себе возможности небытия, присущей пространственному существованию. В отношении сознания *существовать* означает не *быть воспринимаемым* в последовательности субъективных феноменов, а *быть* непрестанно наличествующим для самого себя — в соответствии со значением термина «со-знание».

Итак, становится понятным, каким образом Гуссерль избегает возражения, выдвинутого против него Герингом в «Феноменологии и религиозной философии». Геринг упрекает Гуссерля в невозможности перейти от несомненности *cogito* к утверждению его необходимого существования. «Ибо в этом случае, — пишет Геринг, — достоверный факт черпает свою несомненность не в идее *cogito* (как в случае идеального существования сущности или в случае актуального существования Бога у онтологистов), а в особенно благоприятной ситуации, в которую поставлен наблюдатель. Так, Павел может без труда вообразить мир, в котором не существовало бы сознания Петра»⁶⁹.

Геринг совершенно правильно замечает, что существование *cogito* имеет иной смысл, чем «существование Бога у онтологистов». Гуссерль сам признает это, как мы попытались показать. Но необходимость сознания (согласно нашей интерпретации) характеризует модус, а не самый факт его существования. Поэтому для

того, чтобы говорить о необходимом характере существования сознания, уже нельзя ссылаться на его привилегированную ситуацию, в силу которой возможна его саморефлексия. Ведь возможность такой особой *ситуации* есть именно то, что присуще бытию сознания. Бытие сознания есть основание самой возможности рефлексии. «Только для меня и для потока переживаний, соотношенного с самим собой, обнаруживается эта исключительная ситуация; только здесь имеется и должно иметься нечто такое, как имманентное восприятие»⁷⁰.

Поверхностное чтение трудов Гуссерля могло бы создать впечатление, будто существует только сознание, а внешнего мира нет. Однако наш анализ существования внешней вещи и сознания показал, что это не так. Существует и то, и другое, но согласно двум разным модусам.

В то же время следует подчеркнуть несомненный примат сознания, его важнейшее значение во всей философии Гуссерля. Прежде всего это необходимо для того, чтобы понять роль и место интуиции в его системе. Сознание существует абсолютно, оно гарантировано во всякий момент своего бытия⁷¹. Но если мы говорим, что сознание, в конкретной тотальности своего протекания, несет в себе гарантию своего бытия, это значит, что не нужно искать существование где-то за пределами сознания, что само сознание и есть существование, в его конкретном протекании, во всем богатстве его деталей и во всей его прихотливости, — и что *именно здесь следует искать понятие существования*. Утверждение Гуссерля (§ 49 *Ideen*) о том, что сознание «*nulla re indiget ad existendum*» (не нуждается ни в чем для того, чтобы существовать), подразумевает, на наш взгляд, именно это. Этим утверждением примата жизни сознания натурализм был преодолен окончательно. Как мы показали, его последнее возражение против свидетельства внутреннего смысла нашей сознательной жизни могло бы состоять в том, чтобы все означаемое этой жизнью представить в качестве чисто субъективного феномена, не способного что-либо сказать о *бытии*. В нашем анализе мы как раз попытались установить, что та норма бытия, о которой говорит натурализм, не является таковой для любого бытия и что сознание существует иначе. Более того, наш анализ показал, что бытие сознания абсолютно и что сознание несет в самом себе гарантию собственного бытия, в то время как бытие, с которым имеет дело натурализм, отсылает к сознанию и предполагает его в качестве своего источника. Только сознание может сделать для нас вразумительным значение бытия мира. Мир есть определенный модус нахождения перед сознанием, явления ему⁷². Мир природы, откуда натура-

41

лизм черпает свое понятие существования, сам существует лишь в той мере, в какой входит в жизнь сознания⁷³. Но именно потому, что конкретная жизнь различным образом содержит различные *регионы* объектов, бытие отнюдь не означает одно и то же применительно к каждому из регионов. Гуссерль полагает, что их собственные способы обнаруживать себя, конституировать себя для сознания должны стать предметом философии и составить (как будет показано в дальнейшем)⁷⁴ ее центральную проблему.

Итак, идея некоторой сферы, изначальной по отношению ко всякому бытию, заставляет нас изменить само понятие бытия, усматривать его не в идее субстанции, а в идее субъективности. Но не приводит ли нас это к идеализму Беркли, в котором бытие, содержащееся в сознании, всецело определяет собою реальность?

Из всего уже сказанного вполне понятно, что мы имеем дело вовсе не с таким идеализмом, где утверждение чисто феноменального существования внешнего мира означало бы пренебрежение к нему. Внешний мир существует, он есть то, что он есть; увидеть же в нем исключительно феномен значит прояснить смысл его существования и показать (бросив взгляд на ту жизнь, в которой он дан), каков модус его наличествования в жизни⁷⁵.

Другое отличие идеализма Гуссерля от идеализма Беркли заключается в следующем: у Гуссерля мир пространственных предметов не сводится к содержанию сознания⁷⁶, а этому содержанию не приписывается модус существования, отражающий модус существования материальных объектов. Напротив, Гуссерль стремится показать — и мы не устаем подчеркивать это, — что сфера, к которой отсылает всякое бытие, существует специфическим образом. Это специфическое существование позволяет догадаться, что здесь речь идет не о субъекте, противостоящем объекту, то есть не о таком сущем, которое противоположно объекту, но именно поэтому находится в том же плане бытия, что и объект. Для Гуссерля сознание есть первичная область, которая только и делает возможным и постижимым «объект» и «субъект» — производные термины.

В этом последнем пункте, которому посвящена следующая глава, состоит главное различие между Гуссерлем и берклевским идеализмом. Сознание в философии Гуссерля и сознание, о котором говорит английский эмпиризм, целиком пропитанный натурализмом, не имеют ничего общего, кроме имени. В существовании абсолютной сферы жизни мы уже выделили такую характеристику *сознания*, как его способ существовать, наличествуя для самого себя до всякой рефлексии. Теперь мы должны установить характеристики других структурных элементов сознания, не менее важных, чем первый.

Глава третья

Феноменологическая теория бытия (продолжение)

Интенциональность сознания

Сознание, бытие которого мы установили в предыдущей главе, есть временной поток¹. Сознательная жизнь разворачивается в *имманентном времени*, совершенно отличном от космического времени, времени природы². Конституирование сознания во времени, структура самого времени, внутреннее сознание времени и характеризующая сознание *историчность* — все эти вопросы весьма занимали Гуссерля в его феноменологических исследованиях³. Их рассмотрение во многом помогает прояснить тот феномен, который мы обозначили выше, сказав: «Все Erlebnisse осознанны»⁴.

Но в настоящем исследовании, предметом которого в первую очередь является интуиция, мы должны будем абстрагироваться от этого конституирования имманентного времени и иметь дело с сознанием, уже конституированным во времени⁵. Тогда нам откроется характерное свойство сознания — его *интенциональность*: тот факт, что всякое сознание есть не просто сознание, но сознание чего-то, то есть сознание, соотнесенное с некоторым объектом. Возьмем в качестве исходного пункта самое общее понятие «переживание» (Erlebnis), которое на первый взгляд кажется совершенно индифферентным по отношению к интенциональности.

«Под Erlebnisse в широком смысле мы понимаем все то, что можно обнаружить в потоке переживаний; а значит, не только интенциональные Erlebnisse, актуальные и потенциальные акты мышления... но всё, что в качестве реальных моментов обнаружимо в этом потоке и в его конкретных частях... Не всякий реальный момент в конкретном единстве интенционального переживания сам имеет глубинный характер интенциональности, то есть свойство быть «сознанием чего-то». Это касается, например, всех ощущений (Empfindungsdaten), играющих столь большую роль в перцептивном видении вещи»⁶. В другом тексте с помощью примеров уточняется, что именно следует понимать под ощущениями. К ним принадлежат такие чувственные данные, как «цвет, тактильное ощущение, звук и т.п. Их не следует смешивать с видимыми элементами вещей — их окрашенностью, шершавостью и т.д., которые скорее «представляются» в переживании посредством ощущений.

43

Таковы же ощущения удовольствия, боли, щекотки и т.д., а также чувственные моменты сферы «влечения»⁷. Кроме того, мы узнаём, что эти лишённые интенциональности элементы обнаруживаются во всех областях сознания и образуют в нем особый слой, именуемый материальным, или *гилетическим*. Он составляет предмет особой феноменологической дисциплины — *гилетики*, которая описывает его структуру⁸.

Итак, именно вопрос об ощущениях (когда речь идет о воображении, такие элементы называются *фантазиями*⁹) сразу же встает при обращении к этим простым элементам, с помощью которых эмпирическая психология пыталась воссоздать внутреннюю жизнь. Но между ними и ею существует громадное различие. Обратим внимание на следующее место: «Данные..., которые мы не должны смешивать с вещными элементами — такими, как цвет, шероховатость и т.д. представленными в жизни сознания посредством этих данных». Как сказано у Гуссерля в другом месте¹⁰, гилетические данные, которым соответствуют качественные моменты в самих вещах, глубоко отличны от этих последних. Противоположное утверждение с очевидностью вернуло бы нас к сенсуалистской концепции сознания и к решительному отрицанию интенциональности; во всяком случае, вернуло бы к различению между реальным предметом и его отражением в сознании, мысленным образом. Но предмет не есть совокупность «ощущений». Неверно думать, будто новые характеристики, добавленные к «ощущениям», или новая точка зрения на эти содержания жизни способны превратить их во «внешние объекты». Есть природное различие между красным как субъективным жизненным ощущением и красным как объективным репрезентированным элементом¹¹. «Данные ощущений, исполняющие функцию Abschattungen цвета, блеска, очертания и т.д. (функцию «представления»), совершенно принципиально следует отличать от просто цвета, просто блеска, просто очертания, — коротко говоря, от всевозможных *вещественных* моментов. *Представление, хотя и носит то же имя, в принципе принадлежит к другому роду, нежели представленное. Abschattung — это переживание, а переживание возможно только как переживание, но не как нечто пространственное. Представленное же в принципе возможно только как пространственное (оно по своей сути пространственно), а не как переживание»*¹².

Для того чтобы противопоставить *гилетические* данные ощущениям, как они понимаются в сенсуализме, нужно подчеркнуть следующее: собственным принципом, объединяющим эти содержания в понятии «*гиле*», является не чисто внешнее их свойство (которым удовлетворился бы эмпиризм) — свойство происходить

44

от наших чувств, но внутренняя характеристика¹³, позволяющая распространить понятие «гиле» за пределы чувственных данных, на область аффектов и воли¹⁴. Но поток сознания состоит не только из гилетического слоя. В этом потоке можно различить некий одушевляющий акт, придающий гилетическим феноменам трансцендентный смысл¹⁵: они обозначают нечто наличествующее во внешнем мире, репрезентируют его, желают, любят и т.д... Этот акт есть элемент, который, с одной стороны, обладает тем же модусом существования, что и гилетические данные: будучи сознательным и конституированным в имманентном времени, он познаёт себя тем же имплицитным образом, какой характерен для *Erlebnisse*¹⁶. Но, с другой стороны, он придает потоку сознания смысл¹⁷, «интенционирует» некоторую вещь, отличную от него самого, трансцендирует себя.

Этот объект, на который направлено сознание, трансцендирующее себя в интенции, не есть реальный элемент сознания, его содержание, как это мог бы предположить берклевский идеализм. Такой идеализм не проводит различия между качествами предметов и гилетическими данными, трактуя трансцендентность предмета по отношению к сознанию как чисто субъективную видимость. *Для Гуссерля интенциональность есть акт подлинного трансцендирования и прообраз всякого трансцендирования.* Так мы приступаем к исследованию интенциональности и намереваемся осуществить его во всех подробностях, потому что в ней не менее чем в сознательном характере *Erlebnisse* выражается их существование. «Интенциональность характеризует сознание в содержательном смысле и в то же время дает право обозначить весь поток сознания как сознательный поток и единство»¹⁸.

Термин *интенция* должен здесь пониматься в более широком смысле, чем тот, который придают ему в высказываниях типа «благое намерение» или «иметь намерение сделать то-то и то-то». *Интенция* выражает тот факт (не представляющий, на первый взгляд, ничего оригинального)¹⁹, что всякий акт сознания есть сознание чего-то: всякое восприятие есть восприятие воспринятого предмета, всякое желание — желание желаемого предмета, всякое суждение — суждение о некотором «положении дел» (*Sachverhalt*), относительно которого мы высказываемся, и т.д.²⁰. Но вскоре мы увидим, в чем философская значимость этого свойства сознания и какие глубокие изменения вызывает оно в самом понятии сознания^{7*}.

Уточняя понятие интенциональности, Гуссерль говорит в «Логических исследованиях»: «Если это переживание имеется, то *eo ipso* является осуществленным интенциональное «отношение к

45

объекту», *eo ipso* «интенционально присутствует» некий предмет, причем, подчеркиваю, объясняется это его собственной природой; [наличие этого переживания и осуществленность интенционального отношения] есть одно и то же»²¹. Мы сталкиваемся здесь с первичным, нередуцируемым понятием; оно показалось бы иррациональным с позиций натуралистической концепции бытия — инертного бытия, к которому было бы абсурдно прилагать категорию «трансцендирования». По существу, такое объяснение направлено против психологического натурализма. У Гуссерля интенциональность не следует принимать просто за некоторое *свойство* сознания, то есть за некую характеристику, безразличную к способу существования сознания, за простую модальность содержания сознания. Понятие интенциональности притязает на то, чтобы служить характеристикой самого модуса существования сознания²².

Но Гуссерль выступает также против теории, которая хотела бы видеть в интенциональности некий промежуточный элемент между миром и сознанием, некую связь. Когда мы говорим об интенциональности, речь не идет ни «о соотношении между некоторым психологическим событием, именуемым состоянием сознания, и другим, реальным сущим, именуемым объектом; ни о психологической связи, которая в объективной реальности имела бы место между тем и другим»²³. В рамках такой гипотезы интенциональность была бы средством, позволяющим объяснить отношение сознания к миру, дать ответ на вопрос: каким образом субъект достигает трансцендентного ему объекта? При таких условиях (по крайней мере, если мы не принуждены рассматривать интенциональность как вербальное решение) говорить об интенциональности означало бы допускать существование сознания в качестве субстанции. Тогда интенциональность присутствовала бы в нем как атрибут, позволяющий субъекту-субстанции войти в контакт с другой реальностью. Но интенциональность не есть путь, посредством которого субъект пытается установить отношение с объектом, существующим рядом с ним. *Интенциональность образует саму субъективность субъекта.* Сама его субстанциальность состоит именно в том, чтобы трансцендировать себя. Проблема отношения субъекта к объекту корейится в субстанциалистской онтологии, где существование мыслилось по типу вещи, основание которой — в ней самой. С таких позиций отношение существования ко всему, что не есть существование, выглядит глубоко загадочным. Но Гуссерль, как мы продемонстрировали, преодолевает субстанциалистское понимание существования и показывает, что субъект не есть некая вещь, которая сперва существует, а затем вступает в отношение с объектом. Отношение субъекта к объекту есть поистине пер-

46

вичный феномен, и только в нем обнаруживается то, что называют «субъектом» и «объектом»²⁴. Гуссерль с самого начала усматривал *субстанциальность* сознания именно в интенциональности. Этим, вероятно, объясняется его противостояние идее «Я» как субстанции сознания, — противостояние, выраженное в первом издании второго тома «Логических исследований»²⁵. Несомненно, ему должно было казаться, что идея «Я» с необходимостью приводит к видению интенциональности как простой акциденции Я-субстанции. Только в «Идеях» Гуссерлю удалось примирить личностный характер сознания с интенциональностью²⁶.

Итак, идея интенциональности отнюдь не решает старой проблемы отношения субъекта к объекту на словах — она, скорее, позволяет преодолеть саму проблему²⁷.

Интенциональность сознания — тезис, заимствованный Гуссерлем у Brentano²⁸, все еще остававшегося на эмпиристской и натуралистской почве. Сам Brentano унаследовал его от схоластической философии. Схоластики знали, что, даже не высказываясь по поводу существования или несуществования предмета мысли (что, в силу их субстанциалистского видения бытия, составляло отдельную проблему), мы можем рассматривать имманентную сферу сознания и говорить об отношении к предмету мысли внутри самой этой сферы — отношении, сущностно характеризующем сознание. Этот находящийся внутри сознания объект схоластики называли мыслительным, интенциональным объектом²⁹. Мыслительный объект, разумеется, нумерически отличался от реального и был всего лишь его отображением. Вот почему схоластическая концепция сознания не достигла того пункта, который составляет оригинальный вклад Гуссерля: сознание оставалось замкнутой сферой, а интенциональность — явлением, пребывающим внутри нее³⁰. Следовательно, интенциональный характер сознания приводил не к реальной, а к чисто психологической трансцендентности. Жизнь сознания оставалась, по

существу, субстанцией, мыслимой по образу материальной вещи; Интенциональность не составляла модуса самого его бытия. И суть гуссерлевской концепции заключается именно в том, что в самую сердцевину бытия сознания она поставила контакт с миром.

Итак, мы охарактеризовали Интенциональность как отношение к объекту. Это касается не только чисто теоретической жизни сознания. В действительности все формы нашей жизни — аффективная, практическая, эстетическая — характеризуются отношением к объекту³¹. «Всякая оценка есть оценка некоторого Wertverhalt,

47

всякое желание — желание Wunschverhalt и т.д. Действие обращено на дело, труд — на предмет труда, любовь — на любимое, радость — на источник радости, и т.д.»³². «В каждом атуальном cogito некий «взгляд», исходящий из чистого Я, направляется на коррелятивный «объект» всякого сознания: на вещь, положение дел и т.д., и осуществляет разного рода сознавание этого объекта»³³.

Конец последней цитаты выявляет важный феномен: «...разного рода сознавание». Это значит, что интенциональность не есть всегда тождественный акт, присутствующий во всех формах сознания и выполняющий только функцию соотнесения с объектом, в то время как специфически аффективные или волевые характеристики сводятся к чисто субъективным явлениям и добавляются ко всегда одной и той же интенциональности. Сама интенциональность в каждом случае иная. Волевые или эмоциональные элементы акта составляют совершенно особые модусы направленности на нечто внешнее по отношению к акту, особые модусы трансцендирования. В другом месте Гуссерль прямо говорит об этом: «Модус, в котором *простое представление* некоего *Sachverhalt* (состояния дел) подразумевает свой объект, отличен от модуса суждения, полагающего этот объект в качестве истинного или ложного. Так же различны модусы предположения и сомнения, надежды и страха...»³⁴.

Несмотря на уточнения, которые мы дадим этим замечаниям в следующей главе, и несмотря на оговорки, которые вынуждены будем сделать, все только что сказанное имеет первостепенное значение для понимания интенциональности и гуссерлевского мышления в целом. Действительно, мы показали, что переживаемый объект в самом модусе своей переживаемостиTM обладает правом на существование и что жизнь сознания составляет одно с самим источником идеи бытия. Теперь мы видим, что эту конкретную жизнь следует брать во всех ее формах, а не только в форме чистого теоретизирования; и что, соответственно, реальный мир есть не просто *мир вещей*, коррелирующих с актом перцепции (актом чистого умозрения), но мир объектов, обладающих пользой и ценностью³⁵. Внутренне присущие вещам характеристики (Bedeutsamkeitsprädikate), благодаря которым вещи важны для нас — благодаря которым мы ими дорожим, их боимся, желаем и т.д., — эти характеристики не должны исключаться из конституирования мира и приписываться исключительно «субъективной» реакции человека, пребывающего в мире³⁶. Так как они даны в нашем переживании в качестве коррелятов интенций, их следует считать принадлежащими объективной сфере³⁷. Подчеркнем: принадлежность «ценности», «желаемости», «полезности» объективной сфере не означает, что они даны в теоретическом представлении. Суть гуссерлевского понятия интенциональности

48

|

заключается именно в его весьма широком понимании: оно выражает только тот самый общий факт, что сознание трансцендирует себя, обращается на нечто, что не есть оно само; что оно имеет смысл³⁸. Но «иметь смысл» не обязательно значит «репрезентировать»³⁹. Акт любви имеет смысл — но это не значит, будто он заключает в себе репрезентацию любимого объекта плюс чисто *субъективное*, лишенное смысла чувство⁴⁰, сопровождающее репрезентацию. Собственная характеристика любимого объекта состоит в том, что он дан в *интенции любви*, — интенции, не сводимой к чисто теоретической репрезентации⁴¹.

Итак, предикаты ценности, эмоциональные предикаты и т.д. принадлежат существованию мира: мир не есть «индифферентная» среда чистого представления. Например, существование книги вовсе не сводится к факту ее наличия здесь, перед нами, в качестве некоторого набора физических свойств, — ее существование скорее конституировано ее практическим характером, возможностью быть использованной: книга нам дана совершенно иным образом, нежели дан, скажем, камень. Конкретное переживание — источник существования мира — не есть чистая *теория*, хотя она и наделяется у Гуссерля совершенно особым достоинством. Оно есть жизнь действия и чувства, воли и эстетического суждения, заинтересованности и бескорыстия и т.д. Исходя из этого, мир, коррелирующий с таким переживанием, является, конечно, объектом теоретического созерцания, но также миром желания, ощущения, действия, красоты и добра или уродства и зла. Все эти понятия в той же мере конституируют бытие мира, *образуют его онтологические структуры, что и чисто умозрительные категории*, например категория *про-странственности*. Здесь обнаруживается одно из самых важных следствий гуссерлевского подхода. Вот почему (как мы уже видели неоднократно и еще рассмотрим подробно в последней главе этой книги) существование мира не есть пустая форма, приложимая к любым сферам бытия. Ибо воля, желание и т.д. суть интенции, которые наряду с представлением конституируют существование мира, а не элементы сознания, лишенные всякой связи с объектом; само существование мира имеет богатую структуру, которая изменяется согласно различным регионам бытия.

Все сказанное призвано показать, что интенциональность конституирует *все* формы сознания. Но до сих пор мы имели дело только с эксплицитным, бодрствующим, «активным» (по определению Гуссерля) сознанием. Однако жизнь сознания не ограничивается этой областью ясности и точных различий, где каждый акт артикулирован столь отчетливо. Является ли интенциональной так-

49

же потенциальная сфера? Гуссерль отвечает утвердительно. Потенциальное сознание⁴² тоже предстает как «сознание некоторой вещи»⁴³. «Фон актуального сознания не есть ни содержание сознания, ни его материя, лишенная интенциональности, по примеру ощущений, данных в качестве наличных, но лишенных всякого объективного постижения»⁴⁴. Фон сознания есть объективная сфера. Отличительные признаки актуальности и потенциальности предполагают интенциональность и являются ее модальностями⁴⁵. Согласно Гуссерлю, внимание представляет собой не отдельный акт, отличный от других (как, например, восприятие отлично от воления), а возможный модус любых актов. Оно не изменяет интенциональности, не создает ее, но некоторым образом служит ее «субъективной модификацией»⁴⁶. Ибо внутри каждой интенции оно выявляет

способ, каким *J7* соотносится со своим объектом. В акте внимания Я живет активно, выступает как спонтанное и свободное Я⁴⁷. В актах, лишенных внимания, в потенциальной сфере, Я не занято непосредственно данными ему вещами, не направлено активно и спонтанно на объект⁴⁸. Заметим, что формулировки типа «Я живет спонтанно», «Я занимается или не занимается своим объектом» несут, очевидно, чисто описательный смысл, уже заключенный внутри интенциональности⁴⁹.

Итак, неактуальное *cogito*, как и *cogito* актуальное, есть «сознание чего-то». Интенциональность предстает в качестве самой сущности сознания⁵⁰. «Понятие интенциональности, взятое в той неопределенной пространности, в какой мы его взяли, есть совершенно неотъемлемое исходное и основополагающее понятие для начала феноменологии. Каким бы смутным ни было до ближайшего исследования то общее, что оно обозначает; в каком бы множестве сущностно различных формообразований (*Gestaltungen*) оно ни выступало; как бы ни было трудно представить в строгом и ясном анализе, что именно составляет чистую сущность интенциональности и какие компоненты конкретных формообразований несут ее в себе, а какие ей внутренне чужды, — в любом случае переживания рассматриваются с определенной и в высшей степени важной точки зрения, когда мы признаем их интенциональными и говорим, что они суть сознание чего-то»⁵¹.

Но разве представление о гилетическом слое в потоке сознания — слое, который лишен интенциональности и который интенциональность призвана оживить, чтобы наделить его смыслом и придать ему *интенциональную обращенность* на внеположный ему объект, — разве оно не приводит нас к традиционному видению сознания? К такому видению, где оно предстает в качестве субстанции, имеющей в самой себе собственное основание и поддержива-

50

ющей мистическую связь с объектом? Не играет ли здесь интенциональность (несмотря на все только что процитированные противоположные утверждения) роли моста, призванного соединить субъект с объектом? Не возникает ли здесь в новом обличье берклевский идеализм?

Сам дух системы Гуссерля, та роль, какую играет в ней интенциональность, самым решительным образом исключают подобное предположение.

Скажем сразу: как показывает гуссерлевское конституирование времени, гилетические данные уже сформированы более глубокой интенциональностью сознания, от которой мы абстрагировались в этом рассмотрении⁵². Единственно с точки зрения уже конституированного потока сознания *Empfindung* (ощущение) есть нечто материальное⁵³, но оно может пониматься только в качестве коррелята акта ощущения — акта более глубокого, обладающего совершенно особой структурой. Следовательно, интенциональность заключается в самой сердцевине сознания: она есть первый и последний элемент сознания, который уже не может расцениваться как объект чего-то другого: «Мы должны понимать схватывание (*Auffassung*)⁵⁴ в двойном смысле: как конституированное имманентным образом и как принадлежащее имманентному конституированию, фазам изначального потока, — коротко говоря, как первичное схватывание, которое уже не конституировано»⁵⁵.

Но если интенциональный характер сознания отныне, как представляется, не вызывает сомнений; если внутренняя интенциональность, как последняя, уже не конституированная

реальность, порождает само существование сознания; если, следовательно, любые сенсуалистские утверждения устранены из гуссерлевской теории ощущения, то наша исходная проблема отношения сознания к миру по-прежнему остается открытой. Самодостаточна ли эта внутренняя интенциональность, обуславливающая сознающий характер сознания? Составляет ли эта интенциональность, направленная на трансцендентный объект, некий новый по сравнению с сознанием феномен?

Гуссерль не устает повторять, что интенциональность есть самое существо сознания⁵⁶. Однако в «Идеях» есть место, заставляющее предположить иное. Разрабатывая понятие «гиле» и поэтической формы, или интенциональности, которая оживляет «гиле», Гуссерль оставляет открытым вопрос о том, возможны ли «материя вне формы или форма вне материи»⁵⁷. В любом случае создается впечатление, что разделение интенциональности и «гиле» он считает по меньшей мере мысленно пред ставимым. Однако данный текст несколько неясен и не дает окончательного ответа на вопрос.

51

Нам кажется более ясным другое место «Идей». В качестве необходимого дополнения к анализу бытия сознания Гуссерль выдвигает здесь гипотезу о том, что возможно сознание без мира, сознание, сведенное к чистой имманентности⁵⁸. Речь идет о знаменитом § 49 «Идей», давшем повод ко стольким оговоркам и стольким упрекам в идеализме⁵⁹. Подобно Герингу, мы полагаем, что не нужно следовать за Гуссерлем в этом утверждении. Однако мы выступаем против гуссерлевского тезиса вовсе не потому, что он утверждает чисто феноменальное существование вещей (против чего в первую очередь протестует Геринг). Нам не кажется необходимым требовать для вещей бытия, независимого от сознания: ведь их независимость, согласно нашему истолкованию, мыслится не как отрицание трансцендентного существования, но как его характеристика. Мы не думаем, что сознание для своего существования нуждается в вещах, подобно тому, как вещи нуждаются в сознании⁶⁰. В этом пункте мы согласны с Гуссерлем. Но согласны мы с ним здесь именно потому, что сознание мыслится у него в таком плане, где говорить о его зависимости или независимости от мира вообще не имеет смысла. Интенциональность призвана характеризовать сознание именно в качестве такого первичного, изначального феномена, субъект и объект которого, как они представлены в традиционной философии, суть не более чем абстракции. Иначе говоря, мы не считаем нужным следовать гуссерлевско-му идеализму не потому, что он — идеализм, а потому, что он противоречит интенциональности *как модусу существования* сознания.

Кроме того, не следует исходить из § 49 как из первичного текста. Геринг уже сказал об этом. И в той мере, в какой в § 49 просматривается отрицание решающей роли интенциональности, мы согласны с тем, что оно несколько не предполагается всеми остальными сочинениями Гуссерля. Быть может, нужно интерпретировать § 49, исходя из гуссерлевской системы в целом и принимая во внимание центральную роль, отведенную в ней интенциональности. Тогда, вероятно, мы увидим, что в тексте § 49, где утверждается возможность сознания без мира⁶¹, формально не говорится о том, что в потоке сознания *может отсутствовать всякая трансцендентная интенциональность*. Скорее, здесь показано, что этот поток может и не образовывать бытия, именуемого «миром», то есть трансцендентного бытия вполне определенной структуры. К такому истолкованию нас склоняют также следующие рассуждения, развивающие другой ход мысли, который тоже представляет гипотезу уничтожения мира: «... От этого ничего не меняется в абсолютном бытии «Erlebnisse»; более того, они предполагаются всем этим»⁶². «Они предполагаются всем этим»: разве эта фраза не говорит о том, что уничтожение мира есть явление, обладающее по-

зитивным смыслом и с необходимостью подразумевающее сознание? Разве сознание, даже при условии уничтожения мира, не будет по-прежнему обладать трансцендентным значением — хотя бы лишь значением «уничтоженного мира»?

К тому же есть один текст — правда, предшествующий «Идеям», но чрезвычайно важный, — где Гуссерль прямо утверждает невозможность сознания без интенциональности: «Исток понятия «переживание» (Erlebnis) находится в сфере психических «актов». И хотя его расширение привело нас к такому понятию переживания, которое включает в себя также *не-акты*, тем не менее отношение взаимосвязанности (Zusammenhang), координирующее или соединяющее не-акты с *актами* — то есть, коротко говоря, с единством сознания, — настолько существенно, что в отсутствие чего-либо подобного мы вообще не можем говорить о переживании»⁶³. В менее эксплицитной форме аналогичные высказывания в изобилии присутствуют также в «Идеях»⁶⁴.

При описании интенциональности и структуры сознания нельзя умолчать о *личностном* характере сознания. Психическая жизнь отнюдь не является анонимным потоком во времени. Пережитое всегда принадлежит некоторому «Я»⁶⁵. В «Логических исследованиях» Гуссерль отрицает, что Я представляет собой лишь момент интенций: Я отождествляется с тотальностью интенций, наполняющих определенное время и взаимно дополняющих друг друга. В «Идеях» сделан шаг вперед: Я предстает здесь в качестве нередуцируемого элемента жизни сознания⁶⁶. Акты проистекают, если можно так выразиться, из Я, которое живет в этих актах⁶⁷. И соответственно тому *модусу, в каком Я живет* в актах, рецепция спонтанности сознания отличается от рецепции интенциональности. В актах, характеризующихся как акты внимания, творческого суждения и синтеза, утверждения и отрицания⁶⁸, описание должно сохранять (до всяких интерпретаций) эту активность Я, эту спонтанность во всех ее формах⁶⁹. В некоторых из этих «полагающих» актов Я живет не как нечто пассивно наличествующее в них, а как центр излучения, «как первоисточник их порождения»⁷⁰. В этих актах имеется как бы *fiat*^{8*} Я.

Однако Я не только активно и осязаемо присутствует в эксплицитном актуальном *cogito*, но связано также с потенциальной сферой сознания, и связано именно потому, что оно некоторым образом выключено из нее. Сам факт выключенное™ позитивно определяет потенциальную сферу: она потенциальна, потому что Я выключается из нее. Свойственная моему Я возможность выключиться из области потенциального и вновь обратиться к ней предполагает ее принципиальную отнесенность к этому Я. Фон

53

сознания составляет *собственную принадлежность Я'*, он, так сказать, есть поле его свободы⁷¹.

Итак, Гуссерль подхватывает здесь высказывание Канта, согласно которому «*Ямыслю* должно сопровождать все мои представления»⁷².

В «Идеях» Я остается еще чистой формой, которую невозможно определить⁷³. Такое понимание подверглось изменениям в ходе дальнейшей эволюции учения Гуссерля, что вскоре, благодаря ожидаемым публикациям, станет достоянием общественности. В этих исследованиях Я рассматривается во всей его конкретное™ и впервые предпринимается попытка дать феноменологическое объяснение старым проблемам личности, габитуальности и т.д. В этих исследованиях Я уже не сводится к чисто формальной,

лишенной собственного содержания точке, из которой исходят акты: теперь оно рассматривается как личность. Но для того чтобы говорить об этих вещах определенным образом, нужно дождаться публикации гуссерлевских работ.

В настоящий момент для нас важно отношение между интенцио-нальностью и Я. Что касается Я, оно не составляет *реальной* части⁷⁴ акта мышления (каковыми будут, например, ощущения), но возвещает о себе совершенно особым образом, что дает Гуссерлю основание рассматривать его наличие в сознании как «некоторую трансцендентность в имманентности». «Чистое Я... ни в каком смысле не может считаться реальным Erlebnis или элементом Erlebnis»⁷⁵.

Тот способ, каким Я относится к своему акту, должен стать предметом феноменологического описания⁷⁶. Но скажем сразу: не следует злоупотреблять выражением «Я относится к своему акту», как если бы речь шла об отношении в мире вещей или об отношении сознания к своему объекту⁷⁷. Эта «трансцендентность в имманентности» есть специфическая и нередуцируемая структура.

Мы настаиваем на специфичности Я как «трансцендентности в имманентности», чтобы подчеркнуть: понятие Я не вступает в противоречие с интенциональностью сознания. Введение Я отнюдь не означает превращения сознания в «субстанцию, которая имеет основание в самой себе» и нуждается в интенциональности для самотранс-цендирования — сознание есть в первую очередь интенциональность. И только внутри этого феномена, при полном уважении к *трансцендентальному* способу существования сознания, мы различаем в нем субъективную и объективную стороны, Я и объект⁷⁸. Говорить о Я — о точке, из которой исходят акты, — возможно только как о внутренней характеристике интенциональности.

Подведем итоги. Понятие Я принадлежит субъективности совершенно иначе, нежели гилетические данные, и никоим образом не противоречит понятию интенциональности как фундаментальной структуры сознания, но предполагает его.

Глава четвертая

Теоретическое сознание

Мы уже говорили о том, что интенциональность не сводится к чистой репрезентации объекта. Гуссерль называет состояния сознания словом «Erlebnisse» — «переживания». Сам этот термин, согласно Гуссерлю, приближает понятие сознания к понятию жизни, то есть побуждает нас рассматривать его в том богатстве и многообразии аспектов, которое характерно для нашего конкретного существования. Практические или эстетические категории (мы уже отмечали) конституируют бытие в той же мере, что и чисто теоретические категории.

Тем не менее говорить здесь о равнозначности означало бы исказить мысль Гуссерля. В его философии (и, быть может, именно в этом пункте мы должны отмежеваться от него) познание, представление есть жизненный модус, отнюдь не равный другим и тем более не второстепенный. Теория, репрезентация играет первостепенную роль в жизни; она служит основанием всей сознательной жизни вообще; она есть та форма интенциональности, которая выступает надежным фундаментом всех остальных ее форм.

Роль, какую играет в сознании представление, сказывается на самом смысле интуиции. Именно в этом корни интеллектуализма, характерного для гуссерлевского интуитивизма. И, разумеется, мы не можем оставить без внимания эту роль представления.

Примат теоретического сознания утверждается Гуссерлем с самого начала его философствования, уже при разработке понятия интенциональности¹. Хотя мы опираемся в нашей работе на «Идеи», необходимо вернуться к формированию понятия представления в «Логических исследованиях», помня о позиции, занятой Гуссерлем в этой книге, и терминологически сопоставить «Логические исследования» с «Идеями».

Необходимо также сказать несколько слов о позициях, которые занимал Гуссерль соответственно в «Логических исследованиях» и в «Идеях». Тогда мы сможем поместить его тезисы в соответствующую проблемную среду и понять их в зависимости от тех целей, которые они преследовали.

Позиция «Логических исследований» реалистична. Хотя всякое сознание здесь понимается как сознание некоторой вещи, сама эта «некоторая вещь» мыслится пребывающей вне сознания. Отсюда имманентный анализ сознания обнаруживает в нем только гилетические данные (ощущения, *Empfindungen*, в терминологии «Логических исследований») и акты, интенции², в то время как

55

корреляты этих актов принадлежат не сознанию, а миру объектов. Решительный шаг вперед, совершенный в «Идеях», состоит в том, что Гуссерль продумал идею интенциональности до конца и увидел, что такое противопоставление сознания и объекта не имеет смысла. Именно в сознании, в интенциональности обнаруживается подлинно конкретный и первичный феномен, источник самого противопоставления субъекта и объекта. В результате описание сознания принимает новую терминологию, способную точнее передать трансцендентальную структуру сознания.

«Идеи» различают в сознании, с одной стороны, *гилетические* данные и одушевляющие их акты, а с другой стороны, то, сознанием чего является сознание. Субъективная сторона интенциональности, те схватывания (*Auffassungen*), которые одушевляют гилетические данные, именуется у Гуссерля *поэзами*³. Им противостоит их коррелят — то, сознанием чего выступает сознание; он именуется *ноэмой*⁴. Однако нозма не сливается с объектом сознания. Отношение *ноэзы* к *ноэме* «не может быть тем же самым, какое имеется в виду, когда мы говорим об отношении сознания к его интенциональному объекту»⁵. Объект восприятия дерева есть дерево, а нозма этого восприятия — его полный коррелят, дерево, взятое во всей сложности его предикатов и прежде всего во всей сложности модусов его данности: дерево зеленое, освещенное, данное в восприятии или в воображении, ясно или смутно, и т.д. Нозма «дерево» соотносится с объектом «дерево». Но проводимое в «Логических исследованиях» различие между сознанием и независимым от него объектом не входит здесь в различие между объектом и нозмой сознания. Ибо нозма есть не что иное, как объект, который рассматривается рефлексией в модусах его данности. В самом деле, мы вновь обнаруживаем объект в совокупности элементов, конституирующих нозму. Среди них различается ядро (*Kern*) предикатов, характеризующих предмет, служащих его основанием; они образуют *quid* (чтойность) предмета⁶. И эти предикаты соотносятся с неким фундаментом, неким «икс», предикатами которого они выступают⁷, — с неким «объектом-полюсом», своего рода «субстанцией», необходимо присутствующей в описании предмета⁸ и способной оставаться тождественной при изменении предикатов. Этот «икс» проявляется в предикатах то с

одной стороны, то с другой⁹. Отношение сознания к своему объекту — это отношение ноэзы и самой ноэмы¹⁰ к «объекту-полюсу»¹¹. В восприятии дерева предикаты вроде *зеленое, большое, крепкое, красивое* принадлежат к ядру¹². Но ядро ноэмы — то, что в «Логических исследованиях» называется *материей*, — определяет не только объект сознания, но и «в качестве чего» оно схватывается со-

56

знанием: каковы его признаки, приписываемые ему сознанием формальные отношения. «От материи зависит, что объект предстает акту как именно такой, а не иной»¹³. Я могу воспринимать одного и того же Наполеона и как «победителя при Йене», и как «побежденного при Ватерлоо». Объект идентичен, материя различна.

С другой стороны, следует различать среди характеристик ноэмы тот способ, каким объект является сознанию — «*die Weise wie es bewusst ist*»¹⁴: например, «данный в качестве восприятия (*wahr-nehmungsmässig*)», «данный в качестве воспоминания (*erinnerungs-mässig*)», «данный в ясной интуиции (*klaranschaulich*)» и т.д. Отметим, что этот последний род характеристик присущ не только собственно *ноэзам*, но и самой ноэме. Слова «воспоминание», «восприятие», «интуиция» характеризуют не только субъективную сторону интенции, но сами объекты в качестве коррелятов этих актов заключают в себе характеристики *вспоминаемого, воспринимаемого, постигнутого интуицией*¹⁵. Объекты вкупе с этими характеристиками и образуют ноэму.

Совокупность предикатов, призванных выразить *интенционное quid* в приписываемых ему признаках и категориальных формах, — совокупность, именуемая в «Логических исследованиях» *материей*, — в «Идеях» называется *смыслом* (*der Sinn*) ноэмы¹⁶. Понятие *смысла* следует отличать от понятия *ядра*: это последнее выражает *смысл*, реализованный в интуиции¹⁷.

Смысл, взятый в совокупности модусов его осознания, образует то, что Гуссерль называет «полной ноэмой» (*das volle Noema*)¹⁸. Поскольку в «Логических исследованиях» различение ноэзы и ноэмы еще не было четко проведено, под именем *материи* Гуссерль рассматривает здесь в первую очередь *поэтический* коррелят *смысла*¹⁹.

Акты различаются не только своей материей или смыслом: разные акты могут иметь одинаковый смысл. Восприятие, воспоминание или акт воображения могут быть направлены на один и тот же объект, мыслимый одинаковым образом²⁰, — на одного и того же «победителя при Йене». Различаться же они будут присущей каждому из этих актов особой манерой *полагать* свой объект, мыслить его существующим²¹. Факт *полагания* объекта именуется в «Идеях» *тезисом* ноэзы²². Различные акты, служившие нам примерами, имеют разные тезисы. Ноэматический коррелят тезиса состоит из тех характеристик, которые образуют *полную ноэму* и выражают способ, каким дан объект. В «Логических исследованиях», где ноэматическая сторона акта не берется, тезисы рассматриваются под именем *качества* акта²³.

57

Теперь, когда определены термины, нам будет нетрудно показать, в каком смысле теоретическое отношение к объекту, *теоретический тезис*, первенствует (по убеждению Гуссерля) в жизни сознания и каким образом он определяет природу интуиции.

Гуссерль исходит из того утверждения Brentano, что все психические феномены «либо суть представления, либо опираются на представления как на свое основание»²⁴. «Ничто не может быть предметом суждения, желания, надежды или страха, если не представляется»²⁵. Заимствуя эту характеристику интенциональности у Brentano, Гуссерль добавляет, что термин «*представление*» неоднозначен, и следует начать с его анализа, чтобы добраться до соответствующего смысла высказывания Brentano. С точки зрения Гуссерля, проблема состоит в том, чтобы узнать: каков тот смысл слова «представление», который позволяет принять эту формулировку?

У Brentano она означает следующее: в сознательной жизни мы имеем дело либо с простыми представлениями, либо, когда речь идет о других актах — суждения, надежды, желания и т.д., — их объект может быть дан лишь в чистом представлении, которое только и предъясвляет этим актам их объект, — представлении, с которым они должны соотноситься, чтобы обрести направленность на объект. Такая соотнесенность — не простая ассоциация, но внутренняя связь; она образует сложный акт, направленный на единственный объект. Без представления такие акты существовать не могут: «Интенциональное переживание (*Erlebnis*) вообще обретает соотнесенность с чем-либо предметным только в силу того, что в нем переживается акт представления (*Vorstellen*), который делает предмет представленным (*vorstellig macht*)»²⁶.

Но прежде чем идти дальше, поспешим добавить: ни у Brentano, ни у Гуссерля тот факт, что объект наслаждения, желания и т.д. должен быть представлен, прежде чем он будет переживаться как вызывающий наслаждение или желаемый, вовсе не подразумевает отрицания интенциональности, присущей этим аффективным или волевым актам. Уже в «Логических исследованиях», где роль представления в конституировании объекта еще более важна, чем в «Идеях», Гуссерль противостоит той точке зрения, что «ощущение само по себе* не содержит никакой интенциональности, не отсылает к ощущаемому объекту вне самого ощущения. Только объединяясь с представлением, оно обретает некоторую соотнесенность с объектом — но такую соотнесенность, которая определяется в качестве интенциональной единственно через сплетенность с интенциональным отношением, а не сама по себе считается таковым»²⁷. Гуссерль цитирует слова Brentano, в которых утверждается интенциональный характер ощущения: «Мы об-

58

ладаем представлением и, более того, ощущением не как чем-то, что само по себе лишено связи с вещью и обретает ее благодаря ассоциации. Нет, акт удовольствия или неудовольствия направлен на представляемый объект и не может существовать без подобной направленности»²⁸.

Теперь вернемся к понятию представления у Brentano. Согласно Гуссерлю, он понимает под представлением акт, который позднее Гуссерль назовет «нейтрализованным актом»²⁹. Его природа состоит в том, что он представляет простой образ предмета, в котором предмет является помимо каких-либо притязаний на существование или несуществование³⁰. Здесь полностью отсутствует такая характеристика, как юмовская «вера» (*belief*). Образ парит перед нами, и мы не можем высказать никаких суждений по поводу его существования или несуществования.

Однако, согласно Гуссерлю, анализ интенциональности показывает, что сложные акты не содержат в себе репрезентации в смысле определенного выше «простого представления». Суждение не есть результат согласия, добавочного по отношению к простому и *чистому представлению* такого рода, и не заключает его в себе. Оно ограничивается тем, что

обладает тем же «*смыслом*», той же «*материей*», каковой обладает такое «чистое и простое представление». Но *материя* не существует независимо от *качества*, и *чистое представление* в самом деле обладает неким качеством. Именно оно заменяет, к примеру, в суждении *качество*, *тезис* суждения. Итак, следует отличать понятие *представления-материи*, которое может быть общим для разных актов, от понятия репрезентации в смысле *чистого представления*, которое есть *качество*, *тезис* среди других качеств и тезисов. Именно представление-материя составляет необходимый элемент всякого акта, а не *любой акт* чистого представления (каче-ство+материя), как можно было бы подумать, исходя из первой части формулировки Brentano. «Следовательно, эта вторая часть сама по себе, то есть высказывание о том, что *всякое интенциональное переживание (Erlebnis) имеет в основе представление*, будет подлинной очевидностью в той мере, в какой представление понимается как дополнительная материя»³¹.

На той стадии, на которой мы застаем эту концепцию, она еще не делает решающего шага к утверждению примата теоретического подхода над всеми прочими способами подступа к реальности, прежде всего над всеми прочими типами интенций. В самом деле, то, что характеризует в акте тот или иной *модус* соотносительности с объектом и, соответственно, тот или иной модус существования предмета, — это не материя, но качество, тезис; и, соответствен-

59

но, «полная нозма», «*der Gegenstand in der Weise wie er gegeben ist*» (предмет в том модусе, в каком он дан). Итак, если свести предложение Brentano к тому утверждению, что всякий акт опирается на *представление*, понятое как *материя*, как *смысл*, то это будет почти равнозначно утверждению интенционального характера актов сознания, без каких-либо предварительных суждений относительно способов данности реального. Теоретический способ *полагания* предмета в качестве существующего будет способом *того же уровня*, что и любой другой, ибо он тоже будет нуждаться в представлении, понятом как материя.

Но Гуссерль на этом не останавливается. Если в восприятии или в суждении он не находит «чистого представления» как целостного акта и вынужден отвергнуть высказывание Brentano, истолкованное таким образом, то термин «представление» [représentation], понятый в другом смысле, вполне мог, по его мнению, восстановить формулировку Brentano во всей ее полноте.

Речь идет о таком понятии представления, которое является родовым по отношению к понятиям суждения, восприятия и «чистого представления» у Brentano. «Имя «представление» приложимо ко всякому акту, в котором нечто становится для нас предметным (in welchem uns etwas gegenständlich wird) в определенном, более узком смысле, — как, например, в восприятиях или в интуициях, параллельных восприятиям³², которые сразу и целиком (in einem Griff) схватывают объект и держат его в одном луче мысли; или как в одночленном акте, которым выражен субъект категорических утверждений; в актах простого *предположения* (Akte des schlichten Voraussetzens), функционирующих в качестве первых членов (Vorderglieder) актов гипотетических высказываний, и т.д.»³³. Гуссерль называет такие акты номинальными; однако он не собирается отождествлять представление с грамматическим понятием имени. Специфический способ мыслить объект в акте номинации служит характеристикой более обширной сферы актов, превосходящей сферу именованного.

Чтобы прояснить такое понятие представления, приведем следующие соображения Гуссерля: «S есть P» служит коррелятом соответствующего утвердительного суждения. Но сам факт, что S есть P, — само это «положение дел», *Sachverhalt*, как именуется у Гуссерля такой коррелят, — дан совершенно иным образом, когда вместо суждения — акта, образованного как синтез последовательных актов³⁴, — мы превращаем *Sachverhalt* в субъект или первый член гипотетического суждения: «Если S есть P, то Q есть R». Этот второй способ данности *Sachverhalt* аналогичен способу данности субъекта в суждении, а также восприятию. Для него характерен тот

60

единственный луч, который направлен в гипотетическом суждении на *Sachverhalt* — первый член.

Таким образом, под «именем» Гуссерль подразумевает не только существительные. Анализируя роль имени в предложении, он обнаруживает, что его изначальная функция состоит в том, чтобы служить субъектом утверждения³⁵. Если понимать под представлением номинальный акт, тогда формулировку Brentano, по мнению Гуссерля, следует признать вполне здоровой. Можно сказать, что «всякий акт либо сам есть представление, либо основан на *одном или многих* представлениях»³⁶.

Мы только что отличили суждение, направленное на *Sachverhalt*, от акта, его именующего. Но возможно ли отстаивать единство этих актов, несмотря на такое различие?

Гуссерль видит различие в том, что одно и то же *Sachverhalt* дано то как синтез, еще только находящийся в процессе конституирования «во множестве лучей»³⁷, то как уже конституированный синтез, данный в одном потоке. Но это лишь различие *материи* (смысла), а не *качества* (тезиса). Различие между актом именованного *Sachverhalt* и актом высказывания относительно него состоит не в способе полагания этого *Sachverhalt* как существующего, а в категориальной и формальной структуре, которая, как было сказано выше³⁸, принадлежит к материи. Кроме того, возможность такой трансформации в *материю* синтетического акта — номинализация, по выражению Гуссерля³⁹, — свойственна любым синтезам: конъюнктивным, дизъюнктивным и прочим, а не только предикативному синтезу, каковым является суждение. Во всех этих актах множественность лучей, направленных на артикуляцию синтеза, может преобразоваться в единый луч⁴⁰. Но *качество* акта этим не затрагивается.

Итак, суждение и номинальный акт принадлежат к одному и тому же роду актов, которые именуется *объективирующими актами* (*objektivierende Akte*). И уже внутри этой группы различаются «имена» и «суждения». Но, с другой стороны, само качество объективирующих актов различается в теоретических актах и в актах, заключающих *нейтрализованные тезисы*. Этот термин обозначает уже знакомые нам «чистые представления», которые Brentano хотел положить в основание всей жизни сознания, в том числе суждений. Они не входят в акт суждения; но в него могут входить их нейтрализации. Они не имеют никакого первенства в сравнении с суждением, ибо составляют с ним два вида, принадлежащих к одному роду *объективирующих актов*.

Если теперь понятие «представления» отождествить с понятием *объективирующего акта*, то значение формулировки Brentano может

61

быть, по мнению Гуссерля, сохранено во всей его полноте. Тогда она должна подразумевать следующее: «Каждое интенциональное переживание (*Erlebnis*) либо есть *объективирующий акт*, либо содержит некий подобный ему акт в своем «основании». Иначе говоря, в этом последнем случае оно с необходимостью заключает в себе, в качестве конститутивного элемента, объективирующий акт, материя которого есть в то же время *его* материя, особым образом тождественна ей»⁴¹. Этот примат *объективирующих актов*, теоретических актов — ибо понятие о них заимствовано из утверждения — прямо провозглашается Гуссерлем: «Вообще отношение к предметности конституируется в *материи*. Но любая *материя*, согласно нашему закону, есть материя некоторого *объективирующего акта* и лишь через *него* способна стать материей другого, основанного на нем актуального *качества*. Нам следует в известной степени различать первичные и вторичные интенции, причем вторичные обязаны своей интенциональностью только тому факту, что они опираются на первичные»⁴².

Как нам кажется, концепция сознания в пятом Исследовании не только утверждает приоритет теоретического сознания, но видит в нем единственный способ приближения к тому, что составляет *бытие* предмета. Разумеется, мы не должны терять из вида — и мы настаиваем на этом! — те места, где утверждается интенциональный характер не-теоретических актов: акты воления, желания, аффекта связаны со своими объектами. Но в «Логических исследованиях», где рассматривается только *поэтическая* сторона актов, не принимается во внимание то, что эти акты добавляют к конституированию предмета. Создается впечатление, что в реалистическом подходе «Логических исследований» объективирующие акты достигают бытия, существующего независимо от сознания, а не-объективирующие акты выполняют функцию соотнесения с этими объектами, но не вносят никакого вклада в их реальное конституирование. Предмет явлен только благодаря *материи*, а материя — это всегда материя *объективирующего акта*. Следовательно, явленный нам существующий мир обладает модусом существования предмета, данного теоретическому взгляду. *Реальный мир есть мир познания*. Характеристики вещей, как, например, «значение», «привычность» и т.д., даются нами, но не конституируют предмет в его существовании. Такова, во всяком случае, позиция, выраженная в первом издании «Логических исследований». Вот почему в разделе III шестого Исследования, формально дезавуированном во 2 издании⁴³, Гуссерль отрицает, что высказывания желания, вопрошания, воления выражают нечто принадлежащее к области предметов. Он утверждает их в качестве теоретических суждений рефлексии, *объективирующих актов*, объектом которых служит *сознание*, акты вопрошания, желания и т.д.

62

В предыдущей главе мы говорили об этом иначе потому, что позднее Гуссерль отказался от этих положений. В зрелом феноменологическом подходе, каким мы застаем его в «Идеях», центральной стала та мысль, что бытие — это переживание (*le vécu*), и его реальность сама по себе есть то, чем она оказывается для жизни, во всей полноте ее модификаций. Эта мысль обязывает отнести к характеристикам бытия также те структуры, которые коррелируют с *не-объективирующими* актами; обязывает говорить о других модусах существования, нежели модус теоретического объекта, и тем самым позволяет преодолеть позицию «Логических исследований».

С другой стороны, сам факт, что мы запоздали с ее изложением, оправдывается тем, что она никогда не была отвергнута окончательно. Гуссерль никогда не переставал утверждать, что теория — восприятие и суждение — играет преобладающую роль в нашей жизни, где конституируется мир. Представление всегда будет основанием всех актов. И если объекты сложных актов, каковыми для Гуссерля являются, например, воля, желание и т.д., существуют иначе, нежели объекты простых представлений, они тем не менее должны некоторым образом заключать в себе модус существования теоретического объекта⁴⁴. Нам кажется, можно даже говорить о том, что философия Гуссерля порождает проблему: как примирить эти два значения существования одного и того же предмета.

Для теории интуиции примат теоретического сознания имеет фундаментальное значение. Позже мы увидим это. Акт интуиции — тот акт, который приводит нас в контакт с бытием, — будет прежде всего теоретическим, *объективирующим актом*, несмотря на модификации, которые попытались ввести «Идеи» в понятие объективирующего акта.

Но если понятие *объективирующего акта* заимствовано из области утверждения и окрашивает гуссерлевский интуитивизм в тона интеллектуализма, то, напротив, сам факт, что восприятие и суждение отнесены к одному и тому же роду актов⁴⁵, и в суждении усматривается лишь очередное *категориальное образование* того же качества, что именованное и восприятие, — сам этот факт подготавливает интуитивистскую теорию истины, которой посвящена следующая глава. Впервые суждение и восприятие сблизилась и оказались на одном уровне, давая тем самым понять, что истина в этих актах должна быть идентичной; что обоснование суждения, вероятно, содержит в себе нечто от обоснования восприятия.

Глава пятая

Интуиция

В предыдущей главе было показано, что предмет может быть дан только в объективирующем акте и что наш контакт с реальным имеет структуру представления.

Но не всякое представление с равным правом полагает свой объект как существующий¹. В самом деле, возможно иметь дело и с чисто воображаемыми, и с «только мыслимыми» предметами. Мышление, понятое как интеллектуальная игра, сопровождающая скатывание слов, — тоже интенциональность: оно тоже направлено на означаемый объект. Однако это не значит, что оно имеет дело с существующим предметом, а потому не имеет права полагать его в качестве существующего. Модус сознания или представления, посредством которого мы вступаем в контакт с сущим, — это акт определенной структуры, каковым является (скажем сразу) интуиция.

Чтобы лучше разобраться в этой структуре, вероятно, будет бесполезно охарактеризовать «чисто сигнификативное» мышление, в котором предмет означает, не будучи данным.

Гуссерль заимствовал понятие «сигнификативного акта» из семантики. Всякое слово, всякое имя обладает значением (*Bedeutung*), которое есть не просто представление, ассоциированное со словом, но нечто, с чем слово или имя связаны посредством особой интенции. Благодаря этой интенциональности «слово есть не просто вербальный звук, но выражение. Оно *подразумевает* нечто (*er meint etwas*) и, подразумевая, соотносится с предметным (*auf Gegenständliches*)»². Интенция слова не требует с необходимостью,

чтобы ее предмет был непосредственно *видим*, как это имеет место в случае воображения или восприятия; для того чтобы слово имело смысл, достаточно, чтобы объект подразумевался.

Запомним эту характеристику сигнификативного акта: объект не видим, не достигается, но подразумевается. Кроме того, сигнификативный акт есть факт непрерывного общения. Например, в той мере, в какой мы не обладаем образом или восприятием, мы ограничиваемся этим простым актом подразумевания объекта — и в то же время понимаем и то, что он нам говорит, и то, что говорим мы сами.

Если абстрагироваться от того, что Гуссерль называет «слоем логоса»³ — его содержат, помимо прочего, акты выражения, которые Гуссерль берет за исходный пункт, — то мы приходим к более широкому понятию сигнификативного акта, охватывающего всю совокупность актов, подразумевающих свой объект, но не достигающих его.

64

Сигнификативная интенция пуста, как бы не реализована⁴. Однако она может реализоваться в некотором образе или восприятии. В самом деле, акты другого типа могут соотноситься с тем же самым предметом, который подразумевается в сигнификативной интенции. Эти акты «с большей или меньшей адекватностью *наполняют* [erfüllt]^{9*} (подтверждают, подкрепляют, иллюстрируют) его [сигнификативного акта] означивающую направленность и тем самым актуализируют свою соотнесенность с предметом»⁵.

Однако различие между интуитивным актом, достигающим своего предмета, и сигнификативным актом, лишь подразумевающим его, — это не различие большей или меньшей ясности, большей или меньшей эксплицированности актов. Неинтуитивная интенцио-нальность — не просто имплицитный намек на интуитивную мысль, некий сокращенный вариант полностью реализованного акта. Это не различие в степени, как если бы речь шла о противопоставлении беглого наброска, бледного образа сочной и совершенной живописи⁶. Сказать, что интуиция актуализирует простую и чистую интенцию, подразумевающую предмет, — значит сказать, что именно в интуиции мы непосредственно соотносимся с предметом, достигаем его. Именно в этом различие между подразумеванием некоторой вещи и ее достижением. Сигнификативная интенция не обладает ничем из того, что свойственно ее объекту: она лишь мыслит его. Тот факт, что сигнификативная интенция не есть смутная интуиция, отчетливо выступает в следующем: мысль, к примеру, некоторую математическую теорему, мы можем понять ее смысл, проанализировать ее различные артикуляции, но при этом не иметь отчетливого видения тех идеальных объектов и отношений, которые она выражает. «Сделать ясной» некоторую мысль... — это некоторым образом осуществимо для означивающего представления»⁷. Итак, сигнификативная интенция отличается от интуиции не смутностью или неясностью, но пустотой — свойством, на которое мы уже указывали. Для нее характерна потребность в той полноте (Fülle), которая присуща интуиции⁸. Сигнификативная интенция только мыслит предмет, а интуиция дает нам нечто от самого предмета. Даже когда интуиция не перцептивна (особый случай интуиции), когда она есть воображение, она представляет предмет по аналогии. Что же касается чисто сигнификативной интенции, она «вовсе не есть «представление» в собственном смысле; ничто от предмета в ней не живет»⁹.

Однако *ненасыщенность* пустой интенции, о которой мы говорили, могла бы привести нас на мысль, будто пустая интенция — не что иное, как ожидание явления предмета. Но хотя ожидание, не-

сомненно, есть интенция, никакая сигнификативная интенция не есть ожидание: «Ей не свойственно быть направленной на будущее появление предмета (*zukünftiges Eintreten*)»¹⁰. Когда мы рассматриваем рисунок ковра, уходящего под мебель, мы непосредственно воспринимаем только часть его; но пустые интенции, направленные от воспринятой части рисунка на скрытую, никоим образом не означают ожидания.

Сфера сигнификативных актов охватывает всю репрезентативную жизнь сознания. Нам известны ее разные формы, соответствующие всевозможным формам *объективирующего акта*: восприятию, суждению, конъюнкции (например, A & B) и т.д. Мы увидим, что Гуссерль допускает интеллектуальную интуицию, которая схватывает логические формы, категории; сфера *сигнификативных* актов простирается до этих пределов: «Всем этим актам категориальной интуиции, вместе с их категориально оформленными объектами, могут соответствовать чисто сигнификативные акты. Очевидно, что это априорная возможность. Нет такой формы акта подобного рода, которой не соответствовала бы некоторая возможная форма означивания, в то время как любое означивание может осуществляться и без соответствующей интуиции»¹¹.

Отграниченная нами сфера — это сфера «мышления», «чистого мышления», противостоящая контакту с вещами. Сознание есть интенциональность, отношение к трансцендентному существу; но понятие сигнификативной интенции позволяет понять, почему ни один объект мысли не есть реальность, и сходу отмести возражение, которое несомненно возникло в уме читателя с самого начала нашего изложения. Ведь если допустить¹², что реальное — это пережитое, помышленное, уверованное, познанное, желанное и т.д., то не вынуждает ли нас это приписывать достоинство сущего любым объектам нашего переживания, в каких бы актах они нам ни были даны и каков бы ни был их смысл? Не означает ли это отказа от всякого различия между истинным и ложным, не утверждается ли тем самым невозможность заблуждения?

Возможность акта, соотношенного с предметом, но его не достигающего, вовсе не ведет к смешению существующего предмета с объектом *чистого мышления'*, напротив, она позволяет нам понять истинный смысл этого различия. *Чистое мышление* ориентировано не на какую-то разновидность чисто имманентного «мысленного образа», оно не противостоит прямому контакту с вещами, который только и может быть реальной трансцендентностью. Различие между *чистым мышлением* и контактом с реальным заключается не в их объектах, и сама проблема их соответствия — ложная проблема. Интуиция овладевает тем же самым предметом, какой подра-

66

зумеается в сигнификативном акте. *Различие касается не объекта, а способа, каким он дан и переживается. Чистое мышление* есть жизненный модус *того же порядка*, что и жизнь в присутствии сущего. В сигнификативной интенциональности сознание трансцендирует себя в той же мере, что и в «мышлении перед лицом вещей». Контакт с реальностью, гарантирующий истинность сигнификативного акта, не есть некая новая интенциональность, призванная трансцендировать сферу так называемой имманентной интенциональности *чистого мышления*.

Если познание конституируется актами «чистого мышления» и «контакта с реальным», то оно, очевидно, не есть некое новое добавление к тому, что конституирует существование субъекта, но представляет собой один из его модусов, определенную структуру

интенциональности. Однако акт чистой сигнификации — это не познание как таковое: «В чисто символическом понимании слов несомненно совершается акт означивания (слово обозначает для нас нечто), но ничто не познается»¹³. Познание состоит в подтверждении интуитивным актом того, что подразумевала *ненасыщенная интенция* простого означивания¹⁴. Тогда встает вопрос о структуре интуитивного акта.

Под именем интуитивных актов Гуссерль объединяет, с одной стороны, восприятие (презентацию — *Gegenwärtigung*), а с другой стороны — воображение и вспоминание (ре-презентацию — *Vergegenwärtigung*)¹⁵. Эти понятия взаимосвязаны, потому что объекты, которые подразумеваются в этих актах, им даны *как таковые*, а не просто обозначены. Это акты, «в которых предметы... даны сами по себе (*zur Selbstgegebenheit kommen*)»¹⁶. *Итак, в понятии интуиции нет речи о чувственном или «непосредственном», в смысле «данного прежде всяких позитивных шагов разума»; нет речи о том, чтобы противопоставить интуицию «дискурсии». Речь идет об опоре на тот факт, что интуиция есть акт, обладающий своим объектом. Именно это выражает понятие «Fülle», полноты, которое характеризует интуитивный акт в противоположность «пустоте» сигнификативного акта»¹⁷.*

Понятие полноты выражает тот факт, что определения предмета наличествуют в сознании; но в имманентном конституировании интуитивного акта Гуссерль приписывает особым содержаниям функцию представления полноты объекта. Эти содержания он также именуется «полнотой» (*Fülle*)¹⁸.

Понятие *Fülle*, как реального конститутивного элемента акта, отождествляется в «Логических исследованиях» с ощущениями (*Empfindungen*). Выше мы уже подчеркивали все то, что отличает

з* 67

их от «ощущений», как они понимаются в сенсуализме. Мы особенно настаивали на том факте, что ощущения не следует смешивать с качествами внешнего предмета: мы имеем дело с двумя разными реальностями, принадлежащими к двум разным планам, из которых одна реальность — представленное, а другая — пережитое. Не менее верно и то, что у Гуссерля ощущения суть элементы, которые репрезентируют предмет в переживании, хотя и с помощью интенциональности¹⁹. Они характеризуются как «отблески и тени» (*Abschattungen*) предмета²⁰. Применительно к восприятию (презентации) они называются «ощущениями», а применительно к вспоминанию и воображению (ре-презентации) — «фантазмами». Эти элементы образуют полноту акта и выступают аналогами предмета, который они *репрезентируют* в воображении либо *презентируют* в восприятии²¹. Совокупность *ощущений и фантазмов*, содержащихся в акте (ибо интуитивный акт не всегда является чистым восприятием или чистой ре-презентацией, но конституируется совокупностью элементов восприятия, воображения и т.д.), определяет понятие «содержания интуитивного акта» (*intuitiver Gehalt des Aktes*)²².

Когда понятие *Fülle* определено таким образом, становится возможным понять, что интуитивные акты допускают некоторые градации, и проследить направления этих градаций. Во-первых, интуитивный акт может иметь дело с большим или меньшим количеством характеристик предмета, на который он направлен. Что касается остальных характеристик, он довольствуется их подразумеванием. Например, когда мы думаем о каком-то человеке, перед нами может оживать большее или меньшее число его черт, остальные же будут лишь мыслиться. Во-вторых, «интуитивные содержания» могут характеризоваться большей или меньшей живостью, а следовательно, быть более или

менее аналогичными предмету. Наконец, в-третьих, интуитивные элементы могут состоять из большего или меньшего числа перцептивных содержаний (ощущений), которые дают нам сам предмет, а не просто его отражают, как это делают *фантазмы*. Кроме того, мы различаем в акте степени протяженности, живости и реальности²³. Вот те три направления, в которых интуитивное содержание может устремляться к идеалу, а идеалом служит акт восприятия. В восприятии *полнота* реализует для нас предмет таким, каков он есть сам по себе. Восприятие характеризуется тем, что его объект дан ему «во плоти» (*leibhaftiggeben*). Вот почему оно составляет привилегированный интуитивный акт, изначальную интуицию, как называет его Гуссерль²⁴. В восприятии нам дано бытие; именно в размышлении над актом восприятия следует искать первоисточники самого понятия бытия²⁵.

68

|

Проведенный до сих пор анализ интуитивного акта показал, что характеристикой такого акта служит его свойство «давать» предмет. *Fülle* предстает как исполняющий эту функцию элемент акта²⁶. Но коль скоро понятие *Fülle* связано с понятием ощущений — чисто имманентного элемента сознания, — не приводит ли нас это к идеализму берклевского толка? Если существование предмета, каким мы его имеем в интуитивном акте, означает лишь наличие в уме имманентных содержаний — *интуитивных содержаний*, — то именно они конституируют подлинный, реальный предмет. Тогда сознание уже не будет тем в высшей степени конкретным феноменом, обладающим существованием *sui generis*, где предмет присутствует только в качестве подразумеваемого, в качестве интенции (*gemeint*) сознания. Сознание вновь превратилось бы в ту сферу представляющих предмет содержаний, чья интенци-ональная трансцендентность была бы только иллюзией. Иначе говоря, предмет существовал бы не в силу интенции, придающей ему значение сущего, но в силу наличия в потоке безжизненных состояний неких содержаний, именуемых *ощущениями*. При таких условиях интуицию будет по существу характеризовать не бытие в качестве особого модуса интенциональности, но некий определенный тип имманентного содержания.

Следует напомнить — таково, по крайней мере, наше мнение, — что в той роли, какую Гуссерль отводит «интуитивному содержанию», и прежде всего в его понимании этого содержания как *аналогии* трансцендентного объекта, как его отблеска²⁷, слышны отзвуки английского эмпиризма²⁸, и мы это показали. Но мы также показали, что гуссерлевское сознание — это не субъективизм английского эмпиризма. И в первую очередь теория интуитивного акта, из которой мы рассмотрели только половину, радикальным образом противостоит у Гуссерля попытке охарактеризовать интуицию на основании гилетических элементов сознания.

В самом деле, мы показали выше²⁹, что всякий акт конституирован «материей» и «качеством» (или, в терминологии «Идей», «смыслом» и «тезисом», понятиями как структурные элементы но-эмы и ноэзы). Но *полнота* не есть нечто изолированное от этих элементов акта. «*Материя* и *полнота* не лишены связи; и когда мы рядом с чисто сигнификативным актом ставим интуитивный акт, сообщающий ему эту *полноту*, то он отличается от первого акта не только тем, что к общим *материи* и *качеству* добавляет *полноту* как третий элемент, отличный от первых двух»³⁰. Сами сигнификативные акты

состоят не только из *качества* и *материи*. «Означивание возможно только благодаря тому, что интуиция облекается

69

новой *интенциональной сущностью*³², благодаря которой объект интуиции, наподобие знака... указывает на нечто вне себя (*über sich hinausweist*)»³². Так, например, восприятие звучащего слова в разговоре наделяет значение слова интуитивной привязкой (*une attache intuitive*). Таким образом, интуиция необходима для того, чтобы означивание вообще могло состояться. Но речь идет, как тут же уточняет Гуссерль, единственно о необходимом чувственном «интуитивном содержании», а не об акте в целом. То же самое «интуитивное содержание», которое служит основанием для означивания, может одновременно служить *Fülle* интуитивного акта. Таким образом, это интуитивное содержание, *это репрезентирующее*, как называет его Гуссерль³³, способно исполнять как сигнификативную, так и интуитивную функции. В чем же тогда состоит разделяющее их различие?

Согласно Гуссерлю, специфическая функция *репрезентирующего* зависит от формы его связи с материей интенционального акта. Гуссерль называет эту форму «формой репрезентации», а единство материи и «репрезентирующего» — «репрезентацией»³⁴. Таким образом, форма репрезентации выражает тот способ, каким интенциональность овладевает репрезентирующим. Вот почему Гуссерль называет ее также схватыванием (*appréhension*).

Отсюда мы видим, что сущностной характеристикой интуиции является интенциональность. *Сигнификативная или интуитивная роль репрезентирующего зависит от одушевляющей его интенции, от того нередуцируемого смысла, каким наделяет его интенциональность*³⁵. Это различие в способе одушевления репрезентирующего больше не сводимо ни к чему другому: различие между сигнификативным и интуитивным схватыванием есть «феноменологически нередуцируемое различие»³⁶. Хотя для внутренней структуры сигнификативного акта характерна индифферентность *репрезентирующего* по отношению к предмету, который обозначается материей акта, и, хотя, с другой стороны, в интуитивном акте присутствует отношение аналогии между тем и другим, все же в последнем счете два эти акта различаются способом связи *репрезентирующего* и *материи*. Гуссерль полагает, что *репрезентирующие*, даже аналогичные своим объектам, могут функционировать в качестве *сигнификативных содержаний*³¹.

Итак, если восприятие достигает самого сущего, сущего «*en personne*», то это происходит благодаря специфическому характеру *перцептивной интенциональности*, благодаря ее внутреннему смыслу³⁸, благодаря тому, что в восприятии мы вступаем в прямое отношение с реальным. «В противоположность *простой ре-презентации* воображения, интенциональный характер восприятия есть

70

презентация. Он составляет, как нам известно, *внутреннее различие актов* — точнее, различие *форм их репрезентации (схватывания)*³⁷.

Рассмотрев все эти вопросы, теперь попытаемся проследить, какова роль интуиции в сфере истины.

Сигнификация нацеливается на свой объект, интуиция и особенно восприятие его достигают. Но в обоих случаях объект может быть одним и тем же, и не только сам объект, но также *материя* или *смысл* обоих актов. Сигнификация устремлена на тот же предмет, что и соответствующая интуиция, и «то, в каком качестве» предмет является объектом подразумевания или восприятия, тоже может быть идентичным⁴⁰. Таким образом, оба акта способны как бы перекрывать друг друга, и предмет, на который лишь нацеливалась пустая Сигнификация, становится *зримым* в интуиции. Пустая сигнификативная интенция некоторым образом наполняется. В связи с этим Гуссерль говорит об *Erfüllung*; мы переводим этот термин как *реализация*. В зависимости от большей или меньшей степени совершенства *полноты* более или менее совершенна и реализация. В адекватном восприятии мы имеем совершенную реализацию сигнификативной интенции. Обозначение — простая мысль, не способная ничего решить в отношении предмета (ни относительно его природы, ни относительно его существования), — в результате реализации оказывается перед лицом самого предмета и видит его именно таким, каким он мыслился. «Предмет *реально «наличествует» или «дан» именно таким, каким он мыслился в интенции*», здесь нет никакой имплицитной частичной интенции, которая была бы лишена реализации»⁴¹. Таким образом, возникает подлинное *adaequatio rei et intellectus* (соответствие вещи и мышления). Например, я мыслю крышу, крытую красной черепицей, не видя и даже не воображая ее; потом я поднимаю глаза и вижу эту крышу именно такой, какой мыслил ее. Так реализуется моя первоначальная мысль — крыша, какой ее мыслил, находится у меня перед глазами, наличествует *en personne*.

В приведенном примере первоначальная интуиция подтверждается реализацией. Однако реализация может и опровергнуть интуицию. Восприятие может «разоблачить» (*enttäuschen*) сигнификативную интенцию. Например, я мыслю в интенции «красную крышу дома, который находится передо мной»; затем я поднимаю глаза и вижу, что крыша дома зеленая. Между объектом сигнификации и объектом интуиции обнаруживается разногласие (*Widerstreit*), и мы приходим к отрицанию того, что предполагали в чистом и простом акте означивания: крыша — не красная. Однако такое разногласие

71

между обозначенным и данным предметом должно опираться на некий общий элемент. Для того чтобы возникло противопоставление, должна иметься общность. «Разоблачение» (*die Enttäuschung*) возможно только в условиях частичной реализации: «Интенция подвергается разоблачению в форме разногласия только в силу того, что она составляет часть обнимающей ее интенции, которая реализуется в другой своей части, дополнительной к разоблачаемой интенции»⁴². Вот почему разногласие может охватываться термином «реализация». Предмет должен быть *дан*, чтобы возникло такое разногласие; и хотя сигнификативная интенция подвергается разоблачению, тем не менее остается место для истины. Следовательно, разногласие — это не просто отсутствие интуитивной полноты, не просто понятие чистой лишенности. *Разногласие*, опирающееся на частичное согласие, есть позитивный феномен, синтез, ведущий к познанию, хотя бы и негативному.

Сознание реализации либо разоблаченности сигнификативной интенции есть очевидность. Таким образом, очевидность — вовсе не чисто субъективное ощущение,

сопровождающее тот или другой психический феномен⁴³. Очевидность — это интенциональность, в которой предмет *en personne* предстает сознанию таким, каким он был прежде обозначен. Когда мы говорим, что очевидность есть критерий истины, это не значит, что она представляет собой субъективный показатель истины, что бытие по существу может представлять таким образом, что опровергнет самые надежные очевидности. Очевидность определяется именно тем фактом, что она есть присутствие сознания перед лицом сущего. Здесь находится самый исток понятия сущего. «Очевидно, что если некто переживает очевидность А, то никто другой не может переживать абсурдность этого А. Ибо тот факт, что А очевидно, означает: А не просто мыслится, но поистине дано, и дано таким, каким мыслится. Оно наличествует само, в самом строгом смысле слова. Так возможно ли, чтобы кто-то другой мыслил это самое А, и чтобы при этом не-А, поистине данное, исключало мнение о том, что этот мыслимый объект есть А?»⁴⁴.

Итак, интуиция составляет ядро сознания. Но не сталкиваемся ли мы с непреодолимым затруднением в тот самый момент, когда речь заходит об истинности высказывания? Действительно, интенциональный коррелят суждения «дерево зелено» — не предмет «дерево», который суждение связывает с другим предметом — «зеленью»⁴⁵. То, на что направлена интенция этого сложного акта, есть *Sachverhalt*, положение дел: «тот факт, что дерево зелено» (*Das Grünsein des Baumes*). *Sachverhalt* представляет собой объект, состо-

72

ящий из объектов, которые его конституируют (например, «дерево» и «зелень»), но в то же время находятся в некотором отношении друг к другу. Это отношение тоже принадлежит к объективной сфере интенции, не сводясь к чисто субъективной связи представлений: связь представлений не есть еще представление связи.

Такие *Sachverhalte* постоянно выступают в качестве объектов нашей конкретной жизни: ведь жить означает не только воспринимать, но и судить. И в первую очередь мы то и дело сталкиваемся с *Sachverhalte* в научной жизни. Таким образом, *Sachverhalt* как объект чувственного восприятия принадлежит к области сущего, если верно, что именно в объекте конкретной жизни находится исток всякого понятия сущего. Кроме того, «сущее» имеет здесь иной смысл, нежели в области объектов чувственного восприятия, и вскоре у нас будет удобная возможность уточнить этот смысл.

Таким образом, структура *Sachverhalt* показывает, что сущее конституируют не только чувственные предметы, но и категории, например предикативную категорию, которую выражает в суждении слово «есть» (*est*). Более того: простой объект, предшествующий синтезу в суждении — скажем, объект, выраженный именем, — не лишен определенной *категориальной формы*. «В обозначениях мы находим части весьма различного характера, и для нас особенно важны те из них, которые выражаются формальными словами (*durch Formworte*), как, например, [артикли] *das, ein*; [слова] *который, мало, два, есть, нет, каковой, и, некто* и т.д., а также словообразовательными формами существительного, прилагательного, единственного или множественного числа»⁴⁶.

Прежде всего заметим, что имеется сущностное различие между этими *формами* и той материей, которая в них содержится. Попытаемся их разграничить. Предложения, которые выражают мир нашего восприятия, могут быть сведены к их формальной структуре. Тогда мы придем к высказываниям следующего типа: «S есть P», «S и P», «S или P», «одно S», «два P» и т.д. Буквы здесь обозначают чувственное содержание восприятия. Даже если предположить, что «термины», замещенные буквами, сами являются сложными и

допускают деление на форму и материю⁴⁷, мы в последнем счете все равно должны будем подразумевать некоторые простые термины. Именно они конституируют материю, которая непосредственно реализуется в восприятии. С другой стороны, хотя формы могут служить конститутивной частью материи — например, *Sachverhalt* может служить предметом нового суждения («то, что дерево зеленое, — это мое утверждение»), — эти формы существенно отличаются от материи по своей функции и отграничивают сферу категориального. Только материя может быть непосредственно дана в воспринимаемом предмете; частицы же вроде «да», «и», «или», «одно» и т.д. *не присутствуют* в предмете таким же образом.

73

редственно дана в воспринимаемом предмете; частицы же вроде «да», «и», «или», «одно» и т.д. *не присутствуют* в предмете таким же образом.

В самом деле, «есть-связка», например, не является реальным предикатом предмета. «Есть» не находится в предмете, не составляет никакой его части, никакого внутренне присущего ему момента, никакого качества или интенсивности; оно не является ни его очертанием или вообще какой-либо внутренней формой, ни каким-то иным конститутивным признаком⁴⁸. Но связка не есть и такое свойство предмета, которое, не являясь его конститутивной частью, подобно звуку или цвету, добавлялось бы к нему, как мелодия добавляется к совокупности образующих ее звуков. Ведь та или иная мелодия связана с той или иной звуковой материей. Между тем сущностная характеристика категориальной формы, каковую представляет собой «есть-связка», состоит именно в том, что она абсолютно безразлична к материи, которую объемлет. Конъюнктивная форма «и», дизъюнктивная форма «или», форма «ничто» — все они безразлично прилагаются к любым родам. Под ними возможно подразумевать что угодно: «человека и животное», «восприятие и воспоминание», «Нептуна и математическое равенство».

Тот факт, что категориальные формы не составляют части содержания предмета, наподобие цвета или интенсивности, побуждает искать их корни в актах сознания и связывать их обнаружение только с рефлексией над сознанием. Например, именно так обычно интерпретируют *синтез* Канта⁴⁹: по отношению ко множеству бессвязных данных, понятых как содержания сознания, спонтанность разума исполняет функцию их связывания друг с другом, а рефлектирующий взгляд позволяет ухватить сам акт этого связывания. При этом синтез понимается не как элемент предметной сферы, а как чисто внутреннее свойство акта сознания. Гуссерль выступает против подобного истолкования концептуальных форм⁵⁰. С его точки зрения, они принадлежат к области предметов: «Как понятие чувственного предмета (реального) не может быть выведено из «рефлексии» над восприятием..., так понятие *Sachverhalt* не может быть выведено из рефлексии над суждением»⁵¹. «Мы находим основание абстрагирования, чтобы реализовать эти понятия, не в актах, рассматриваемых в качестве объектов, а в объектах этих актов»⁵². И мы уже предвидели это несколькими страницами выше.

Категориальная форма не есть ни реальный предикат вещи, ни результат рефлексии над сознанием. Она есть *идеальная* структура предмета.

Однако ее следует отличать также от *идеальной сущности* индивидуального предмета. Род предмета не есть его форма⁵³. Сущ-

74

ность «цвет» — не *форма* красного или синего, но их род. Форма же будет «чем-то вообще». Форма — это не объект высшей общности, по отношению к которому все высшие роды выступают в качестве видов⁵⁴: форма выше общности⁵⁵. «Логические

формальные сущности (например, категории) не так «заклучаются» в материальных единичностях, как красный цвет вообще в различных оттенках красного или как «цвет» в красном и синем»⁵⁶.

Те истины, которые зависят только от формы объектов, Гуссерль называет *аналитическими*⁵⁷ — в противоположность материальным синтетическим истинам, которые опираются на высшие роды. Мы к ним еще вернемся⁵⁸.

Понятие категориальной формы и различие, которое проводит Гуссерль между формами-субстратами и синтаксическими формами, предполагающими эти субстраты (отношение, конъюнкция, предикация и т.д.)⁵⁹, а также столь явно утверждаемая оппозиция общего и формального — вот главнейшие страницы гуссерлевской философии. Не останавливаясь сейчас на подробном анализе формального, скажем просто, что именно формальное составляет предмет логики. Отличение формы от рода имеет следствием решительное отделение логики от онтологии. Имея дело с общей формой сущего, логика ничего не может сказать о его материальной структуре⁶⁰. С одной стороны, логика отделена от любой психологии (формы суть формы предметов), а с другой стороны, она независима от любых наук об этих предметах, потому что изучает в них только форму. Но теперь нас интересует не логика Гуссерля. Говоря о теории интуиции, достаточно определить понятие категориального так, как мы это сделали.

Очевидно, что для примирения теории, согласно которой истина относится к области интуиции, с тем фактом, что *Sachverhalt* конституируется с помощью категорий, необходимо ввести понятие категориальной или интеллектуальной интуиции. Здесь мы подходим к одному из самых значительных пунктов учения Гуссерля.

Напомним то, что мы утверждали с самого начала: понятие интуиции определяется не характеристиками, присущими чувственному восприятию, а фактом *реализации* означивания, очевидностью. Допускают ли категориальные формы в своем модусе данности различие между «чистым обозначаемым» и «данным интуитивно»?

Гуссерль отвечает утвердительно. «Необходимо должен присутствовать акт, оказывающий категориальным элементам означивания те же услуги, какие чисто чувственное восприятие оказывает материальным элементам»⁶¹. Имеется акт, который направлен на

75

объект, категориально оформленный таким вот привилегированным образом — как наличествующий перед нашими глазами, облеченный в те или другие формы. Поэтому возможно расширить понятие интуиции: ее функция в сфере категорий аналогична той функции, какую она исполняет в сфере чувственного. Между чувственной и категориальной интуицией имеется глубокое родство: и там, и здесь сознание оказывается непосредственно перед сущим; «нечто предстает как «реальное» и как «данное лично»»⁶².

Но если чувственность и разумение, поскольку они способны являть нам истину, сводятся к единству интуитивного акта, то необходимо также их различать. И прежде всего нужно показать, что это различие — внешнее по отношению к интуитивному или неинтуитивному характеру данных актов.

Перед нами — попытка провести разграничение между тем, что называют чувственностью и разумением. У Гуссерля важен метод, каким он для этого пользуется:

он не прибегает к помощи чисто внешних вех — например, органов чувств или врожденных свойств. Различая чувственность и разумение, Гуссерль отправляется не от наивной метафизики или антропологии, а от внутреннего смысла самой чувственной или категориальной жизни.

Чувственные предметы даны непосредственно; они конституированы «in schlichter Weise»⁶³. Акты, в которых они нам даны, не нуждаются в других актах, которые служили бы им опорой; они являются, так сказать, одноступенчатыми актами. «В чувственном восприятии «внешняя» вещь является нам сразу, как только наш взгляд упадет на нее»⁶⁴. Разумеется, мы и здесь обнаруживаем сложный характер восприятия внешней вещи и бесконечную непрерывную последовательность актов, необходимую для постижения вещи. Но, с одной стороны, каждый элемент такой последовательности, каждый «односторонний взгляд» дан «сразу» и представляет *весь предмет*. Вот это — та самая книга, которую я более или менее хорошо знаю, но разом совершаю полный акт опознания книги. С другой стороны, единство последовательных взглядов, брошенных на один и тот же предмет, не составляет нового акта — некоего синтеза, основанного на простых актах и конституирующего предмет *высшего порядка*. Чувственное восприятие вещи *с необходимостью* является простым, *schlicht*, каков бы ни был уровень совершенства этого непрерывного и последовательного постижения вещи. Акты следуют один за другим, сливаются, не остаются раздельными, как если бы они ожидали нового акта синтеза. Их единство есть целое, в котором не различить составляющих его сочленений. Множественность актов восприятия — как бы один тянувшийся акт, и в этом тянущемся акте «не подразуме-

76

вается что-то новое, но присутствует все тот же объект, который уже подразумевался в частичных восприятиях, взятых в отдельности»⁶⁵. И хотя предмет этих последовательных актов постоянно идентифицируется, вовсе не эта идентификация составляет объект актов в целом. Конечно, можно подразумевать и саму идентичность, но у такого акта будет новая структура, не имеющая ничего общего с чувственной интуицией.

Характерное свойство категориальной перцепции, в отличие от чувственного восприятия, заключается в том, что она с необходимостью *опирается* на чувственные восприятия. Акты вроде «конъюнкции» или «дизъюнкции» образуют новые формы предмета, которые по своей сути не могут быть даны в «простых» (*schlichte*) актах схватывания предмета в целом. Такие акты *сущностно связаны с чувственными содержаниями, которые служат для них обоснованием*. «Модус их явленности по существу определяется этим отношением. Речь идет о сфере «объектности» (*Objektivitäten*), которая может явиться «лично» только в актах, *обоснованных* таким образом»⁶⁶. Эта «обоснованность», с ее отношением *suī generis* к акту и, соответственно, к обосновывающему его предмету, составляет характерный способ явления и существования идеального объекта. Однако эта «обоснованность» изменяется в зависимости от того, идет ли речь о категориях или об идеальных сущностях. В интуиции категориальных форм обоснованный объект включает в себя те предметы, которые его обосновывают. *Sachverhalt* некоторым образом содержит в себе вещи, его конституирующие; напротив, сущности хотя и опираются на чувственное восприятие, но некоторым образом превосходят его. Мы посвятим отдельную главу интуиции сущностей. Теперь же обратимся к категориальной интуиции, понять которую нам поможет один пример. Допустим, что имеется некое чувственное восприятие А и другое чувственное восприятие, которое направлено на я, составляющее часть А. До тех пор, пока мы остаемся в плане чувственного восприятия, мы не можем мыслить *a* «в качестве части» А. Требуется новая интенция мысли, которая позволила бы воспринять *a*

именно как часть А. Такой акт, направленный на частичный характер *a*, предполагает восприятие А и *a* и сообщает их единству новый смысл. Это и есть категориальный акт, объектом которого служит именно отношение части к целому. Итак, часть заключена в целом и дана в восприятии целого, но не в качестве части: в таком качестве она может быть конституирована только обоснованным актом⁶⁷.

Эти соображения представляют большой интерес, так как проясняют проблему интуиции. Но прежде чем рассматривать их под этим углом, следует заметить, что они важны и с других точек зрения.

77

Прежде всего вносится ясность в вопрос об отношении чувственности и разума. Ибо здесь, по-видимому, обнаруживается глубокая антиномия: с одной стороны, характерная для категориальных актов спонтанность разума играет, как представляется, созидательную роль по отношению к чувственному восприятию; с другой стороны, объекты логической мысли принадлежат к предметной сфере. Тогда совершенно естественно возникает вопрос: каким образом порождение спонтанности нашего разума оказывается в согласии с реальным предметом, с теми категориями, которые, так сказать, содержатся в чувственном предмете⁶⁸?

Такая антиномия предполагает определенное понятие предметности, слишком жесткое для того, чтобы выразить содержание переживания. Его жесткость состоит в том, что предметность сущего мыслится всегда по одной модели и в одном плане; здесь не допускаются разные степени или модусы предметности. Названная антиномия заставляет искать категориальные формы в лоне чувственного бытия или приписывать их сущему в том же смысле, в каком ему приписывается звук или цвет. Гуссерль преодолевает такое представление о предмете. Предмет следует понимать в самом широком и в самом формальном смысле слова. В нем должна быть выражена только его функция: служить субъектом истинного утверждения⁶⁹. Для его обозначения в таком качестве Гуссерль избирает более расплывчатый термин «объектность» (*Gegenständlichkeit*), понимая под объектностью не только «предметы в узком смысле, но также «положение дел» (*Sachverhalt*), признаки или отличительные свойства (*Merkmal*), реальные или категориальные зависимые формы⁷⁰ и т.д.»⁷¹. Предметность, определенная таким образом по самой общей ее функции, прекрасно согласуется с идеей различных планов бытия, различных смыслов самого термина «существо-

Дойдя до интуитивной интенциональности, которую нам представляют эти разные формы сущего, мы пытаемся в нашем анализе чувственности и разума показать именно то, что означает бытие категориальной формы и новой «предметности», ею образованной. Данные в обоснованных *aíçtaç*, эти формы не добавляют нового чувственного свойства предмету, а определяют его в *новом измерении бытия*. «...Они не могут его заставить ничего претерпевать, не могут ничего изменить в его собственном бытии, так как результат изменения был бы новым предметом в первичном и реальном смысле (*im primären und realen Sinne*)⁷³. Между тем результат категориального акта (например, акта связывания или соотнесения) состоит, очевидно, в объективном схватывании того, что изначально предвосхища-

78

ла интуиция, — схватывании, возможном только в таком обоснованном акте. Так что идея простого (*schlicht*) восприятия сформированного объекта или его данности в некоей

простой интуиции есть абсурд»⁷⁴. Проблема согласования чувственной реальности и логического мышления⁷⁵ абсурдна, потому что чувственная реальность не согласуется с логическим мышлением, а служит для него основанием. «Категориальная предметность» несомненно связана с чувственным предметом как со своим основанием и немислима без него, ибо такая связь внутренне присуща самому способу ее существования; но существует она совершенно по-новому. С другой стороны, если чувственный предмет по своей природе и допускает возможность категориальной реальности, формирующейся на его основе, это не означает, что такое формирование затрагивает его, как это произошло бы, если бы мы изменили предмет в экзистенциальном плане (например, как гончар придает форму глине)⁷⁶. «Категориальные функции, «формируя» чувственный предмет, не затрагивают этот предмет в его реальном существе»⁷⁷.

Если теория познания полагает истину и разумное основание (*raison*) в изначальной данности объекта сознанию, то идея объекта берется в широком смысле, допускающем различные уровни бытия. Тем самым бытие не сводится к миру чувственного восприятия; сохраняется его изначальность. Смысл бытия *Sachverhalt* заключается в специфическом способе данности сознанию и раскрывается в анализе последнего.

Наш главный интерес в этом феноменологическом анализе состоит, однако, не только в том, чтобы прояснить отношение между чувственностью и разумением, не только в том, чтобы дать пример того способа, каким феноменология ставит и разрешает свои проблемы, но прежде всего в том, чтобы показать: различие чувственности и разумения проводится с помощью свойств, не имеющих ничего общего с интуицией. Значит, интуиция не может быть привилегией чувственности. Значит, специфическая функция чувственности в сознательной жизни не тождественна функции интуиции. Наш анализ призван показать, в чем заключается роль синтетических актов, актов суждения, в том приближении нашей жизни к бытию, каковым является познание. Теперь мы более отчетливо видим то, что уже утверждали ранее: специфическая функция суждения не составляет существенного элемента познания — истина начинается не с суждения. Функция суждения оказывается чем-то совсем другим: она состоит в конституировании новой формы предмета, нового уровня бытия. Что касается истинности или ложности суждения, о них можно говорить лишь в той мере, в какой суждение способно или не способно реализоваться в интуиции.

79

Но является ли интуиция, понятая как непосредственное видение объекта и кажущаяся независимой от чувственного или интеллектуального характера актов, — является ли она сущностным феноменом, который позволил бы нам представить его в виде нового понятия? Не есть ли такая интуиция только продолжение, чисто формальное и вербальное, понятия чувственной интуиции? Продолжение, обусловленное тем, что внутри интуитивной сферы интуиция *Sachverhalt* отлична от интуиции чувственного предмета и потому требует определенной «дискурсии»? Гуссерль решительно протестует против такого рода возражений⁷⁸. Для него в этой теории главное не в том, чтобы установить опосредованный или непосредственный характер нашего познания, определить те места, которые интуиция и дискурсия соответственно занимают в познании. Речь также идет не о том, чтобы свести одну к другой — скажем, свести интуитивное познание, это своего рода интеллектуальное чувство изобретателей и первооткрывателей, к доказательному познанию⁷⁹ или наоборот. Как представляется, Гуссерля занимает совсем другая проблема: *речь идет о том, чтобы подняться к изначальному феномену истины и понять саму его сущность*, — к тому феномену, который только и делает возможными сами эти различия непосредственного и опосредованного познания. Гуссерль вовсе не стремится

свести друг к другу чувственность и разумение: напротив, он решительно настаивает на их различии и пытается его обрисовать. Все, чего он хочет, — это высветить ту сторону, которой эти два вида духовной деятельности могут соприкоснуться с истиной. Эта сторона есть интуиция, понятая как интенциональность, внутренний смысл которой — достигнуть объекта и удерживать его как данный ей в своем существовании.

Чтобы показать глубокую философскую значимость этого последнего пункта, мы сделаем несколько замечаний исторического порядка, не претендуя ни на полное описание истории проблемы, ни на исчерпывающее изложение богатств традиции. Мы только попытаемся прочертить несколько линий, по необходимости схематичных, но тем не менее помогающих нам с большей четкостью обрисовывать позицию Гуссерля.

От античной традиции, восходящей к Пармениду, мы унаследовали ту идею, что истина заключается в соответствии мысли и вещей. С другой стороны, *после Аристотеля⁸⁰ истинное и ложное рассматривались как исключительная привилегия суждения, утверждения, связи субъекта и предиката. И хотя для познания начал, которое, согласно Аристотелю, не есть суждение, он допускает другой тип истины, это познание также не могло быть ложным⁸¹.

Но указанное «соответствие», как нам кажется, чревато всякого рода затруднениями и порождает множество проблем. Ведь что

80

значит «соответствие» между разумом и вещами? Разве не верно, что соответствие возможно лишь там, где есть соизмеримость? Но даже если допустить, что имеет какой-то смысл говорить о подобии между мыслью и вещью, как можно, с точки зрения познающего истину субъекта, увериться в наличии такого соответствия? Ведь *в познании* объект всегда нам дан посредством «intellectus»! По-видимому, следует прийти к той идее, что соответствие мысли и вещи можно обнаружить в определенных структурах мышления. Нужно, чтобы «логос» был устроен согласно определенному закону. Логика будет той наукой, которая провозглашает законы разумного мышления, то есть мышления, соответствующего вещам. Логический закон, позволяющий связать субъект с предикатом, окажется законом самой реальности. Эта концепция опирается на метафизический тезис, который гласит, что принципы суждения являются в то же время принципами бытия: утверждение, которое для Канта станет проблемой.

Это путь, ведущий к рационализму. Отсюда абсолютная неин-теллигибельность фактических суждений и вторичный, почти гибридный характер понятия фактической истины. Лейбниц говорит: «Res se habet velut in legibus serierum aut naturis linearum, ubi in ipso initio sufficiente progressiv omnes continentur. *Talemque oportet esse totam naturam alioque inepta foret et indigna sapiente*»^{*2,10*}. Мы думаем, что рационализм возмущает не случайность фактических истин и не потребность в необходимых истинах заставляет его с подозрением относиться к эмпиризму, но само понятие истины представляется ему тождественным интеллигибельности, понятой как логическая связь понятий⁸³.

В этом пункте рационализм Лейбница выглядит наиболее последовательным по отношению к самому себе. Здесь истина полностью отождествляется с априорной истиной, которая мыслится подчиненной закону противоречия. Совершенная, то есть совершенно рациональная, наука есть априорная наука, причем это «априори» толкуется как независимость от любого опыта, как обоснование, опирающееся на внутреннюю силу разумения. Э. Кассирер в работе «Erkenntnisproblem»^{11*} на страницах, посвященных

Лейбницу, говорит, что для него «понятие способно быть возможным и истинным — при том, что его содержание никоим образом не дано во внешней реальности — в той мере, в какой мы обладаем уверенностью, что оно, будучи внутренне непротиворечивым, может служить источником и отправным пунктом правильных суждений»⁸⁴. Основание истины содержится всегда во внутренней связи идей, в связи субъекта и предиката. Даже интуиции, должны предшествовать дедуктивным суждениям, являются интуициями только с точ-

81

ки зрения наивных наук. Ибо здесь логика вступает в действие, чтобы подняться на более высокий уровень и продемонстрировать свои начала как таковые⁸⁵. «Ничто не является бесосновательным; всякая истина имеет свое априорное доказательство, выводимое из понятия терминов, хотя не всегда в нашей власти дойти до этого анализа»⁸⁶. Именно в умпостигаемом отношении между субъектом и предикатом предложения заключается рациональный характер истины. И этот идеал приведения всякого знания к последовательности дедуктивных суждений есть именно тот идеал, который выражается в идее *mathesis imiversalis*, выдвинутой Декартом и подхваченной Лейбницем.

Любопытно заметить, что эмпиризм в том виде, как он представлен у Юма, тоже, по-видимому, убежден в абсурдности самой идеи фактической истины. Выдвигая ее на передний план, эмпиризм просто отдает себе отчет в ее невразумительности. Однако он весьма далек от того, чтобы преобразовать понятие истины; скорее, он склоняется к скептицизму. Таким образом, эмпиризм удерживает главные положения рационалистической теории: истина находится в суждении и заключается в отношении между субъектом и предикатом. Тем не менее Юм констатирует, что аналитическая логика недостаточна для определения этой связи субъекта и предиката, и потому он сводит обоснование суждения к отношению, возникшему из привычки.

Кант совершенно отчетливо увидел затруднение, которое неизбежно вызывает понятие истины как соответствия мысли и вещи. В «Критике чистого разума» он пытается глубже осмыслить эту дефиницию, которая сама по себе есть только *Namenerklärung*. В самом деле, истина, должная быть соответствием мысли и вещи, никогда не может предстать в качестве таковой, потому что вещь может быть нам дана только в мысли. «Моя мысль должна соответствовать предмету. Но я могу сопоставить мысль с предметом только через факт его познания. *Diallèle*»⁸⁷.

В «Критике чистого разума» Кант ищет новую концепцию объекта, которая сделала бы постижимым понятие истины. Кантовское решение состоит в утверждении чисто феноменального характера того сущего, которое мы познаём. Оно не есть «вещь в себе» (соответствие которой нашему познанию никогда не может быть гарантированным), но конституируется самим нашим познанием. Поэтому соответствие мысли объекту может заключаться только в ее верности законам, по которым конституируется объект вообще. Познание истинно, когда оно соответствует предмету, но предмет реален, когда он конституирован согласно правилам, предписываемым трансцендентальной аналитикой; согласно синтезам, пред-

82

ставленным в таблице категорий. «Трансцендентальная логика есть логика истины, так как она указывает те принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет»⁸⁸. Но в мышлении предмет конституируется не чем иным, как разумением, способностью

суждения. Таким образом, законы истинности суть законы суждения. «Истина и видимость находятся не в предмете — в той мере, в какой он схватывается интуицией, — а в суждениях, относящихся к предмету, — в той мере, в какой он мыслится»⁸⁹.

Это решение сделало излишней метафизическую гипотезу предустановленной гармонии — гипотезу, которая господствует в философии Лейбница и лежит в основании всякой теории, ищущей в логике критерий соответствия мысли и вещи. Но и Кант считает, что истина находится в суждении как в синтезе множественности. Если у Лейбница критерием истины служит аналитическая логика, то у Канта им становится синтетическая логика, которая позволяет переходить от одного понятия к другому, не требуя, чтобы одно из них содержалось в другом. Смысл и значение кантовской философии, конечно, не ограничиваются тем, что она являет нам возможность априорного синтеза, понятого как чисто логическая проблема. Кант открыто критикует тех, кто видит в суждении просто связь понятий⁹⁰. Как бы то ни было, в «Критике чистого разума» он исходит из различения аналитических и априорных синтетических суждений. Но эта проблема имеет смысл лишь в том случае, если идеал рациональности усматривать в аналитическом суждении как внутренней связи между понятиями. Ибо только тогда можно задаваться вопросом: какова та связь, которая соединяет субъект и предикат синтетического суждения?

Во всяком случае, именно эта сторона кантовской философии, кантианство как разработка синтетической логики, лежит в основании такой философии, как философия Гамлена (Hamelin), с ее тотальной дедукцией мира. Гамлен, вполне сознающий эти проблемы, считает, что всякий эмпиризм непоправимо запятнан иррационализмом. Совершенная наука не находит ничего данного: она всё выводит. Но традиционной логики для этого недостаточно; ее должен дополнить — а то и заменить — синтетический метод. Опираясь на эту синтетическую логику, мы проходим через фазы тезиса, антитезиса и синтеза. Так мы оказываемся перед поразительнейшим примером трансформации временной, исторической, реальности в реальность чисто «математическую» в том смысле, что она выстраивается в движении дедукции, которая выводит — правда, синтетическим способом, но всё же выводит — одно понятие из Другого.

83

Весь этот ход мысли предполагает идею субъективности, которая существовала бы независимо от своего объекта и должна была бы достигать его в спонтанных актах. Спонтанность проявляется в суждении (согласно Канту, именно суждение конституирует объект), и именно в суждении находится сам исток феномена истины. Такая концепция субъекта, независимого от какого бы то ни было объекта (что означает овеществление субъекта), объясняет саму идею соответствия мысли и вещи, возможную только в гомогенной сфере. С того момента, как мы начинаем мыслить субъект по модели вещи, мы прекрасно понимаем, что представления могут быть подобны или не подобны вещам.

Трансформация понятия истины, осуществлённая Гуссерлем, опирается на его понятие сознания.

Сознание не есть сгусток чисто субъективных ощущений, которые задним числом должны представить сущее, уподобиться ему⁹¹. Субъект есть сущее, которое в той мере, в какой оно существует, уже находится в присутствии мира, и это присутствие конституирует само его бытие. Если исходить из этого, то истина не может заключаться в соответствии мысли и вещи, понятом как соответствие субъективного представления и существующего объекта, — не может потому, что изначально мы не обращены на наши представления, но

представляем себе сущее. Именно в этом присутствии сознания перед лицом объектов и заключается первичный феномен истины. То, что называют «соответствием мысли и вещи», возможно и постижимо только на основании этого первичного феномена. Мы показали, что «соответствие» заключается в соответствии между объектом, как он мыслится в акте означивания, и объектом, как он видится интуитивно. Объект остается одним и тем же, он вовсе не находится на двух разных уровнях бытия. Суждение может быть истинным не потому, что оно есть суждение и утверждает некую вещь относительно другой вещи, но потому, что оно есть интуиция, и его коррелят, *Sachverhalt*, дан ему так же, как предмет восприятия дан чувственной интуиции. Истина становится возможной не благодаря суждению. Напротив, суждение предполагает этот первичный феномен истины, который состоит в том, чтобы находиться перед лицом сущего. Сам факт направленности суждения на предмет есть лишь один из способов быть перед предметом.

Итак, Гуссерль считает, что уже применительно к чувственности можно говорить о присутствии *основания*, потому что можно говорить о существовании или несуществовании применительно к чувственному предмету. Мы установили, что синтетические акты и «предметности» — скажем, суждение — суть усложнения (посред-

84

ством категорий) одночленных, *монотетических* актов и предметов. Мы настаивали на этом в предыдущей главе, когда пытались показать, что различие между суждением и «репрезентацией» есть различие не в *качестве*, а в *материи*. Тем самым мы уже давали понять, что суждение, поскольку оно относится к предмету, по своей структуре аналогично восприятию. Наш анализ, призванный продемонстрировать формирование *Sachverhalt* в актах второго уровня, также показал, что это усложнение никоим образом не отменяет интуитивного характера схватывания *Sachverhalt*. Наконец, в «Идеях»⁹² Гуссерль разрабатывает понятие одночленного предложения, наряду с синтетическими предложениями, вроде суждения. Эти одночленные предложения могут быть обоснованными или нет, то есть могут принимать значения истинности или ложности.

Итак, Гуссерль в своей теории интуиции не притязает умалить значение логического дискурсивного разума (аналитического или синтетического), противопоставляя ему интуитивный метод. Он также не утверждает ни необходимости остановки в ряду дедукций, ни существования самоочевидных истин, ибо подобное утверждение не затрагивало бы самой сущности истины. Он по-прежнему видит в дедукции существенный элемент разума и чисто негативно определяет те истины, которые не подлежат доказательству. Гуссерль попытался отыскать первичный феномен истины и разума и обнаружил его в интуиции, понятой как достигающая сущего интенциональность⁹³; в «усмотрении» как последнем источнике всякого разумного утверждения⁹⁴. Функция усмотрения заключается в том, чтобы «обосновывать», потому что она даёт свой объект непосредственным образом; и в той мере, в какой она это осуществляет, она есть разум⁹⁵. Вот почему экспликация и эксперимент, как они практикуются в науках, не являются единственными формами познания посредством разума⁹⁶. Они определяются сущностью их объекта — Природы⁹⁷. Дедукция и экспликация требуются природой некоторых объектов: к сущности объектов этого рода принадлежит то, что они могут быть явлены только опосредованно. Дедукция оказывается лишь способом опосредованно прийти к интуиции⁹⁸, которая и есть разум. «Не придавать никакого значения «я это вижу», когда речь идет о вопросе «почему?», было бы абсурдом»⁹⁹.

В последних строках мы имеем в виду замечания Прадина, которые тот высказал по поводу интуитивного метода Гуссерля в работе «Проблема ощущения»¹⁰⁰. Остановимся на них подробнее.

Прадин совершенно ясно увидел важнейшую роль интуиции в сознательной жизни, а также недостаточность традиционной пси-

85

хологической методики, не принимающей эту роль во внимание. Таким образом, он согласен с Гуссерлем в том, что «здоровое и честное описание» должно составлять отправной пункт науки о духе. Но Прадин хочет видеть в нем именно отправной пункт, и не более. С его точки зрения, нужно еще объяснить саму тайну интуитивной интенции, объяснить трансцендентность сознания по отношению к нему самому после того, как эта трансцендентность будет описана. И Прадин полагает, что интуиции понадобится обратиться к какому-то другому методу, если она не хочет, чтобы ее утверждения, по примеру Томаса Рейда, принимали за верования. Именно исходя из этого, Прадин пытается прояснить роль «феноменологической редукции» (о которой мы еще будем говорить¹⁰¹) в системе Гуссерля. Она заключается в том, чтобы не принимать спонтанных утверждений сознания в силу своего рода предусмотрительности и предосторожности, в которых «оживает дух картезианского сомнения».

Те трудности, которые Прадин усматривает в интуиции (неспособной объяснить «собственную загадку» своей трансцендентности), не затрагивают интенционального характера сознания. Для Прадина интенциональность тоже не просто заключена в сущности сознания, но представляет собой, так сказать, само определение сознания.

То, в чем Прадин хочет возразить Гуссерлю, несомненно заключается в другом. Трансцендентность сознания по отношению к самому сознанию оказывается загадочной только в силу реализма, имплицитированного в этой трансцендентности. Ибо как можно в рамках реалистической гипотезы поверить интуиции, претендующей на достижение сущего — сущего самого по себе? Как можно, описывая данные этих интуиции, преодолеть стадию «дескриптивной психологии», чтобы выйти на уровень онтологических утверждений? Сформулированное в такой форме, это возражение не лишено значения. Но в этой форме его представляем мы, мы сами. Однако мы немного помедлим с ответом, чтобы рассмотреть сперва понятие сущего у Гуссерля, а затем сразу же вернемся к данному возражению. Итак, мы видели, что у Гуссерля понятие сущего отождествляется с понятием «интенционального объекта», «пережитого объекта». Мы показали¹⁰² — и покажем еще¹⁰³, — что реализм «Логических исследований» представляет собой лишь этап в разработке феноменологии; для того чтобы согласовать онтологическую значимость с данными интуиции, с необходимостью должен был явиться так называемый идеализм «Идей». По нашему мнению, идеализм «Идей» — этот интенционалистский идеализм, в котором, следовательно, по-новому мыслятся способ существования и структура сознания, а

86

также «феноменальный» способ существования вещей, — вполне успешно разрешает «загадку интуиции».

Именно потому, что интенционалистский идеализм есть основная позиция Гуссерля, феноменологическая редукция не может быть просто продиктованной мерой

предосторожности по отношению к трансцендентным утверждениям сознания. Скорее, она представляет собой переход на некую абсолютную точку зрения¹⁰⁴, откуда мир рассматривается как мир, конституированный интенциями сознания. Гуссерль прямо разделяет, несмотря на их аналогичность, редукцию и картезианское сомнение¹⁰⁵. Редукция не имеет цели поколебать или поставить под сомнение истины интуиции.

Наконец, что касается темы данной главы, гуссерлевский интуитивизм можно было бы поместить в ту же плоскость, что и интуитивизм Рейда (как и предлагает Прадин), и «оправдать любой мистицизм», если бы он утверждал существование неких начал, неоспоримых и неотъемлемо присущих сознанию наподобие «естественной магии». Но в интуитивизме Гуссерля нет ничего магического. Он представляет собой результат анализа изначального феномена истины — анализа, который обнаруживает интуицию во всех формах разума. Иначе говоря, интуиция, как ее понимает Гуссерль, не есть модус непосредственного познания, который можно было бы поместить рядом с другими модусами, рассуждая о действенности и роли этого непосредственного познания в сравнении с опосредованным познанием. У Гуссерля интуиция есть само движение мысли к истине, которое служит основанием всего, что мы пожелали бы предпринять для обоснования самой интуиции.

Вместе с трансформацией понятия истины революционное изменение претерпело также понятие бытия. Присоединим к этому выводы, полученные в первых главах. Бытие есть не что иное, как коррелят нашей интуитивной жизни¹⁰⁶, так как она всегда направлена не на свои представления, а на бытие. Этот тезис, разумеется, обращен не только против реализма или идеализма, допускающих наличие позади явлений некоей вещи в себе; не только против наивного реализма, допускающего «мифологическое» существование мира как данности (абсурдность такой концепции мы попытались показать в главе II¹⁰⁷). Он обращен также против более радикального идеализма, который хотел бы видеть в трансцендентном бытии некую конструкцию духа, независимого от этого бытия. Корреляция с сознанием, составляющая само бытие мира, не означает, будто мир есть чистая конструкция субъекта, которая осуществлена в соответствии с правилами логики (аналитической или синтетической), — конструкция, реальность или ирреальность которой зависела бы от соот-

87

ветствия или несоответствия этим правилам. Трансцендентность предмета по отношению к сознанию — трансцендентность как таковая — есть нечто не сводимое к категориальному построению; она не разрешается в отношения. Иначе говоря, *существование* мира не сводится к категориям, составляющим его *сущность*, но заключается, так сказать, в факте бытия, который обнаруживается сознанием. Именно потому, что сознание сущностно соприкасается с предметом, возможно синтезирование и конструирование предмета с помощью категорий. Спонтанность разума, суждение, не создает объект, но сама становится интеллигибельной и возможной только на основе интенциональности, на основе изначального присутствия сознания перед лицом мира¹⁰⁸.

Теперь самое время вспомнить о тех выводах, к которым мы пришли в первых двух главах. Мы пытались показать, что у Гуссерля начало бытия обнаруживается во внутреннем значении «Erlebnisse». Что это нам дает? Анализ внутренней интенции интуитивного акта открывает бытие как коррелят этого акта, и мы верим ему. Мы ищем в акте интуиции самый исток понятия бытия, а вовсе не спрашиваем, отвечает ли объект интуиции той модели сущего, которую мы начертали. Итак, до тех пор пока понятие бытия не будет связано с жизненным миром (как это устанавливают «Идеи» Гуссерля), мы

не преодолеем в теории интуиции стадию «дескриптивной психологии». В «Идеях» Гуссерль показал, что психология, понятая определенным образом, тесно связана с самой философией¹⁰⁹; и это нисколько не принижает философию до натуралистической психологии, но несет в себе замысел новой, феноменологической психологии¹¹⁰. Феноменологическая *редукция*, о которой мы еще будем говорить подробнее, представляет собой не только *очищение конкретной жизни от любых натуралистических интерпретаций ее существования*¹¹¹, но и осознание того факта, что начало бытия лежит в конкретной жизни сознания. Вот почему Гуссерль с полным основанием видит в феноменологической редукции краеугольный камень своей системы, самое начало феноменологии.

Но коль скоро начало бытия следует искать в интуитивной жизни, значит, понятие интуиции имеет широкий смысл: оно позволяет дать отчет обо всех формах бытия и сохранить каждую из них в ее самобытности¹¹². Мы уже показали, что предмет суждения, *Sachverhalt*, обладает особым модусом существования, отличным от модуса существования чувственного восприятия. И то же самое можно сказать о разных модусах существования объектов — материальных и психологических, идеальных и индивидуальных, физических и бытовых¹¹³. Именно поэтому мы можем разглядеть новое

88

измерение в исследовании несомненно сущего — измерение, в незнании которого Гуссерль упрекает философию Нового времени¹¹⁴. Вместо того чтобы рассматривать существующую «объектность», мы можем обратить наш интуитивный взгляд на само ее существование, во всей самобытности его структуры. Вместо того чтобы послушно следовать методу наук, которые не спрашивают, что означает *объективность* предмета, но без пояснений предполагают ее, философия ставит проблему познания того способа, каким трансцендирует каждый *регион объектов*, — способа, каким он дан сознанию¹¹⁵. Это и есть проблема философской интуиции, которой посвящена последняя глава нашей книги.

Тем не менее, обобщая (обобщая, так как смысл данной ремарки полностью выявится только в комплексе проблем, поставленных в последней главе), сразу же скажем следующее. С одной стороны, интуиция представлена у Гуссерля как очень широкое понятие, свободное от какой-либо предвзятости относительно модуса существования его объекта. Но, с другой стороны, не нужно забывать, что интуиция для Гуссерля — акт теоретический, и в той мере, в какой другие акты могут достигать бытия, «Логические исследования» в основание их помещают представление. Мы подробно говорили об этом в предыдущей главе. И если «Идеи» модифицируют, по сравнению с «Логическими исследованиями», тезис о том, что представление есть основание всех прочих актов, всё же они модифицируют его не настолько, чтобы не позволить нам заявить: всякое полагание бытия (тезис) включает в себя репрезентативный, доксический тезис. Следовательно, необходимо сразу же указать на то, что бытие, согласно Гуссерлю, предстает как коррелят интуитивной теоретической жизни, коррелят очевидности *объективирующего акта*. В этой точке гуссерлевское понятие интуиции граничит с интеллектуализмом — и, может быть, слишком тесно. Ибо все попытки Гуссерля ввести в конституирование бытия категории, которые не вытекали бы из теоретической жизни, не сумели упразднить ни примата теоретического подхода, ни его всеобщности. Характеристики ценности, полезности и т.д. могут обладать существованием лишь постольку, поскольку они привиты к существованию бытия, коррелирующего с представлением.

Это никоим образом не означает, будто в учении Гуссерля мы имеем дело с абсолютным логицизмом. И тем не менее эта часть его философии — логицизм и теория *Wesensschau* (интуитивного усмотрения сущностей) — приобрела универсальное признание и почти популярность под именем гуссерлевской философии в це-

89

лом. Значительная часть философов пребывает в уверенности, будто именно здесь выражена самая суть учения Гуссерля. Мы намерены посвятить отдельную главу этой стороне феноменологии, которая в своей глубине всего лишь выражает позицию I тома «Логических исследований», взятого в отрыве от других работ. Мы постараемся показать, что у Гуссерля подлинный смысл логицизма и *Wesensschau* становится понятным только из приведенных тезисов и что они являются в его системе не более чем следствиями из посылок, установленных в начале этой книги, где источник существования усматривается во внутреннем смысле жизни.



Глава шестая

Интуиция сущностей

«Логические исследования», и особенно их первый том, стали теми работами, которые обеспечили Гуссерлю репутацию логициста и «платонизирующего реалиста».

«Логические исследования» открываются критикой психологизма в логике. Первый том обращен против отождествления логических законов с законами психологии¹.

Но психология, против которой сражается Гуссерль в логике, — это натуралистическая психология, истолкованная как наука о фактах, по примеру всех прочих естественных наук. Вот как понимает ее Гуссерль: «Как бы ни определять эту дисциплину..., все согласны в том, что психология есть наука о фактах и тем самым опытная наука»². И законы, которые стремится вывести такая психология, касаются лишь «приблизительных правильностей сосуществования или последовательности»³. Будучи результатами индукции, они апостериорны, случайны и чисто вероятностны.

Этот последний пункт важен, что не всегда подчеркивают. В том разграничении логики и психологии, за которое ратует Гуссерль, речь идет о натуралистической психологии. Оно не навязано всей психологии, любым ее разновидностям⁴.

Во всяком случае, Гуссерль утверждает независимость логики от натуралистической психологии. Он показывает, что, с одной стороны, законы логических отношений *по самому своему смыслу* точны и априорны, а значит, специфическим образом отличны от психологических законов; во-вторых, в силу *самого своего значения* логика не предполагает психологии и независима от нее: «Ни один логический закон не предполагает непременно какой-либо *«matter of fact»*^{12*}, в том числе и существования представлений или суждений, или иных явлений познания. Ни один логический закон — в подлинном своем смысле — не есть закон для фактов психической жизни, стало быть, ни для представлений (т.е. *Erlebnisse* представления), ни для суждений (т.е. *Erlebnisse*

суждения), ни для прочих психических переживаний»⁵. Исходя из этого, Гуссерль утверждает — и повторяет это в «Идеях»⁶, — что логические законы сохраняют свое значение независимо от того, познаны они или нет.

На втором этапе своей критики Гуссерль показывает абсурдность следствий такого отождествления логических и психологических законов. Идеальность логики, идеальность существования логики есть само условие истины. Сводить логические законы к

91

обобщениям, извлеченным из логического опыта (понятого как естественный опыт), значит отрицать за ними характер необходимости и впасть в абсолютный скептицизм — иначе говоря, в абсурд, ибо абсолютный скептицизм внутренне противоречив⁷.

Наконец, на третьем этапе Гуссерль пытается разоблачить принципиальные заблуждения психологизма: игнорирование интенционального характера сознания, непризнание трансцендентности объекта логики — идеального объекта — по отношению к мыслящему его психологическому акту⁸. Между тем именно в этом состоит новая манера утверждать независимость существования логических объектов по отношению к сознанию.

Второй том «Логических исследований» развивает эти тезисы. Во втором Исследовании устанавливается несводимость *идеи к факту* и подробно критикуются английские эмпиристы — концептуалисты и номиналисты, — которые пытались это сделать. Исследования третье и четвертое посвящены рассмотрению идеальных законов, берущих начало в «сущностях».

Из этих пассажей выступает идея чистой логики и науки о чистых сущностях — логики и науки, которые были бы полностью свободны от натуралистической психологии.

Идеальный мир реабилитирован. Логические отношения имеют автономное законодательство. Они составляют мир чистых форм, который открывает *формализация*[^]. От них получает свой объект «*mathesis universalis*», чьи традиционные логика и алгебра суть лишь ответвления этих отношений¹⁰ (тезисы, сходные с положениями английского логицизма). Наряду с этим миром форм существует мир материальных сущностей (*sachhaltig*), который является нам в обобщении: сущность красного, цветного, человека, коллективности и т.д. Эти сущности составляют основание необходимых истин, которые мы схватываем в них посредством платоновского созерцания. Таковы истины геометрии, которая изучает сущность пространства; таковы истины следующего порядка: «всякий цвет имеет протяженность», «всякий звук имеет интенсивность» и т.д. Итак, сфера необходимых истин охватывает универсум сущностей. Он безграничен: традиционная философия даже не подозревала, какова его протяженность. Именно так нужно понимать философию Гуссерля. Платоновский реализм, быть может, обедненный, но все же наличный: таков смысл этой философии — если следовать интерпретации, которая в ходу не только за пределами Германии¹¹, но и в самой Германии. Реализм «Идей», к тому же, прекрасно согласуется с реализмом вообще, и в «Логических исследованиях» трансцендентность материальной вещи по отношению к сознанию отстаивается в той же мере, что и трансцендентность идеального мира.

92

В том «Логических исследований» и его слишком поспешное штудирование, а также чрезмерная важность, которую приписали второму, третьему и четвертому

Исследованиям, послужили главным поводом к тому, что суть гуссерлевского учения стали усматривать в его логицизме и платонизме. Пятое и шестое Исследования, где Гуссерль возвращается к *сознанию* для того, чтобы определить сущность представления, истины, объекта и очевидности, — Исследования, опубликованные одновременно с первыми, — позволили бы избежать этого недоразумения. Но их гораздо меньше читали и к тому же превратно истолковали: в них видели возврат Гуссерля к психологизму, против которого он некогда столь яростно боролся¹². Пренебрежением этими текстами объясняется то недоумение, которое должен был вызвать «*трансцендентальный идеализм*» «Идей».

В противоположность такой точке зрения, для нас важно подчеркнуть: то, что называют «платоновским реализмом Гуссерля» (термин, против которого сам Гуссерль энергично возражал¹³), коренится в трансцендентальном идеализме «Идей», как мы попытались его понять.

Прежде всего укажем на тот факт, что в первом томе «Логических исследований» отрицается не столько связь логики с сознанием вообще, сколько *определенный вид* связи — тот, который предполагается психологистами.

В самом деле, тем ключевым пунктом, вокруг которого разворачивается дискуссия в I томе, является следующий вопрос: способно ли изучение сознания, понятое как психология, лечь в основание теоретической науки, на которую могла бы опереться логика, понятая как нормативная наука о мышлении? С одной стороны, исследование логической жизни, где и сосредоточено само бытие феномена логики, привело Гуссерля к утверждению его специфичности, несводимости к психологическому феномену. Отсюда следует (если принять во внимание исходную проблему), что логика никоим образом не является наукой о субъективности и никоим образом не связана с психологией так, как нормативная наука связана с наукой теоретической. Но, с другой стороны, если психология или, шире, наука о субъективности не может служить основанием логики, эту невозможность надлежит понимать в совершенно определенном смысле. Психология не является наукой, способной, в данном конкретном случае, обосновать логику как нормативную науку; но это не исключает существования некоторой необходимой связи между логическим объектом и субъективностью. Гуссерль как раз очень далек от того, чтобы разделять логику и субъективность: «...Истина не обнаруживается ни у психологистов,

93

ни у их противников, но находится посередине»¹⁴. «Доказано только одно: именно, что психология принимает участие в построении основ логики, но не доказано, что участвует она *одна* или она по преимуществу, не доказано, что она доставляет логике *существенную основу* в определенном нами (§ 16) смысле»¹⁵. Не менее верно и то, что Гуссерль вместе с психологистами, по меньшей мере, признавал наличие некоторой связи между обеими науками. Только будем помнить о том, что психология, которая была перед глазами у Гуссерля, — это психология натуралистической школы, где сознательная жизнь мыслилась в форме психических содержаний¹⁶. Как тогда понять, что логический объект соотносен с субъектом — и тем не менее выражает закономерность, независимую от субъекта? Сделать это положение вразумительным способна только идея интенциональности.

Подведем итоги. Что касается психологической психологии, ее размежевание с логикой действительно свершилось окончательно и бесповоротно. Она не является

теоретической наукой, способной служить основанием нормативной науки. Но нельзя отделить философское исследование от логики, от изучения субъективности, понятой иным образом. Можно сказать, что в целях философского обоснования логики первый том «Логических исследований» опровергает дурную психологию, а второй том обращен к поискам надлежащей психологии. Гуссерль признаёт¹⁷, что психологизация сущностей означает искажение смысла не только сущностей, но и самой психологии.

Более того, в первом томе «Логических исследований» Гуссерль не только не отделяет логику от жизни, но всю свою аргументацию основывает на убеждении, что исток бытия — в жизни и что бытие сообразно внутреннему смыслу сознательной жизни.

Действительно, в своих рассуждениях Гуссерль часто обращается к внутреннему смыслу сознания. Он исходит не из дефиниции логического или идеального, но берет логическое так, как оно представлено в жизни, которая занимается логическим. Он обращается к собственному смыслу логических законов — таких, каковыми мы их переживаем. Добираясь до предрассудков психологизма, он анализирует также внутреннее значение логической жизни с целью показать, что предмет дан как трансцендентный по отношению к мыслящему его акту и что очевидность — не эмоция, а прямое усмотрение предмета. Точно так же подходит Гуссерль к утверждению нередуцируемого характера идеального и общего. Имеется некий идеальный специфический объект, абсолютно несводимый к индивиду-

94

альной реальности, ибо имеется некоторое сознание, чей внутренний, несводимый смысл заключается в том, чтобы давать этот объект как таковой¹⁸. «Общность значения... есть нечто, что осязаемо присуще каждому отдельному случаю, где мы понимаем общие имена... Вперед выступает новый характер интенции, в которой подразумевается не просто наглядно явленный предмет..., но качество или форма, в нем экземплифицированная и понятая как общее, как единство в специфическом смысле»¹⁹. И существование этого идеального объекта означает не что иное, как тот факт, что наша конкретная жизнь может быть направлена на идеальные объекты²⁰: мы придаем им реальную значимость предметов, мы их идентифицируем и, следовательно, можем сравнивать друг с другом; они способны выступать в качестве различных предикатов одного субъекта, в качестве именовании, могут соединяться с другими значениями и т.д.²¹. Одним словом, общее, идеальное нам дано. Высказывания и суждения, как они представляются нашей жизни, могут иметь субъекты и общие атрибуты²². Таким образом, Гуссерль следует внутренней направленности идеирующей жизни (*vie idéative*), когда осуждает претензии эмпиризма на сведение общего к индивидуальному, независимо от удачи или неудачи такой попытки²³.

Гуссерль полностью сознаёт, насколько далеко простирается действие этой аргументации. Во введении ко второму тому «Логических исследований» он заявляет, что для восхождения к понятиям логики нет нужды цепляться за всегда двусмысленное значение слов; нужно уловить в сознательной жизни, чья деятельность — это всегда теоретическая деятельность, исток этих слов: рассматриваемые феномены. Можно считать, что в этом утверждении не просто выражается осмотренность по отношению к логическому методу, но содержится в зачатке глубоко философский принцип, осознанный в «Идеях»: сам принцип феноменологии. Философский подход в логике состоит в рефлексии над наивной жизнью логики, который сам направлен исключительно на свой объект. Все это можно разглядеть уже в § 71 первого тома «Логических исследований»²⁴.

Но последнее обоснование этому методу доставляет теория сущего, изложенная в «Идеях». В силу того, что понятие сущего сближается с понятием *переживаемого*, мы вправе приписать данным такой рефлексии, по видимости сугубо психологическим, философскую значимость; вправе высказывать суждения о сущем. В самом деле, только тогда мы можем быть уверены в том, что наша рефлексия — не о простых представлениях сущего (быть может, неадекватных), но о самом сущем. И только тогда можно говорить о *существовании*, например, идеального объекта, несводимого к

95

индивидуальной реальности, а не просто о *сознании* этой индивидуальной реальности. Конечно, трансцендентальный идеализм в том виде, в каком мы представили его во II главе, еще не сознает себя в «Логических исследованиях». Более того, создается видимость, что некоторые тексты даже противоречат такой интерпретации. Мы не собираемся отрицать, что имеет место эволюция от «Логических исследований» к «Идеям», ибо сам Гуссерль признаёт этот факт²⁵. Но для Гуссерля эволюция заключается прежде всего в осознании и в экспликации всех требований, вытекающих из тезиса «Логических исследований»²⁶: по признанию Гуссерля²⁷, некоторые части «Логических исследований» прямо подготавливают и осуществляют переход к «Идеям».

Последовательный ход изысканий Гуссерля представляет собой восхождение, где каждое открытие по мере подъема занимает свое место в более полной целостности, в более широком горизонте. Кроме того, в «Логических исследованиях» имеет место некое колебание между реализмом и идеализмом; и ясно, что до тех пор, пока преобладает реалистическая сторона, «Логические исследования» не преодолеют точку зрения «дескриптивной психологии».

Коротко говоря, Гуссерлю удастся преодолеть психологизм и утвердить объективность логики лишь благодаря обращению ко внутреннему смыслу жизни, направленной на феномены логического и идеального. Право на бытие дает этим феноменам только гуссерлевское понятие существования, коррелирующее с переживанием.

Таким образом, «логицизм» Гуссерля не подразумевает независимости логического по отношению к психологическому, идеального по отношению к субъективности. «Платоновский идеализм» Гуссерля, реабилитация мира сущностей и логических категорий берут начало в той теории абсолютного существования сознания, которую мы попытались разъяснить в главе II. В итоге обнаруживается единство феноменологического проекта: так называемый «платоновский реализм» и так называемый «логицизм» суть только следствия. Преодолевая натуралистическую онтологию, которая отождествляет существование с эмпирическим индивидуальным существованием во времени²⁸, гуссерлевское понятие существования позволяет нам сказать: сущности и вообще идеальный мир существуют.

Тогда какой смысл следует придать существованию сущностей?

Как мы уже показали, сущность существует иначе, нежели индивидуальный предмет. Она не привязана к определенному месту в пространстве, не получает индивидуации во времени — не рождается и не погибает²⁹. В этом заключается ее идеальность. И эту

96

идеальность сущности и общего вовсе нельзя считать чем-то несостоящим и неопределенным. Она допускает подразделения, дескриптивные различия³⁰: общность

формы «*некоторого А*» — иная, нежели общность формы «*всех А*» или «*А вообще*». Именно размышляя над идеирующей жизнью, обращая внимание на ее внутренний смысл, возможно как бы указать пальцем не только на идеальность сущности, но и на ту или другую форму ее идеальности.

Идеальность сущности и общего, во всех ее формах (которые Гуссерль детально анализирует, а мы вынуждены лишь упомянуть и тем ограничиться), не является с этой точки зрения реальным предикатом, детерминацией — каковой является, например, свойство некоторого предмета иметь протяженность. Идеальность заключается прежде всего в другом модусе существования: она являет нам иное измерение бытия. Идеальность объекта не означает, будто он сперва существует, а затем уже характеризуется безразличием по отношению к пространству и времени. Это безразличие и т.д. составляет самый способ существования идеального, его модус данности сознанию, модус его *конституирования* в сознании, как говорит Гуссерль. «Общая идея — не от мира сего не постольку, поскольку она «общая», но поскольку она идея», — удачно заметил Геринг³¹.

Отсюда понятен сам принцип той критики, которую Гуссерль обращает во втором Исследовании против английского эмпиризма с его стремлением редуцировать идеальность *сущностей* к свойству индивидуального предмета. Когда Локк пытался объяснить общее через неопределенное индивидуальное, он с самого начала шел по неверному пути — не говоря уже о том, что подобная редукция невозможна, так как она игнорирует идеальный модус существования общего объекта³². Та же принципиальная ошибка совершается при попытке отождествить сущность с отдельным признаком или моментом индивидуального предмета, вычлененным усилием внимания. Род *красное* — это не выделенная краснота индивидуального предмета: ведь она остается чем-то индивидуальным, а род идеален³³. По той же причине надлежит отвергнуть теорию родовых образов. Родовой образ расплывчат и изменчив — но не перестает из-за этого оставаться индивидуальным образом. Сущность не должна быть необходимо неточной: она может быть, на свой лад, весьма определенной. Идеальность — не то же, что неопределенность предмета; она характеризует модус его существования.

Таково право на существование, присущее идеальному, и его специфический модус существования. Теперь мы можем понять, что значит интуиция идеального, интуиция сущностей, «эйдосов» — *эйдетическая интуиция*: знаменитое гуссерлевское *Wesensschau*.

4 Избранное трудная свобода 97

Как индивидуальный объект, идеальное сущее, сущность принимает различения истинного и ложного. Сущности — это не фикции, относительно которых можно утверждать что угодно³⁴. Например, в геометрии истинная геометрическая мысль отличается от ложной³⁵; возможны понятия о «чисто сигнификативных», но несуществующих сущностях, например о сущности правильного декаэдра.

Итак, в области сущностей можно различать «чисто сигнификативную» мысль и акт, непосредственно направленный на сущность, обладающий ею, так сказать, в оригинале.

Этот акт изначальной интуиции применительно к сфере сущностей и форм отождествляется в «Логических исследованиях» с актом восприятия. Отождествляется в той мере, в какой к сущности перцептивной деятельности принадлежит обладание параллельной деятельностью воображения. Гуссерль расширяет понятие воображения: он допускает наличие категориального воображения³⁶ и даже приводит его примеры³⁷.

Тем не менее в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени», датированных 1905—1910 гг., Гуссерль отрицает за идеальными объектами способность принимать различия воспринятого и воображаемого³⁸. Этот параллелизм между восприятием и воображением обязан своим существованием *временному* характеру некоторых объектов³⁹. Понятие интуиции обладает более общим характером и не предполагает такого параллелизма. То, что действительно в отношении чувственной интуиции именно как чувственной, неприложимо к интуиции *эйдетической*. Здесь, как и везде, интуиция представляет собой модус жизни, где объект, подразумеваемый интуицией, выступает не просто в качестве «означенного», но как изначально данный⁴⁰. Познание, достигающее идеального, не должно для сохранения своего интуитивного характера непременно быть простым, как это имеет место в отношении чувственного восприятия⁴¹. Такое познание достаточно характеризуется тем фактом, что его объект дан ему, находится перед ним⁴².

Интуиция идеального уже наличествует для нас в форме категориальной интуиции. Но категории — чисто формальные объекты. Их нужно отличать от материальных сущностей (*sachhaltige*), представляющих другой тип идеального объекта. Таковы сущности красного, треугольника⁴³, человека и т.д. — или, если обратиться к сфере сознания, сущности воспоминания, интенциональности и т.д. Мы показали, как интуиция формальных категорий работает с помощью *интуиции* чувственного пред-

98

мета и как чувственный предмет некоторым образом сотрудничает в конституировании *Sachverhalt*. Но акт *идеации*, ведущий нас к интуиции материальной сущности, имеет иную структуру. В качестве исходного пункта мне следовало бы взять индивидуальный объект — скажем, красноту вот этой ткани, которая находится передо мной. Но я обращаю взгляд не на индивидуальный предмет, а на красное вообще, по отношению к которому индивидуальная краснота служит лишь примером. Для того чтобы мыслить идеальный объект, я полностью оставляю интуицию, направленную на чувственный предмет. Мышление идеального объекта отныне может быть интуицией, так как этот идеальный объект, созерцаемый в индивидуальном примере, может быть дан нам «лично». «Мы мыслим его не просто означивающим образом, как в случае простого понимания общих имен, но схватываем, *усматриваем* (*intuitionnons*) его. И, разумеется, здесь тоже вполне оправдано говорить об *интуиции*... общего»⁴⁴.

Но эта соотнесенность с индивидуальным предметом — хотя он и не участвует в конституировании идеального объекта, как это имеет место в случае категориальной интуиции⁴⁵, — отнюдь не случайна. Индивидуальный предмет, функционирующий в качестве примера, необходим. Как в интуиции *Sachverhalt* чувственные предметы, участвующие в его конституировании, необходимы постольку, поскольку они служат основанием «категориальных синтезов», так индивидуальный предмет служит *необходимым* основанием восприятия сущности. Способ существования идеального объекта некоторым образом отсылает нас к индивидуальному предмету, подразумевает соотнесенность с ним. Но существование индивидуального предмета отнюдь не является предпосылкой эйдетического познания: такое познание не зависит от «производящей причинности» индивидуальных предметов⁴⁶.

Проблема идеального существования и интуиции сущности непосредственно граничит с другой проблемой - проблемой априорного знания. Какой смысл может иметь в рамках интуитивистской теории истины само понятие априорного знания? Разве теория интуиции не сводит все истины к истинам факта, коль скоро в этой концепции истина, по-видимому,

может опираться только на некоторый опыт, хотя он и понимается шире, нежели чувственный опыт?

Сразу же скажем, что место априорного — в интуиции идеальных объектов и в суждениях, основанных на этих объектах⁴⁷. Особую роль играет здесь *эйдетическая интуиция*. Остановимся подробнее на этом пункте.

4* 99

Мы выяснили, что сфера общего охватывает объекты, принадлежащие к разным типам общности. Так, интуиция общности сопровождает слово даже тогда, когда оно обозначает индивидуальный предмет. Такая специфическая общность, присущая каждому высказыванию, придает слову характер *понятия*, и эту общность нужно отличать от общего *предмета* в собственном смысле⁴⁸, как, например, белое, человек вообще и т.д. Итак, будучи выраженным в слове, предмет обладает двумя разного рода общностями: первая — общность выражения, а вторая — его собственная общность. Но и внутри сферы общих предметов в собственном смысле необходимо провести еще одно различие: между общими предметами вообще и *чистыми сущностями*.

В «Логических исследованиях» такое различие не осуществлено. В «Идеях» оно не осуществлено эксплицированным образом. И тем не менее оно имеет капитальное значение. Начиная с «Логических исследований» априорное знание отождествляется у Гуссерля с интуицией *чистых сущностей*. Но до тех пор, пока не будет проведено различие между общими объектами и чистыми сущностями, Гуссерлю можно возразить, что интуиция чистых сущностей представляет собой всего лишь ипостась эмпирического опыта: ведь имеются общие объекты чисто индуктивного происхождения⁴⁹. Например, можно сказать: «Если у вас есть понятие лебедя вообще, то вы, наверно, будете утверждать, что всякий лебедь бел, и тем самым претендовать на высказывание истины, основанной на интуиции сущности лебедя. Но ваше понятие лебедя происходит исключительно из индукции, а ваша предполагаемая интуиция сущности рискует оказаться ложной. В самом деле, ведь существуют и черные лебеди». Итак, если не провести различия между «идеальным объектом» и «чистой сущностью», то явленные нам в интуиции сущности истины окажутся либо простыми тавтологиями (в сущности белого лебедя заключена белизна), либо индуцированными истинами.

Однако признать такое возражение бьющим в цель означало бы приписать Гуссерлю абсурдность или, выражаясь точнее, философскую наивность, которой никак не может быть в его мышлении. Конечно, приходится согласиться с тем, что в опубликованных работах Гуссерля⁵⁰ требуемое различие не было осуществлено эксплицированным образом, что он не указывает характеристики, отличающие интуицию чистых сущностей от интуиции прочих общих объектов. Описание эйдетической интуиции в том виде, в каком мы ее кратко представили, не выходит за пределы весьма общего феномена интуиции идеального. Каким образом то, что схватывается интуицией идеального, может оказаться, в силу внутрен-

100

ней структуры этой интуиции, чистой сущностью? На основании текстов, которыми мы располагаем, невозможно прояснить эту проблему. Поэтому нельзя недооценить усилий, предпринимаемых в этом направлении учениками Гуссерля⁵¹. В частности, Герингу принадлежит заслуга постановки этой проблемы и различия между эмпирической и априорной сущностями.

И все же такое различие проводится у Гуссерля — если не прямо, то имплицитно. Во всяком случае, то, что он понимает под сущностью — основание априорных законов, — есть не просто любая общая идея. Вот что говорится на стр. 9 «Идей», где предпринята попытка охарактеризовать сущность: «Индивидуальный предмет не является просто и вообще индивидуальным, неким «Dies da!»^{13*}, имеющим место один раз (einmaliger). Как предмет, конституированный тем или иным образом «сам по себе», он обладает своей *особостью*, совокупностью сущностных предикатов (Prädika-bilien), которые должны принадлежать ему (как «сущему, как оно есть само по себе»), чтобы ему могли принадлежать и другие, вторичные, относительные определения». Ставя перед собой задачу охарактеризовать сущность предмета, Гуссерль не ограничивается тем, что указывает на его идеальность и противопоставляет его индивидуальному, «Dies da!»: ему недостаточно поднять индивидуальный предмет, со всеми его определениями, на уровень всеобщности, идеальности, чтобы превратить его в сущность⁵². Нет, в определениях предмета имеется некая иерархия: одни определения требуются для того, чтобы стали возможны другие. Таким образом, сущность предмета — это его необходимая структура⁵³: то, благодаря чему предмет есть то, что он есть; то, что прежде любых эмпирических характеристик делает его возможным и постижимым; коротко говоря, его принцип.

Например, для того чтобы звук мог иметь определенные силу, тембр и высоту, он с необходимостью должен обладать силой, тембром и высотой вообще, то есть обладать совокупностью характеристик, взаимно и необходимо подразумевающих друг друга и образующих необходимую структуру звука.

Но какой смысл заключен в необходимом характере, присущем структуре предмета? Какой смысл заключен в необходимом характере законов, основанных на сущностях? Это вопрос непосредственно связан с вопросом о роли интуиции. В самом деле, если акт интуиции — это всегда акт разума, то что означает необходимость законов, имеющих в своем основании сущности? Не встает ли здесь вновь, в абсолютно нерешенном виде, проблема природы разума в следующей форме: как понять и объяснить необходимость истин, основанных на сущностях? Не принуждены ли мы искать

101

резон самой этой необходимости? Не следует ли видеть в дискур-сии, посредством которой мышление выводит необходимый характер сущности, основополагающий акт разума?

Чтобы ответить на эти вопросы, нам нужно рассмотреть, как разрабатывается понятие эйдетической необходимости в Исследованиях III и IV. Мы увидим, что, с одной стороны, необходимость сущности никоим образом не есть результат дедукции: сама дедукция — лишь частный случай необходимости сущности как первичного феномена, как самой модели рациональной необходимости. С другой стороны, мы сможем дать позитивную характеристику этой необходимости.

В качестве первого шага в третьем Исследовании различаются «*зависимые содержания*» и «*независимые содержания*». *Зависимые содержания*, чтобы существовать, нуждаются в других *содержаниях*⁵⁴. Так, цвет может быть только протяженным. Напротив, дом или дерево независимы: чтобы существовать, им не нужно дополняться другими объектами.

Что означает такая зависимость?

Сразу заметим, что *зависимое содержание* не значит «содержание, непредставимое без других содержаний»: зависимость есть свойство самого содержания. Быть зависимым или независимым — не «субъективная необходимость, то есть субъективная неспособность *не-мочь иначе-представиться*, а объективно-идеальная необходимость *не-мочь-иначе-быть*»⁵⁵.

Но если эта зависимость необходимо присуща самой природе соответствующих *объектов*, то необходимость, в силу которой, например, цвет немислим без протяженности, или без материального цветного объекта, — эта необходимость не является чисто эмпирической: она не есть результат индукции, наподобие необходимости законов природы⁵⁶. Ее основанием служит не эмпирическое наблюдение (скажем, в некоторые моменты времени цвет предстает перед нами протяженным), а сам род, сама сущность цвета.

Этот необходимый характер зависимости, не будучи эмпирическим, не является и логическим. Логика — наука о форме предмета вообще⁵⁷. Необходимость истины, выведенной логическим путем, опирается на законы этой науки; но именно по этой причине она не затрагивает материального содержания предметов. Между тем законы «зависимости» суть «материальные законы». Следовательно, здесь мы сталкиваемся с необходимостью, независимой от какой бы то ни было логики⁵⁸ и дедукции, — необходимостью, основанной на «сущностной особости содержаний, на их специфичности»⁵⁹. Роды и виды, способные служить таким основанием, образуют мир сущностей. Схватывая их посредством интуиции, мы мо-

102

█

жем познавать диктуемые ими необходимости в силу самой их природы: нам нет нужды возвращаться к их предпосылкам или обосновывать их посредством дедукции.

Итак, интуиция материальных сущностей — таких, как «дом, дерево, цвет, звук, пространство, ощущение, чувство»⁶⁰ и т.д. — делает возможными для нас необходимые и одновременно материальные знания. Непосредственное усмотрение необходимой структуры сущности — таков, по-видимому, для Гуссерля первичный феномен осмысления⁶¹. Более того, когда мы таким образом отождествляем акт интуиции с актом разума, когда утверждаем их безразличие по отношению к логике и дедукции, мы не только не подрываем возможности необходимых знаний, но позволяем себе распространить их на бесконечную сферу материи познания.

Но и это еще не все. Необходимость самих законов дедукции опирается на интуицию сущностей. Необходимость вывода в силлогизме имеет основанием формальную сущность его посылок, в которых она схватывается с очевидностью. Всякая «цепочка» дедукции есть интуиция сущностей — пусть даже, как в данном случае, интуиция *формальных* сущностей. Роль дедукции состоит в том, чтобы посредством ряда самоочевидных терминов привести к самоочевидной интуиции некоторую истину, которая сама по себе не очевидна⁶². Рациональный элемент познания — это именно очевидность, а не дедукция, то есть акт, которым те или иные истины приводятся к очевидности исходных начал и который выполняется не во всяком рациональном познании, а только в определенных предметных областях. Когда истины поддаются выведению из некоторого *конечного* числа начал, ту область, к которой они принадлежат,

Гуссерль называет «математическим или определенным множеством»: таковы объекты геометрии и мира логических форм, объекты *mathesis universalis*³.^{14*}. Отсюда следует, что представлять аналитическую или синтетическую логику в качестве модели всякой интеллигибельности — значит, в последнем счете, мыслить знание скалькированным с математической модели, исходя из слишком узкого понимания разума. Согласно Гамлену, сущностная функция разума состоит в том, чтобы конструировать реальность в соответствии с некоторым правилом. Гуссерль занимает прямо противоположную позицию. Не диалектическое построение придает интеллигибельность закону сущностей, а интеллигибельность связи сущностей служит источником интеллигибельное™ для диалектического построения.

Теперь мы можем дать позитивную характеристику необходимости эйдетических законов и особому значению а priori. Уже упоминавшиеся места из третьего Исследования помогут нам прояснить связанные с этим затруднения.

103

«Независимое содержание» — которое Гуссерль называет *конкретным*, в противоположность зависимому содержанию, именуемому *абстрактным*^{*}, — безразлично по отношению к другим содержаниям и не нуждается в каком-либо определенном дополнении для того, чтобы стать конкретным. Некоторые свойства независимого объекта возможно отделить от него, и такая возможность отделения сопровождающих содержаний означает для самих этих содержаний возможность абсолютно свободного варьирования. Иначе говоря, «мы можем удерживать это содержание в представлении как тождественное, при неограниченном (произвольном, *не встречающем никаких препятствий со стороны закона, который основывался бы на сущности содержания*)^ варьировании связанных с ним или вообще данных вместе с ним содержаний. И это значит, что при упразднении (*Aufhebung*) любого составного целого сопутствующие содержания остаются нетронутыми»⁶⁶. Например, в воображении мы можем до бесконечности изменять форму материального предмета или представлять его находящимся в разных местах, в разных моментах времени. В данном случае наше воображение абсолютно свободно, ничем не связано; предмет остается конкретным, то есть способным существовать. Но если мы захотим изменить материальный предмет до такой степени, что окончательно лишим его формы, лишим конкретного предметного характера, то возможность его существования утрачивается. Границы, внутри которых может варьироваться содержание, определяются сущностью независимого объекта. Изменение, которое вышло бы за эти заданные сущностью границы, отняло бы у предмета его конкретный характер, его независимость, а значит, и саму возможность существовать. Таким образом, сущность предмета выражает, по-видимому, те условия, которые должны выполняться, чтобы стало возможным существование предмета. Предикаты предмета могут варьироваться, не затрагивая возможности его существования; и только *сущностные* предикаты не допускают вариаций. Более того, только их постоянство и позволяет изменяться другим предикатам: ведь всякая вариация предполагает нечто постоянное, благодаря чему она возможна. Итак, мы присоединяемся к той дефиниции сущности, которую уже приводили: согласно этой дефиниции, сущность конституирована совокупностью предикатов, которые должны быть реализованы вещью для того, чтобы ей могли принадлежать и другие предикаты. Не отождествляя сущность со сущностью предмета, эта дефиниция показывает, что речь не идет о возведении в ранг всеобщего всех без исключения свойств индивидуального предмета, но что только *некоторые* из этих свойств играют такую привилегированную роль: они составляют условие самой возможности предмета.

Тем самым раскрывается и особое значение *эйдетических* истин. Познание сущностей — не просто познание идеального мира, положенного наряду с эмпирическим миром. *Эйдетические* науки нащупывают новое измерение в сущем: сами условия его бытия, структуру предмета, без которой он не мог бы существовать. В этом смысле знание таких наук есть априорное знание, ибо в них познается то, что предполагается любым другим знанием. Несомненно, именно потому, что необходимость законов сущностей есть необходимость самих условий бытия сущего, Гуссерль называет эти науки *онтологическими*. Априорное знание отличается от знания апостериорного не только своей необходимостью, «аподиктичностью»⁶⁷, но и тем, что свидетельствует о некоем *онтологическом достоинстве*.

Отсюда становятся понятными смысл, место и роль априорных наук в их отношении к наукам о природе и вообще к наукам о фактах. В самом деле, обнаружение материального априори не означает приведения всех эмпирических истин к истинам априорным (как этого порой требовали от Канта, упрекая его в том, что он не решил поставленной Юмом проблемы: ведь Кант хотя и выводит рациональным путем причинность вообще, однако не выводит каждый единичный случай причинности). Нет, естественный закон есть результат интуиции индивидуальных фактов. И поэтому он остается случайным, его необходимость обладает лишь вероятностным характером. Эта характеристика относится к сущности естественного закона. Случайность эмпирического факта отнюдь не обусловлена нашими свойствами — конечностью и неведением, — но принадлежит к самой сущности «факта»⁶⁸. Закон природы сущностно индуктивен⁶⁹. Таким образом, Гуссерль в своей философии отказывается сводить индуктивные законы к законам априорным⁷⁰: приведение факта к априорному закону означало бы извращение смысла *факта*. Сущность есть начало предмета, но начало не означает здесь большей посылки, из которой возможно логически вывести все случайные свойства этого предмета (не это ли беспокоило Лейбница и даже Гамлена?). Начало здесь означает то, что делает возможным существование предмета: структуру, без которой предмет немислим.

Тем самым утверждается неустранимое различие между априори и апостериори, а также собственная роль того и другого в науках. Между причинностью вообще, понятой как сущностная структура бытия, и случайными отношениями причинности в эмпирическом сущем имеется зазор⁷¹: это явления разного уровня. Крайний натурализм, свойственный психологизму, критикуется Гуссерлем не только потому, что сознание мыслится в нем по типу природы, но и потому, что он не видит роли априори в познании самой природы⁷².

105

Таким образом, корпус априорных наук — какую бы форму они ни принимали — не есть некое чудо необходимости в мире всеобщей случайности. Необходимость априорных наук имеет онтологический характер. Она внутренне присуща самому смыслу бытия как такового, а законы, несущие на себе печать этой необходимости, определяют смысл соответствующего региона бытия⁷³. Когда бытие определено онтологическими науками, фактические науки могут задавать в связи с этим бытием осмысленные вопросы. Тогда и только тогда возможен эксперимент⁷⁴. Индукция сама по себе способна привести лишь к индуктивным, но не к онтологическим necessities⁷⁵. Для того чтобы ставить проблемы перед индукцией, чтобы знать, какой тип эксперимента требуется для данной области объектов, нужно начать с установления ее онтологического смысла⁷⁶. По убеждению Гуссерля, невиданный прогресс физики Нового времени стал возможным благодаря тому, что Галилей усмотрел в геометрии и математике, разработанных в

античности, онтологию природы⁷⁷. Колоссальная ошибка других наук — например психологии — состоит в том, что либо в этой онтологии природы они видят онтологию любого региона наличного бытия, либо отвергают всякую онтологию. Поэтому насущно важно установить онтологию всех регионов существующих объектов — хотя бы для того, чтобы способствовать прогрессу наук⁷⁸.

Отсюда становится очевидной абсолютная независимость философии по отношению к науке. Философия должна работать в совершенно иной сфере опыта и совершенно иными методами. От этого зависит не только прогресс наук, но и сама их рациональность. В самом деле, если науки хотят прийти к абсолютной рациональности⁷⁹, если они хотят избежать кризисов, когда стирается самый смысл того, что они изучают⁸⁰, необходимо, чтобы онтология исследовала внутреннюю априорную структуру их предмета, прояснила конституирующие предмет *сущностные* категории. Необходимо также, как будет показано в следующей главе, равным образом прояснить *существование* объектов наук, модус их данности сознанию.

В этих вопросах теории сущностей выступает на первый план роль конкретного, которое, как уже было сказано мимоходом, отождествляется с тем, что реализует условия существования⁸¹. Разграничение бытия равным образом производится с помощью понятия конкретного. Идеальный мир сущностей представляет собой иерархию родов и видов⁸², и законы, берущие начало в этих сущностях, определяют соответствующие области временного бытия, индивиду-ирующего сущности. Таким образом, классификация сущностей есть в то же время разграничение различных сфер реального. Но для того чтобы классифицировать сущее, мы пользуемся отнюдь не выс-

106

█

шими материальными родами⁸³. Дело в том, что высшие роды могут содержать в себе лишь один элемент, абстрагированный от предмета (зависимый элемент), скажем цвет⁸⁴. В действительности различные области бытия определяются, исходя из *индивидуального конкретного*, например такого, как «материальный предмет», «сознание», «животность». Понятие *региона* бытия определяется совокупностью высших родов, последние видовые отличия которых дополняют друг друга и делают возможным конкретное индивидуальное сущее⁸⁵. Такая совокупность высших родов образует «региональную сущность», как, например, сущность «Природа». Она образована с помощью родов цвета, протяженности, времени, причинности, материальности и т.д., необходимо связанных между собой⁸⁶ той необходимостью, которая присуща возможностному существованию эмпирического природного объекта. Наряду с этим регионом существуют и другие — например, животность, человекость, общество и т.д., — которым соответствуют *конкретные* индивидуации.

Высшие роды, совокупность которых образует *регион*, называются материальными категориями. Эти категории служат основанием всех априорных законов, которые, согласно терминологии Канта, являются синтетическими а priori⁸⁷. Им противостоят законы, начало которых содержится в чистой форме объекта вообще и которые имеют универсальное значение независимо от материальной сущности регионов. Гуссерль называет их аналитическими⁸⁸.

Но понятие категории здесь не заимствуется, как у Канта, из суждения: категории суть структуры бытия, а не познания. Так же и при составлении перечня категорий Гуссерль обращается не к традиционной логике и не к логике нововременных наук о природе (как это делают неокантианцы), а к различным регионам конкретного бытия как такового.

Совокупность априорных знаний, которые делает возможным каждый регион, образует то, что Гуссерль именуется *региональными он-тологиями**⁹. В настоящее время они остаются не более чем *desiderata*^{90,15*}. Сделать их реальностью прежде всего попытались первые последователи Гуссерля — те, кто остался верен его взглядам эпохи «Логических исследований». Априорные изыскания, онтологии общества, природы и т.д. наполняют первые тома гуссерлевского *Jahrbuch*. Но эти изыскания — напомним еще раз — хотя и априорны, однако не являются с необходимостью дедуктивными. Эйдетические науки устанавливаются на основании эйдетической интуиции и обладают дескриптивным характером. Отправляясь от конкретно данного, воспринятого или воображаемого мира⁹¹, как от «примера», мы приходим к сущности этого мира и описываем его необходимую структуру.

107

Такой подход, суть которого в том, чтобы созерцать мир объектов, однако пренебрегая при этом индивидуальным существованием ради достижения сущности, на языке феноменологии называется *эйдетической редукцией*⁹². Ей должен подвергнуться мир индивидуальной реальности и в сознании, и в природе. Таков первый шаг к феноменологической позиции.

Но в конечном счете не искажает ли эта эйдетическая редукция конкретную реальность, как могла бы заставить нас думать берг-сонинская критика концептуального мышления? Став эйдетической интуицией, не потеряет ли интуиция, непосредственно помещающая нас в мир индивидуального бытия, контакт с конкретным аспектом этого мира? Не омертвит ли эйдетическая интуиция эту подвижную, изменчивую, неопределенную в своих очертаниях реальность, не сделает ли ее косной? Уже было показано, что нет противоречия между интеллектом, способностью схватывать идеальное и абстрактное, и интуицией, непосредственным восприятием конкретного. Но не возникает ли это противоречие вновь в той мере, в какой идеальное остается застывшим и определенным, а интуиция, бесконечно гибкая и подвижная, пытается исчерпать причудливое многообразие конкретного?

Вовсе нет. Начиная с «Логических исследований» Гуссерль различает идею в кантовском смысле и идею в платоновском смысле⁹³, которую он обозначает термином «эйдос»⁹⁴. «Эйдосы» — это сущности индивидуальных предметов, которые окружают нас и рассматриваются в их конкретных аспектах. Они не обладают ни точностью, ни совершенной определенностью геометрических понятий; им присуща некая неопределенность, в которой познающий не повинен⁹⁵. Такая неточность, неопределенность принадлежит к самой сущности некоторых объектов. «Пространственная фигура воспринятого дерева как такового, взятого именно таким, каким оно предстает в соответствующем восприятии, то есть как момент его интенционального объекта, не есть некая геометрическая фигура, «идеальная» или «точная» в строго геометрическом смысле. Точно также интуитивный цвет не есть идеальный цвет»⁹⁶. Пытаться точно выразить эти неточные данные восприятия — значит лишать их конкретности и жизненности⁹⁷. *Большое и маленькое, округлое и угловатое, холодное и горячее, тяжелое и легкое* — вот те приблизительные и расплывчатые по своей природе понятия, которые характеризуют конкретный мир нашего восприятия, а вовсе не точные

геометрические или естественнонаучные понятия прямой или окружности, температуры или гравитации⁹⁸. Именно такими понятиями в первую очередь определяется сущность мира; как мы показали⁹⁹, мир точных научных концептов есть производное.

108

Примером эмпирических наук могут служить ботаника или зоология, которые оперируют этими расплывчатыми, неточными понятиями, отвечающими характеру их объектов. «Совершенная геометрия и совершенное практическое владение ею не может помочь естествоиспытателю описать (в строго геометрических терминах) то, что он так просто, понятно и вполне соответствующим образом описывает словами: зубчатый, рубчатый, чечевицеобразный, зонтичный и т.д. Все эти звучные понятия *по существу*, а не *случайным образом* являются неточными, а потому и нематематическими»¹⁰⁰.

Наряду с такими чисто эмпирическими неточными понятиями можно говорить о неточных априорных сущностях, которые выражают суть мира индивидуальностей. «Сущности, схваченные в интуитивных данностях посредством прямой идеации, суть «неточные» сущности»¹⁰¹. Они выражают конкретный аспект объекта интуиции во всей его целостности: «Если мы хотим выразить в соответствующих понятиях интуитивные данности вещей согласно их интуитивно данному сущностному характеру, тогда их нужно брать так, как они даны. А даны они не иначе как текучими (*fließende*)»¹⁰².

Таким образом, мир восприятия становится объектом эйдетической науки. Пространство, время, цвета, звуки и т.д. могут исследоваться в их сущностях. Но такая дескриптивная наука о пространстве не будет той самой геометрией, которая уже исследует идеализированное пространство. То пространство, которое проявляется в конкретной жизни, не есть геометрическое пространство. Оно поддается описанию в *морфологических* понятиях¹⁰³. Что касается этого последнего пункта, мы ограничимся его простым упоминанием, так как в опубликованных до настоящего времени работах Гуссерля о нем речи нет.

Основная мысль Гуссерля состоит в утверждении примата неточных, морфологических сущностей над сущностями точными, математическими. Этот примат легко объяснить, так как точные сущности суть идеализации неточных сущностей. Различные оттенки красного (неточные сущности, принадлежащие к определенному роду) представляют собой разные степени идеального красного, к которому они более или менее приближаются. Тот идеальный красный цвет, на который они как бы ориентируются, — вовсе не род «красный», но выступает по отношению к этому роду как его идеальный предел. Род «красный» остается асимптотой идеального красного. Именно эту идеальность совершенно иного типа Гуссерль называет *идеей в кан-товском смысле*¹⁰⁴. Но такая идея происходит из сопоставления целого ряда «эйдосов», где можно различить последовательность приближений к никогда не достигаемой цели — иначе говоря, к идеалу. Отсюда — определенный примат эйдоса перед идеей¹⁰⁵.

109

Итак, Гуссерль различает морфологическую сущность как результат акта *идеации* и противопоставляет ее точной сущности — продукту идеализации. Это открытие, совершенное Гуссерлем, позволяет нам избежать поставленной Бергсоном дилеммы. Интуиция может быть идеирующей и в то же время не искажать смысла конкретного реального, как это полагал Бергсон. Хотя неточные сущности служат основанием необходимых законов (например, математические сущности), они тем не менее выражают

все, что есть в реальности подвижного, длящегося и неопределенного. Сущность, которую критикует Бергсон, — это геометрическая идея, результат не *идеации*, схватывающей сущность вещи во всей ее расплывчатости, а идеализации, доводящей до последних идеальных пределов конкретно данные свойства вещей. Геометрические понятия, как и другие научные понятия, порождены такой идеализацией конкретного; но нельзя считать их единственно возможными понятиями¹⁰⁶. Точно так же математические сущности, полученные дедуктивным путем из ограниченного числа аксиом, не составляют единственной эйдетической науки¹⁰⁷. Более того, только в этом конкретном мире они берут начало и обретают смысл. Для того чтобы понять эти идеализированные сущности, мы непрестанно переводим их на язык конкретного мира¹⁰⁸. Поэтому не нужно рассматривать описание *неточной* стороны конкретного мира как временную и недостаточную процедуру. Напротив, такое описание всегда будет служить основанием научного познания постольку, поскольку оно — источник начал, философское знание. Чтобы сохранить нетронутым внутреннее значение нашей жизни, нужно отдать первенство миру восприятия во всей его неопределенности¹⁰⁹.

Но и в этом пункте можно было бы упрекнуть Гуссерля в интеллектуализме. Да, он пришел к той очень глубокой мысли, что в онтологическом плане мир науки следует за конкретным и неопределенным миром восприятия и зависит от него. Но не ошибался ли он в том, что видел в этом конкретном мире прежде всего мир воспринимаемых объектов? Действительно ли наша первичная позиция по отношению к реальности — это позиция теоретического созерцания? Не является ли мир, в самом его бытии, центром активности, полем действий и заботы, говоря языком Мартина Хайдеггера?

Глава седьмая

Философская интуиция

Интуиция, о которой шла речь до сих пор, есть акт, осуществляемый в соответствии с той установкой, которую Гуссерль называет «естественной»¹ или, шире, «догматической»².

В «естественной установке» человек обращается к миру, который он полагает в качестве существующего³. Размышляя о самом себе или воспринимая других, человек рассматривает и себя, и других как части мира⁴. Мир, охватывающий таким образом всю тотальность бытия, предстает как мир «в себе», и вера в его существование, даже не будучи эксплицированной⁵ — а она, как правило, именно не эксплицирована⁶ — внутренне присуща всякому акту, объектом которого выступает мир. Существование мира есть «общий тезис естественной установки»⁷.

Гуссерль считает такую установку наивной по существу⁸. Мы говорим: *наивной по существу*, потому что наивность, о которой идет речь, не есть следствие того или иного несовершенства эмпирической природы человека, но присуща всякой мысли, направленной на предметы⁹.

Эта наивность заключается в том, что мы принимаем предметы как нечто существующее и данное, не спрашивая о том, каков смысл этого существования, этой «данности» (Gegebenheit). Конечно, «региональные онтологии», о которых мы говорили в предыдущей главе, исследуют сущностную структуру бытия, сами условия его возможности. Но есть одно измерение в бытии, которое ускользает от них: «Что означает тот факт, что есть предметность» (Was das besage, daß Gegenständlichkeit sei...)?¹⁰ Региональные онтологии полагают свои объекты, сущности, в качестве существующих¹¹ и

направлены только на эти сущности, игнорируя отношение предметов к познанию, их место и роль в жизни¹². И поэтому если мы при разработке «онтологии» и не занимаем естественной позиции в строгом смысле слова, то все же остаемся в рамках *догматической установки* — более общего понятия¹³. Наряду с сущностью предметов, наряду с их возможностью встает еще один вопрос — о значении их существования, значении самого факта их наличия.

Эта наивность по самой своей сути зависит от того (и в этом ее другая сторона), что при естественной установке мы ничего не знаем о функционировании той жизни, которая наделяет смыслом предмет естественной установки, будь то предмет восприятия или предмет научной деятельности. Взгляд, направленный на предме-

111

ты, не может, не изменив направления, прояснить структуру самого познания. Он не может тем самым поместить предметы в жизнь, наделяющую их смыслом¹⁴, чтобы осознать *подлинную интенцию жизни*, когда она обращается к тому или другому предмету; чтобы эксплицитным образом познать, «к чему стремится прийти сознание»¹⁵ каждым из своих актов. Тот смысл предмета, к которому так или иначе *устремляется сознание*¹⁶, по самому своему внутреннему значению не может стать видимым для взгляда, непосредственно направленного на вещи. *Истинная интенция жизни остается скрытой от него*. Он также может принять объекты, обремененные всякого рода двусмысленностями и неясностями чисто означаемого (в том смысле, в каком означивание противостоит интуиции), за объекты, данные интуитивно¹⁷. Мы оказываемся перед лицом всевозможных затруднений и противоречий, так что самый смысл того, что мы познаем и о чем говорим, кажется, ускользает от нас. Здесь исток кризисов и парадоксов знания.

Для того чтобы преодолеть наивность естественной установки и обойти возникающие затруднения, настоятельно требуется теория познания¹⁸. Вместо того, чтобы жить когнитивной жизнью так, как мы это делаем при наивной установке, следует отнестись к жизни как объекту¹⁹ и задаться вопросом: каков истинный смысл проживаемой таким образом жизни?²⁰ Каковы те интенции, которые вступают в игру в том или другом опыте? Какова их структура? Как они связаны между собой? Нужно отдать себе отчет в истинной интенции жизни. Вот проблемы, которые ставит Гуссерль в «Логических исследованиях», задавшись целью построить теорию логического познания. По его собственным словам, он «стремится к философской ясности в отношении этих [логических] предложений, то есть к интуитивному проникновению в сущность модусов познания, вступающих в игру при осуществлении... таких предложений, а также к интуитивному постижению объективных значений и смыслов²¹, конституируемых вместе с ними»²².

Из этой теории следует не только осознание реальной интенции мысли логика, но и переработка логических понятий: искать их надлежит теперь *исключительно* в интуитивной жизни сознания, освобождаясь от тех понятий, которые были привнесены наивностью естественной установки²³. «Мы не хотим довольствоваться «просто словами», то есть чисто символическим пониманием слов... Для нас не могут быть достаточными значения, оживляемые только отдаленными, расплывчатыми, косвенными — если вообще хоть какими-нибудь — интуициями. Мы хотим вернуться к *самим вещам*»²⁴.

Однако мы должны поставить с еще большей ясностью вопрос о месте и роли теории познания в философии Гуссерля и попы-

таться дать себе отчет в специфическом характере его установки. Вероятно, мы увидим, что под видом феноменологии в ней, по существу, преследуются онтологические интересы. Но пока отложим эти выводы. В «Логических исследованиях» и в «Идеях» со всей очевидностью представлена теория познания, и для Гуссерля — пусть даже это неосознанная дань духу времени — она является одной из центральных тем²⁵.

Эта проблема познания сформулирована в начале второго тома «Логических исследований»²⁶ в такой форме, что ее можно спутать с традиционной постановкой проблемы: «Как следует понимать, что «в себе» объективности «представляется», более того, «схватывается» в познании, а значит, в конце концов снова становится субъективным?»²⁷ Также в другом месте²⁸ Гуссерль усматривает исток всех затруднений теории познания в «трансцендентности по отношению к познанию, на которую притязают объекты познания». Нужно ли понимать эту проблему идентичной той, которая так беспокоила Лотце²⁹ и Гербарта: как проблему *объективной* значимости субъективных представлений? Идет ли речь о том, чтобы понять, каким образом законы мышления и реальный ход вещей оказываются в строгом соответствии между собой?

Уже в первом томе «Логических исследований», говоря о «столь глубокой по видимости проблеме гармонии между субъективным ходом логического мышления и действительным ходом внешней реальности»³⁰, Гуссерль подчеркивает ее искусственность. Нам это замечание кажется естественным. Если сознание по своей сути есть интенциональность и «нахождение перед лицом бытия», а не его отражение, то можно ли говорить о соответствии между ходом мысли и ходом вещей? Это проблема Лотце и Гербарта, основанная на той предпосылке, что субъективность есть замкнутый мир, ограниченный собственными представлениями, образами или символами сущего. При таких условиях логика, руководящая мышлением, может быть только своего рода «этикой мышления», его законодательницей, которой необходимо подчиняться, чтобы представления соответствовали бытию. Но в таком случае возникает естественный вопрос: в чем такое регулируемое своими собственными законами мышление может соответствовать внешней реальности? Гуссерль указывает на тесную связь этой ложной проблемы с концепцией логики как этики мышления³¹. Напротив, согласно гуссерлианской теории сознания, мы ориентированы не на представление, не на ментальный объект, образ или символ, более или менее верно отвечающий реальному предмету, а непосредственно на бытие³². Логика, направляющая мышление, направляет его не как автономное законодательство, а как форма самого бытия.

ИЗ

Следовательно, вопрос о том, «как следует понимать, что «в себе» объективности «представляется»..., а значит, в конце концов снова становится субъективным», не может иметь того смысла, который мы склонны придавать ему, поддаваясь обычным навыкам мышления. Идея субъекта, принужденного достигать своего предмета и его имитировать, изначально представляется абсурдной.

Итак, вопрос о том, каким образом трансцендирует мышление, — псевдовопрос. Но следует ли отсюда, что смысл такого трансцендирования сознания совершенно ясен³³? Интенциональность сознания — это не «пустой взгляд», не какой-то прозрачный свет, направленный на предметы; трансцендентность предмета по отношению к сознанию конституируется богатой и «многоцветной» совокупностью «интенций». Подобно тому, что мы говорили о наивности естественной установки, прояснить смысл этой трансцен-

денции — значит понять ее мыслительные «интенции» и выделить присущий им — *специфический и оригинальный для каждой из них — способ конституирования трансцендентного объекта*. Понять трансценденцию — значит проанализировать *интенции* образующих ее актов; значит увидеть, на что нацелено трансцендирующее себя сознание. Необходимо понять «модус бытия нозмы, способ, каким она должна быть «дана» в жизни сознания, «осознана» в нем»³⁴. Должны быть систематически исследованы внутренние значения сознания. И такое исследование, исследование *проблем конституирования*, возможно. Это значит, что «упорядоченные ряды явлений»³⁵, с *необходимостью* принадлежащие к единству являющегося, возможно обозреть в интуиции и схватить в теории»³⁶.

Итак, именно к такому *конституированию* объекта сводятся многообразные проблемы познания. Они имеют целью исследование того, каким образом чувственные (гилетические) данные одушевляются интенциями; как эти интенции объединяются для конституирования объекта — единого и самотождественного; как характеризуют себя и связываются между собой акты, вследствие которых конституированный ими объект дан как существующий, а притязание сознания на достижение своего объекта оказывается оправданным³⁷. И наоборот: каковы те акты, в которых предмет дан как чистая видимость³⁸? Каким образом — когда речь идет, например, о протяженной вещи — следующие друг за другом акты, в которых одна и та же вещь воспринимается во все новых аспектах, последовательно подтверждают друг друга и увеличивают силу доводов разума³⁹? Или каким образом, напротив, они 'ослабляют друг друга, превращая воспринятое в иллюзию или галлюцинацию? Каковы смысловые модификации тех «вычеркиваний» (*Durchstreichungen*), которые диктуются подобными разочаровани-

114

J

ями⁴⁰ применительно к опыту, и т.д.⁴¹. Кроме того, разрешение этих проблем придало бы смысл понятиям «разума», «видимости», «существования», а также другим фундаментальным понятиям познания. Анализ интенциональности откроет нам внутренний смысл познания, когда в нем присутствует мысль о существовании, видимости, истине и т.д.⁴². Описания интуитивного акта, воспроизведенные нами в главе V нашей книги, представляют собой именно наброски феноменологического анализа разума. В них предпринимается попытка определить имманентную структуру сознания в том привилегированном случае, когда сознание не только подразумевает предмет, но и полагает его в качестве существующего. В феноменологии проблема разума и реальности не может ставиться в иной форме. В свою очередь, она ведет к следующей проблеме, которая заключена в самой постановке вопроса в главе V: «Когда... нозматически «подразумеваемая» тождественность объекта X есть «подлинная», а не «просто» подразумеваемая тождественность? И что вообще означает это «просто подразумеваемая»?»⁴³. Вопрос должен быть разрешен нозтико-но-эматическим описанием соответствующих модусов сознания. Мы рассмотрели эту проблему в общих чертах. Но проблема разума, или «удостоверяющего опыта», должна быть исследована во всех ее формах, различных применительно к разным объектам. «Удостоверяющий опыт» необходимо проанализировать во всех его фазах, во всех комплексных структурах⁴⁴.

Конституирование различается в зависимости от регионов. Мы показали, что интуиция чувственных предметов отлична от категориальной и эйдетической интуиции. Но и в

сфере индивидуальных предметов она отнюдь не единообразна. Так, *Einführung* (вчувствование) — акт, раскрывающий сознательную жизнь другого, — представляет собой тип интуиции, отличный от чувственного восприятия, а опыт, раскрывающий реальность животного мира, отличен от опыта, вследствие которого мы познаем, к примеру, некий социальный феномен. Каждый регион объектов, имеющий свою особую «региональную онтологию», имеет и свой особый способ *быть объектом* сознания, то есть особой *конституцией*⁴⁶. Каждая региональная идея служит «путеводной нитью» в обнаружении специфических способов конституирования в сознании⁴⁶. «Объект, определяемый родом региона, как таковой имеет — в той мере, в какой он действительно есть, — свои предустановленные способы быть воспринимаемым, ясно или смутно пред ставимым, мыслимым, оправданным»⁴⁷. Конституирование различно, однако строго определено⁴⁸, причем в зависимости не только от региона объектов, но и от конститутивных элементов региона. «Идея ре-

115

гиона предписывает совершенно определенные... ряды явлений..., которые сущностно и доступным исследованию образом зависят от частичных идей, вычленяемых в региональной предметной идее как ее конститутивные элементы»⁴⁹. Например, что касается материальной вещи, конститутивный элемент этого региона, пространство, имеет строго определенную манеру проявляться: «Итак, оказывается..., что нечто такое, как пространственное вещественное, не только для нас, людей, но и для Бога — идеального символа абсолютного знания — интуитивно воспринимаемо лишь через феномены, в которых оно дано и должно быть дано «перспективно», в разнообразных, но вместе с тем определенных изменениях и к тому же в изменяющихся «направленностях»»⁵⁰.

Таким образом, идеи *материальности* и *темпоральности* служат путеводной нитью в установлении соответствующих модусов сознания⁵¹. Эти «конституциональные проблемы» составляют цель любых феноменологических исследований, которые, в свою очередь, служат лишь подготовкой к феноменологии сознания, взятой с точки зрения конститутивной функции последнего⁵².

Но хотя «конституциональные» проблемы встают применительно к любому региону объектов, в гуссерлевской философии привилегированное место занимает регион *материальной вещественности*. Он является основанием всех остальных регионов⁵³. Тем самым вновь заявляет о себе то, что мы называем интеллектуализмом Гуссерля: первичная и фундаментальная установка перед лицом реальности — это установка незаинтересованности, чистое созерцание, в котором вещи видятся как «просто вещи». Предикаты ценности, характеристики вещи как предмета *пользования* — все это вторично. Первичен мир теории.

Вследствие того, что теория познания редуцируется таким образом к конституциональным проблемам, происходит переворот в том, как мы привыкли ставить вопрос. Речь идет уже не о том, чтобы *объяснить* возможность отношения сознания к его объекту, но только о том, чтобы *прояснить смысл* такого отношения. Понятия «объективности», «трансцендентности», «бытия» и т.д., которые ранее предполагались, но не прояснялись⁵⁴, в гуссерлевской теории познания становятся главным объектом исследования⁵⁴.

Этот переворот стал возможен только благодаря открытию интенциональности. Именно она является сущностью и подлинным основанием феномена истины.

Более того, именно идея интенциональности позволяет выстроить — с помощью рефлексии — саму теорию познания. Если бы под именем сознания рефлексия не обнаруживала только чисто внутренние феномены, она была бы не способна привести нас к

116

пониманию «отношения сознания к его объекту». В сознании, лишенном интенциональности, рефлексия не обнаружила бы объекта, от которого она отвлекается. Если же, напротив, мы принимаем во внимание интенциональность, то именно она и предстает рефлексии как объект: «события» сознания, подпадающие под рефлексю, всегда соотносены с объектом⁵⁵. Мы отвернулись от мира вещей — интенциональность вновь открывает его для нас: открывает в сознании, в форме *ноэм*⁵⁶. Восприятие нельзя рассматривать в отрыве от его коррелята — «воспринятого как такового»; желание не существует без «желаемого предмета», и т.д. Всякое *cogito* должно быть взято в его соотносительности с *cogitatum* и не может быть взято иным образом⁵⁷.

Это исследование сознания в рефлексии Гуссерль называет *феноменологией*^{58*}. Она представляет собой чисто описательное исследование сознания, в котором делается попытка избежать любых редуцирований и сохранить в неприкосновенности как внутренний смысл жизни, так и специфичность всех ее модификаций.

Резюмируя, можно сказать, что теория познания становится у Гуссерля феноменологией и предстает в форме некоторого «осознания» (*Selbstbesinnung*) жизни, познающей самое себя. Она есть «не что иное, как осознание и очевидное понимание того, что такое мышление и познание вообще, в их родовой чистой сущности; каковы те виды и формы, с которыми сущностно связаны мышление и познание; какие имманентные структуры присущи их предметной соотносительности; что означают с точки зрения таких структур, скажем, идеи ценности, оправдания, непосредственной и опосредованной очевидности, а также их противоположности; каковы те особенные формы, которые принимаются этими идеями соответственно возможным предметным регионам познания»⁵⁹.

Таковы разнообразные проблемы феноменологии, которую Гуссерль называет «трансцендентальной феноменологией» ввиду специфически трансцендентального смысла ее проблем⁶⁰.

Идея различий в конституировании, определяемых различиями предметных регионов, позволяет нам вывести важное следствие для методологии наук. В самом деле, было бы искажением смысла вещей мыслить все науки согласно одной и той же модели и применять к ним всем один и тот же метод. Здесь получает обоснование позиция, преимущества которой уже обнаружили себя в современной науке. (Разве не то же самое ощущение вдохновляло Дюркгейма в его усилиях придать социологии собственный предмет и метод?) Различие наук, относящихся к разным «регионам», — различие не только в методе, но и в самой проблематике — основано на различии самих способов, какими те или другие категории предме-

117

ТОВ даны сознанию. Натурализм именно потому сводил все сферы реального к одному — природному — типу и тем самым искажал их внутренний смысл, что не признавал этой истины.

Но конституциональные проблемы имеют еще и другой смысл, и значение их выходит за рамки теории познания — по крайней мере, нам так кажется. Мы полагаем, что их следствия, выявленные послегуссерлевской философией Хайдеггера, уже вполне сознавались самим Гуссерлем⁶¹. Его феноменология не ограничивается целями и проблемами теории познания, назначение которой состояло лишь в том, чтобы прояснить научные методы и обеспечить достоверность наук.

В самом деле, что именно наличествует для рефлексии, когда она обращается к субъективной жизни, чтобы постигнуть в ней конституцию сущего? В рефлексии об актах сознания объекты естественной установки предстают — в форме ноэм — как необходимые корреляты этих актов. Рассматриваемый в рефлексии интенциональный объект предстает именно тем, чем он мыслится в акте: желаемый предмет являет себя «как желаемый», волимый предмет — «как волимый», воображаемый — «как воображаемый»; причем они даны в их соотносительности с актами жизни, желания, воления или воображения⁶². Эти характеристики объекта, описывающие способ, каким он дан жизни, раскрываются только в рефлексии над этим способом и представляют некое новое измерение в предмете, ускользающее, если следовать естественной установке⁶³. Добытое таким образом знание относится к самой объектно-сти объекта: если, руководствуясь естественной установкой, мы задаем вопрос «quid», то, следуя рефлексивной установке, мы задаем вопрос «как». Как дан объект? Что значит быть объектом⁶⁴? А поскольку сущее смешивается с различными объектами нашей познавательной, а также волютивной и аффективной жизни, постольку исследование объектности объекта сводится к прояснению самого существования сущего.

С того момента, как мы вновь находим само сущее — в форме ноэмы в сознании, — у нас уже нет необходимости спрашивать (как в теории познания, которая и есть не что иное, как такое вопрошание): с помощью каких средств и в результате каких событий мы приходим к познанию предмета и есть ли познаваемый нами предмет бытие? Наша проблема — это само значение сущего в каждом из специфических случаев, когда о нем идет речь.

Выше мы говорили о разных модусах объектности, присущих предметам разных регионов. Теперь мы увидим, как углубляется эта идея. Предметам разных регионов присущи свои специфиче-

118

ские способы *существования*. Существование — не пустой термин, безразлично прилаживаемый к любым видам бытия, а сущность — не единственный принцип различения предметов: необходимо ввести также их бытие. Вот почему в начале нашей работы, опережая эти выводы, мы попытались подняться к основополагающему принципу натурализма — к определенной идее существования.

Таким образом, вместе с конституциональными проблемами встает проблема бытия. Анализировать конституирование некоторого предмета — значит проследивать интенции жизни, направленной на предмет, и тот смысл, который они придают предмету. Существование есть не что иное, как модус, согласно которому сознание сталкивается со своим объектом и в соответствии с которым объект играет свою роль в конкретной жизни сознания, ибо именно в жизни находится сам исток бытия. Итак, «ноэмы»: «представленное как таковое», «желаемое как таковое» — ноэмы, неотделимые от своих ноэз⁶⁵ как от источников значений — делают видимой роль, которую играет в конкретной жизни та или другая категория предметов, в зависимости от ее внутреннего смысла.

Поэтико-ноэматические описания конституирования предметов составляют великую задачу феноменологии, которая отнюдь не является только и исключительно теорией познания, но имеет первостепенное онтологическое значение. По существу, теория и критика познания суть не что иное, как приложения и следствия этой фундаментальной онтологии.

Есть еще один аспект, в котором феноменология конституциональных проблем выходит за рамки теории познания, хотя Гуссерль — по крайней мере, если придерживаться буквы его философии, — не пошел открыто по этому окольному пути.

В самом деле, теория познания, если понимать ее как анализ когнитивной жизни, не исчерпывает всей жизни.

Мы пространно описали то привилегированное положение, какое в «Логических исследованиях» отводится теоретической жизни. Мы видели, что акты оценивания, волеизъявления и т.д., в любых присущих им формах, имеют началом некоторое представление. Это преобладающее значение теории, установленное в «Логических исследованиях», никогда не опровергалось Гуссерлем. Тем не менее в «Идеях» отмечается, с этой точки зрения, некоторый прогресс: здесь утверждается, что равным образом не-теоретические акты представляют собой объекты новой и нередуцируемой онтологической структуры. Они тоже, а не одни только акты суждения и представления, являются «объективирующими». Мы вывели такое следствие уже в самом начале нашего рассмотрения, ког-

119

да говорили об интенциональности, и теперь отсылаем к главе, детально излагающей вопрос. Сейчас же мы вновь обращаемся к этим положениям, чтобы показать, каким образом обогащенная ими феноменология вышла за пределы простой теории познания.

«Все акты вообще — в том числе аффективные и волевые — являются «объективирующими». Они изначально «конституируют» предметы, представляют собой необходимые источники различных регионов бытия, а следовательно, и принадлежащих к ним онтологий. Например, *оценивающее* сознание конституирует, в сопоставлении с миром просто вещей, нового рода «аксиологическую» предметность, «сущее» нового региона»⁶⁶.

Однако новые характеристики, вводимые этими актами в сущее, — не просто новые свойства, новые предикаты, оставляющие предмет на прежнем уровне существования. Они принадлежат к совершенно иному «измерению смысла»⁶⁷. Вместе с ними конституируются не «новые определения *«вещей» как таковых, но ценности вещей...: красота и уродство, добро и зло, предмет потребления, произведение искусства, машина, книга, действие (die Handlung), поступок (die Tat) и т.д.»*⁶⁸.

Отсюда следует, что наряду с теоретическими истинами возможны «истины аксиологические и практические»⁶⁹. Гуссерлевская концепция истины позволяет без труда это понять. Так как истина, по сути, заключается не в суждении, а в интуитивной интенциональности, наше соприкосновение с миром привычных и практических ценностей имеет полное право называться именно так. В этом случае мы обнаруживаем особого рода интуицию, которая, по-видимому, не является актом теоретического созерцания, как мы установили в главах IV и V этой книги: контакт с миром ценностей не означает непременно, что мы познаём его теоретически⁷⁰. Существование некоторой

ценности, способ, каким она представляется жизни, не обладает онтологической структурой теоретически представленного сущего.

Цель феноменологии сознания в целом, а не только феноменологии познания, состоит в прояснении этих способов существования через восхождение к источникам присутствия предметов в жизни, через исследование»их конституирования в сознании⁷¹.

Однако при том, что конституирование таких объектов в жизни гетерогенно по отношению к конституированию теоретического объекта, это последнее должно служить для него основанием⁷². Тем самым «Идеи» присоединяются к утверждениям «Логических исследований»: выше мы уже упоминали о привилегированной роли, которая отводится феноменологии материальной вещи и по существу выражает этот примат теории.

120

Но примат теоретического сознания в конституировании сущего является, по убеждению Гуссерля, еще более глубоким. Хотя смысл существования (или объектности, говоря языком Гуссерля) различается в зависимости от категорий предметов; хотя каждая из этих категорий конституируется в жизни различным образом, — в акте, которым эти различные предметы полагаются существующими, всегда содержится некое полагание теоретического порядка: полагание, именуемое у Гуссерля *доксическим*. «Позициональный акт полагает (ein positionaler Akt setzt), но в каком бы «качестве» ни совершалось это полагание, он полагает также доксически»⁷³. Доксическое полагание составляет элемент интенциональности, в котором, согласно Гуссерлю, предмет мыслится как существующий. Именно благодаря доксическому полаганию, входящему во все акты сознания, их объекты — ценности, эстетические предметы, предметы потребления и т.д. — являются существующими. Это утверждение Гуссерля свидетельствует о том, что понятие существования для него остается тесно связанным с понятием теории, с понятием познания. И это несмотря на все элементы его учения, которые, казалось бы, ведут к более богатому представлению о существовании, нежели наличие предмета перед созерцающим его сознанием. Мы попытались выделить эти элементы, порой отступая от буквы гуссерлевской доктрины; и все-таки, с точки зрения этого философа, мы в той мере имеем доступ к предмету как существующему, в какой познаём его *теоретически*. Важнейшая роль доксического полагания, включенного в любые полагания сознания, обязывает нас признать, что в некотором определенном аспекте феноменология Гуссерля не высвободилась из теории познания. На наш взгляд, такое ограничение умаляет ценность и значимость утверждения, согласно которому все акты сознания суть «объективирующие акты», акты конституирования сущего. Отметим также, что если следовать Гуссерлю, то при изучении теоретической, практической и аффективной жизни надо было бы безоглядно обращаться к догматизму и опираться на классификацию, унаследованную от традиционной антропологии и психологии. Вообще говоря, разработанные Гуссерлем конкретные формы феноменологического анализа почти исключительно относятся к феноменологии познания.

Общие соображения, высказанные на предыдущих страницах, показали, что в гуссерлевской установке значительный философский интерес представляет исследование сознания, а также онтологическая важность вытекающих из него проблем. Таким образом, мы отметили исключительную роль рефлексии, наивысшее достоин-

121

ство которой в том, что она выступает в качестве философской интуиции.

Теперь надлежит охарактеризовать ее более непосредственно. Но пока не будем говорить о «*феноменологической редукации*» — операции, которая, согласно Гуссерлю, вводит нас в феноменологию. Несомненно, философская интуиция смешивается с рефлексией о «*феноменологически редуцированном*» сознании; однако этот пункт мы оставим напоследок, чтобы понять смысл такой операции в системе как целом.

«Феноменологический метод движется целиком в актах рефлексии»⁷⁴. *Erlebnisse* переживаются, и существование их состоит в их осознанности. Но в силу того факта, что жизнь переживаема и сознательна, она не является объектом для самой себя. Жить и обладать жизнью в качестве объекта — не одно и то же⁷⁵. Однако в силу самой природы сознательной жизни эта жизнь, с одной стороны, может не только переживаться, но и рассматриваться сознанием как объект — в том случае, когда она подвергается определенной модификации, переводящей ее из нерелективного состояния в релективное⁷⁶. С другой стороны, такая трансформация возможна только при условии, что сознание обращается само на себя. Именно это обращение сознания на себя узаконивает у Гуссерля употребление термина «рефлексия»⁷⁷.

Понятие рефлексии охватывает у Гуссерля «любые модусы схватывания имманентной сущности и, с другой стороны, любые модусы имманентного опыта»⁷⁸. Таким образом, оно подразумевает «акты, в которых поток переживаний, со всеми его многообразными происшествиями (моментами переживаний, интенциями) дает схватить себя в очевидности и становится доступным анализу»⁷⁹.

С одной стороны, эта последняя цитата выявляет интуитивный характер актов рефлексии: их объект им дан «налицо», сознание «наличествует» для самого себя. Она также показывает, что модусы внутренней интуиции содержат в себе множественность: восприятие не есть просто интуитивно-релективный акт. В самом деле, акт рефлексии может осуществиться в воспоминании, в чувствовании (*Einführung*), воображении⁸⁰. Таким образом, общая теория интуиции прилагается к рефлексии. Здесь обнаруживается параллелизм воображения и воспоминания, а также исключительная и привилегированная роль восприятия. Истина есть адекватность мысли — чисто сигнификативной интенции — и самого предмета, данного в интуиции, которая схватывает наличный предмет во всей его конкретной реальности, «налицо».

С другой стороны, рефлексия как имманентная интуиция выказывает свой привилегированный характер по отношению к инту-

122

иции, направленной на внешний мир. Это характер адекватности, который имеет основанием (мы попытались это показать) существование объекта такой интуиции — сознания — и позволяет нам полагать сознание в качестве абсолютного. Рассматривая интуицию в общем виде в «Логических исследованиях»⁸¹, Гуссерль различает в ней степени протяженности, жизненности и реального содержания. Очевидно, что внешнее восприятие по самой своей природе не способно реализовать на высшем уровне все три характеристики. Мы видели, что внешний предмет дан всегда в некоторой совокупности (некотором «горизонте») чисто означиваемых моментов. И если жизненность восприятию не воспрещена, то все же целостность интенционального объекта, очевидно, не может быть реализована в восприятии⁸². Только внутренняя интуиция способна представить идеал адекватности. Только ей дан ее объект сразу и «налицо»⁸³. И хотя некоторая неадекватность присуща также имманентному восприятию (оговорка, объясняющая временной характер сознания и постоянное отступление объекта рефлексии в прошлое⁸⁴),

эта неадекватность, по словам Гуссерля⁸⁵, — совсем иного рода, нежели неадекватность трансцендентного восприятия. Как мы отметили в главе II⁸⁶, между адекватностью внутреннего восприятия и неадекватностью восприятия внешнего пролегает пропасть⁸⁷.

Но коль скоро рефлексия полагается в качестве акта, которым сознание эксплицитным образом осознает само себя, не следует ли задаться вопросом: чем легитимируется ее право схватывать сознательную жизнь так, как она *есть*? Все философское значение рефлексии состоит в том, что она должна позволить нам ухватить нашу жизнь и мир, в ней заключенный, такими, каковы они суть до всякой рефлексии⁸⁸. Следовательно, если бы *Erlebnisse* являлись сознанию не иначе, как уже модифицированными рефлексией, то для нас были бы доступны только состояния сознания, но не жизнь в ее изначальной форме. Значит, нужно более пристально взглянуть в акт рефлексии; и лишь тогда мы сможем решить, способна ли феноменология достигнуть жизни вообще или же только рефлексивной жизни⁸⁹.

Эти модификации жизни под действием рефлексии вполне реальны. Во-первых, сам факт рефлексии придает жизни характер «рефлектируемости», и можно спросить себя, «не превращаются ли в конечном счете *Erlebnisse*, попадающие в поле зрения рефлексии, именно в силу этого попадания в нечто *toto coelo*^{16*} иное»⁹⁰. Во-вторых, сознательная жизнь обладает длительностью, а рефлексивный акт схватывает перцептивным образом лишь актуальное мгновение, актуальное истечение жизни, «*Urimpression*». Другие мгнове-

123

ния отступают в тень прошлого или проявляются из будущего, вос-принимаясь только в акте «ретенции» или «протекции» — специфических рефлексивных актах, в которых взаимодействуют память и восприятие⁹¹. Но достоверность *cogito*, о которой мы так много говорили в главе II и которая имеет основанием сам модус существования жизни, по-видимому, присуща только восприятию наличного момента, в то время как данные ретенции можно было бы поставить под сомнение. Наконец, в-третьих, под действием рефлексии феномен претерпевает качественное изменение: радость и гнев, удерживаемые рефлексией, — иного порядка, чем спонтанные радость и гнев⁹².

На все эти возражения, которыми никоим образом нельзя пренебрегать, Гуссерль дает принципиальный ответ формального толка: оспаривать право рефлексии следовать за ходом сознательной жизни как она есть абсурдно; это значило бы принимать в качестве предпосылки то, что отрицается, то есть впадать в противоречие, характеризующее любой скептицизм⁹³. В самом деле, всякий, кто говорит, что сомневается в познавательных возможностях рефлексии, по меньшей мере о своем сомнении высказывается утвердительно; но это утверждение уже есть результат рефлексии⁹⁴. С другой стороны, когда мы говорим об изменениях, претерпеваемых спонтанной жизнью под действием рефлексии, мы предполагаем возможность знать эту жизнь до рефлексии: в противном случае как можно было бы говорить об изменении? Но саму эту возможность как раз и оспаривает скептический тезис⁹⁵. Наконец, отрицать значимость рефлексии нельзя потому, что в противном случае не было бы возможным что-либо высказывать о ней самой⁹⁶.

Однако такого формального опровержения скептицизма недостаточно, и Гуссерль, кажется, это понимает⁹⁷. Настоятельно требуется рефлексия о рефлексии, своего рода критика феноменологии: критика способностей и возможностей рефлексии⁹⁸. Нужно более внимательно рассмотреть, до каких пределов рефлексия достоверна и как она с помощью модификаций схватывает исходное состояние объекта (ведь помимо

модификаций мы различаем в объекте рефлексии свойство существовать независимо от рефлексии⁹⁹). То, что схватывается в рефлексивном восприятии, в принципе характеризуется как нечто, что не только есть и длится в течение акта рефлексии, но уже было до него¹⁰⁰. Согласно Гуссерлю, довольствующемуся в «Идеях» изложением результатов своего анализа, абсолютные права перцептивной рефлексии имеют силу как применительно к настоящему моменту, так и применительно к сфере непосредственных ретенций и протекций — к

124

тому, что *уже* пережито или *вот-вот должно быть* пережито¹⁰¹. Наша жизнь не ограничивается мгновением настоящего; ее горизонт охватывает также прошлое и будущее. Следовательно, критика рефлексии призвана утвердить, наряду с правами рефлексивного восприятия, права воспоминания, схватывания прошлого. В том, что касается сущности нашего прошлого, такое право не является полным: мы можем заблуждаться относительно прошлого. «По правде говоря, это чисто «относительное» право; его можно превысить, хотя оно и при этом всё же остается правом»¹⁰². Но что касается самого существования нашего прошлого, для нас оно обладает несомненной достоверностью в силу самой структуры времени. В той мере, в какой сознание существует и длится, оно не может ни начаться, ни закончиться¹⁰³. Каждое мгновение времени нуждается в прошлом, где оно исчезает, и в будущем, откуда оно всплывает¹⁰⁴.

Таким образом, если проанализировать результаты, полученные *критикой рефлексии*, можно заметить преувеличенный характер высказанных выше опасений, пусть даже приходится несколько ограничить притязания рефлексии. Помимо всего прочего, такое ограничение, согласно Гуссерлю, определяется самим бытием сознания, и было бы абсурдным толковать его как признак несовершенства¹⁰⁵.

Для того чтобы исследовать конституирование объектов в жизни, мы можем прибегнуть к интуитивной рефлексии, способной функционировать на всех уровнях сознательной жизни. Она может описывать структуру нозмы¹⁰⁶, неотделимую от нозы, а также останавливаться на любых артикуляциях и любых возможных уровнях более сложных нозико-ноэматических структур. Таковы, например, те нозмы, которые Гуссерль называет *повторяющимися, итеративными* (iteriert)¹⁰⁷. В этом последнем случае речь идет о но-эме, которая дана в качестве объекта-ядра¹⁰⁸, вложенного в другую нозму: я могу вспоминать о воспоминании о моем восприятии¹⁰⁹. Взгляд интуиции способен проследивать ступени «вложения», подниматься и опускаться по ним (эта способность составляет его неотъемлемое свойство¹¹⁰), фиксировать их, когда захочет. Но необходимо уметь также сосредоточить интуитивный взгляд на данной ему комплексности и тем ограничиться, уметь уважать ее внутренний смысл и не приносить в него чего бы то ни было косвенным путем, например путем рассуждения¹¹¹.

Рефлексия не должна ограничиваться нозой и нозмой: в конституировании объекта равным образом участвуют *гилетические* элементы, и рефлексия о гилетических данных — об ощущении, например, — проследивает это конституирование на гилетическом

125

уровне. Она описывает способ, каким гилетический слой одушевляется интенциями (постижениями)¹¹²; описывает временную структуру сознания¹¹³. Коротко говоря, феноменологическая интуиция есть интуитивный взгляд, обращенный на жизнь во всей

полноте ее конкретных форм. Она есть попытка понять жизнь, а исходя из этого понимания, понять и мир — свой интенциональный объект.

Но если философская интуиция представляет собой всего лишь рефлексю о жизни, не означает ли это сведения философии к эмпирической науке, озабоченной фактическим состоянием жизни и пренебрегающей любыми априорными законами? Что невозможно выйти за пределы случайного иначе, кроме как путем простой констатации мгновенного *сogito* — которое есть необходимость, несмотря на свой фактический характер? Кроме того, эмпирические науки — мы уже подчеркивали это — возможны только после установления соответствующей онтологии; если же мы говорим о науке, предметом которой являются факты сознания, то откуда возьмется априорная наука, способная служить ей основанием?¹¹⁴

В рефлексии о сознании, как и в непосредственной интуиции мира, возможна идеация. «Всякое переживание (*Erlebnis*) в потоке, которое может быть встречено рефлексивным взглядом, *имеет собственную, интуитивно схватываемую сущность, собственное «содержание», которое позволяет рассматривать его как таковое, в его собственном своеобразии»*¹¹⁵. *Erlebnisse* имеют свою сущность, свою необходимую структуру, и как таковые регулируются эйдетическими законами. Сознание есть *конкретный индивидуальный предмет*¹¹⁶, а совокупность образующих его родов составляет отдельный *регион*. Сознание — это регион, источник онтологии. Конституциональные проблемы смогут быть разрешены с помощью этой эйдетической интуиции сознания. Структура актов, конституирующих каждую категорию предметов, — это необходимая структура, в основании которой лежат эйдетические законы данных актов. Все выполненные до настоящего времени описания сознательной жизни: структуры времени, интенциональность, взаимосвязь ноэмы и ноэзы, рефлексия и ее возможность, — все эти структуры имеют априорный характер и даны в эйдетической интуиции рефлексии.

Итак, феноменология есть *эйдетическая* дескриптивная наука о сознании¹¹⁷. Разумеется, возникает вопрос: возможно ли вместить в рамки сущностей сознательную жизнь во всем многообразии ее качественно различных форм? Лишена ли всякой реальности бер-

126

гсониянская антиномия интеллекта и сознательной жизни? Как именно длительность сознательной жизни, чью специфичность Гуссерль констатировал по времени последним¹¹⁸, может быть схвачена в жестких рамках интеллекта? То, что мы сказали выше о возможности неточных сущностей, помогает понять, каким образом интеллект способен охватить всю сознательную жизнь, не придавая ей «пространственного» характера¹¹⁹. Между духом чувствительности, враждебным геометрии, и духом геометрии, чуждым духу чувствительности, Гуссерль указывает третий путь.

Феноменологическая рефлексия — это рефлексия идеирующая. Обращаясь на конкретное, воспринимаемое состояние сознания, она пользуется им как примером, чтобы через него подняться к сущности. Но восприятие не является необходимым для идеации: для нее достаточно — и даже предпочтительно — иметь в качестве «примера» некоторый воображаемый объект¹²⁰. «К общей сущности непосредственного интуитивного постижения сущностей принадлежит то, что оно... может осуществляться на основании *простой ре-презентации (Vergegenwärtigung)* единичностей, выступающих в качестве примеров»¹²¹. Этот факт предоставляет феноменологии необходимую свободу для того, чтобы она могла оторваться от реально данного и выйти в сферу возможного. Так обстоит дело в области сущностей, которые в силу самого своего смысла предполагают

бесконечное количество возможных «примеров»¹²². Отсюда вновь явствует, что эйдетическая истина априорна, что она есть истина сущностных возможностей, несмотря на то, что модус ее данности с необходимостью требует помощи примеров. Эйдетическая истина совершенно не зависит от «действенности» восприятия¹²³. «Фикция, — гласит парадоксальное утверждение Гуссерля, — есть жизненный элемент феноменологии, как и любой эйдетической науки»¹²⁴.

Та ясность, которую демонстрирует интуиция сущностей, зависит (прежде всего тогда, когда речь не идет о сущностях весьма общего порядка¹²⁵) от ясности интуиции индивидуального, которая лежит в ее основании¹²⁶. Эта ясность не обязательно должна быть ясностью восприятия; она может быть также ясностью воображения; и наличие ее необходимо. Именно в этом состоит одна из самых трудных задач феноменологии. Практиковать интуицию сущностей не так-то легко, и Гуссерль неоднократно подчеркивает связанные с этим трудности¹²⁷. Он рекомендует начинающим долго учиться этому; упражняться в восприятии, прежде чем начать прибегать к помощи воображения. Полезно также исследовать проявления сознательной жизни в истории, произведениях искусства, поэзии.

127

Но долговременное усилие, которого требует феноменология для того, чтобы прийти к интуиции, не имеет метафизического измерения — того измерения, которое, скажем, Бергсон признаёт за усилием интуиции, весьма тесно (если не сказать большего) связанной с актом свободы. Мы вернемся к этой теме в заключение нашей книги. Усилия, необходимые для научения интуиции сущностей, как и другие, еще большие усилия, связанные, согласно Гуссерлю, с феноменологической редукцией (о которой нам еще предстоит говорить), — все эти усилия никогда не рассматривались (по крайней мере, в уже опубликованных работах Гуссерля) в их отношении к природе сознания¹²⁸. В отличие от того, как это имеет место в бергсонизме или в «философиях жизни», философская интуиция не рассматривается как такой акт, в котором участвуют все жизненные силы, — как акт, играющий важную роль в предназначении жизни. У Гуссерля интуиция представляет собой рефлексию о жизни, взятой во всей ее полноте и во всем ее конкретном богатстве. Но эта рассматриваемая жизнь больше не проживается. Рефлексия о жизни слишком отделена от самой жизни; утрачивается видение ее связи с предназначением и метафизической сущностью человека. Создается впечатление, что человек, чья естественная установка отнюдь не является исключительно установкой созерцания, а мир — объектом научных исследований, — что этот человек резко и внезапно выполняет феноменологическую редукцию и переходит к рефлексии над жизнью, то есть к чисто теоретическому акту. Здесь совершается некий поворот, который у Гуссерля не эксплицирован и не составляет проблемы. Метафизическая проблема ситуации *homo philosophas* Гуссерлем вообще не ставится.

Характеристика философской интуиции не может быть полной без рассмотрения феноменологической редукции.

В чем предпринятое нами исследование сознания отличается от психологии? Этот вопрос встает совершенно естественно. Если феноменологию понимать как основание и начало философии, не означает ли это отождествления философии с психологией?¹²⁹ Не есть ли это тот самый психологизм, против которого Гуссерль так решительно выступал в «Логических исследованиях»?

Выше мы уже отмечали, что в I томе «Логических исследований» Гуссерль выступает против дурной (натуралистической) психологии, в то же время ясно очерчивая место хорошей, феноменологической, психологии. Но даже если очистить психологию от всех психологистских и натуралистических примесей, даже если признать в интенциональности сущностную структуру сознания,

128

всё это, по мнению Гуссерля, еще не делает нас обладателями феноменологии как философии, то есть *чистой феноменологии*TM.

В психологистской установке — и в этом ее специфика — мы имеем дело с наукой о мире. Тотальность реального, которую мы называем миром, включает в себя также и человека, вместе с его телом и психическими состояниями. Человек есть такая же часть мира, как деревья и горы¹³¹. И вся совокупность психологических дисциплин изучает человека исключительно в качестве естественного телесного существа¹³², зависящего от мира и его причинности. Будучи связано с миром, сознание некоторым образом участвует в бытии мира. «Абсолютное [т. е. сознание] может утратить свою имманентность и принять характер трансцендентности. Мы сразу же видим, что это возможно только благодаря определенной причастности сознания к трансцендентности в первичном, исходном смысле, то есть к трансцендентности материальной природы»¹³³. Коль скоро мир обладает не безусловно достоверным бытием, но таит в себе, как показано в гл. II, некую возможность небытия, то и человек, и его сознание, изучаемое психологом, должны проявлять и действительно проявляют это же свойство. «Эмпирическое «Я» есть *трансцендентный объект*¹³⁴ того же порядка, что и физическая вещь»¹³⁵.

Но помимо этого рефлексия о сознании со всей очевидностью открывает нам некое абсолютное существование *cogito*, и нужно признать его в качестве такового. «Если эта очевидность реальна, поскольку адекватна, — а кто станет это отрицать? — то можно ли не признать существование чистого Я?»¹³⁶ Отсюда следует заключить, что абсолютное сознание, *cogito* — единственное, о котором шла речь до настоящего времени, — вовсе не тождественно психологическому сознанию. Это абсолютное сознание Гуссерль называет чистым, или трансцендентальным. Итак, подлинный исток бытия, поле его конституирования находится не в психологическом сознании¹³⁷. Эмпирическое сознание, которое изучается в психологии, никоим образом не есть наша жизнь, взятая в ее изначальности и своеобразии¹³⁸. Такая жизнь нам дана в очевидности *cogito*. Но когда она трактуется психологом — пусть даже говорящим об интенциональности — как бы в ее связанности и соотнесенности (посредством тела¹³⁹) с природой, то есть трактуется «наивным человеком» как некая вещь в ряду других вещей, тогда она не может быть схвачена во всей ее чистоте, но интерпретируется — или, по выражению Гуссерля, «апперципируется», — в ее отношении к миру. «Особый способ постижения, или опыта, особый способ *«апперцепции»* выполняет эту задачу так называемого «связывания» [с миром], *эту реализацию сознания»*¹⁴⁰. Абсолютное со-

5 Избранное: трудная свобода 129

знание, *апперципированное* в качестве психологического сознания, ничего не теряет от своей природы, и способ его явленности тоже очевидным образом не меняется; и все-таки это другое сознание. «В самом себе оно остается тем, что оно есть: абсолютным по своей сущности. Но оно не схватывается в этой своей сущности..., а *«толкуется как некоторая вещь»*», и в этом специфическом истолковании конституируется некая специфическая *«трансцендентность»*¹⁴¹. «Так конституируется психологическое природное единство:

человек или животное, — как единство, имеющее свое основание в теле, соответственно основанию апперцепции»¹⁴².

Таким образом, нужно различать психологическое и феноменологическое сознание. Именно последнее поистине первично и конкретно, а психологическое осознание конституируется в нем наподобие всех прочих трансцендентных объектов. При этом модус конституирования такого сознания в чистом или трансцендентальном сознании¹⁴³ может и должен быть предметом исследования. Именно так можно было бы прояснить смысл этой «апперцепции», в которой, как нам кажется, коренится философская проблема отношения между душой и телом.

Еще одно важное различие разделяет феноменологическую и психологическую установки. При психологической установке мы хотя и обращены к жизни, но в то же время обращены к миру и полагаем его в качестве существующего и включающего в себя эту жизнь, которую мы исследуем. Конечно, в ходе психологической рефлексии мы тоже обнаруживаем гилетико-ноэтико-ноэматиическую структуру сознания; но при такой установке мир нозм не означает реального мира, застигнутого у истоков и в модусах его конституирования (в отличие от того, как это происходит при феноменологической установке). Можно анализировать нозмы, не покидая естественной установки, а значит, не проясняя существования мира, — и это существование не будет обязывать приостановить акт полагания мира, чтобы прояснить самый этот акт. При психологической установке¹⁴⁴ сохраняется вера в существование мира, и даже если она не эксплицируется, то подразумевается в анализе сознания. Одним словом, когда психология обращается к жизни и к ее внутреннему смыслу, она не может допустить, что доходит до источника бытия, но считает, что исследует лишь один из его регионов.

Установленные различия между психологией и феноменологией несколько не умаляют достоинства психологии¹⁴⁵. Они лишь описывают ее границы и радиус действия: психология не есть философия¹⁴⁶. Для психолога, как и для ученого, занимающегося любой другой наукой, мир существует. Психология — это наука о

130

мире, и она имеет свои права, которые феноменология призвана ограничить¹⁴⁷, но которые не перестают от этого быть правами, подобно правам физики или химии. Более того, феноменология и психология (феноменологическая психология) связаны настолько тесно¹⁴⁸, что положения, устанавливаемые для психологии, могут буквально совпадать с результатами феноменологии сознания¹⁴⁹. Ибо сознание, которое изучают обе науки, нумерически едино¹⁵⁰; различен только смысл наук: одна, будучи философией, исследует чистое сознание; другая, как психология, изучает сознание «натурализованное»¹⁵¹.

Психология никогда не сможет понять специфичность существования сознания, так как она помещает сознание в природу. Психология никогда не сможет понять, что *для Я быть в мире* означает *быть* в мире совсем иначе, нежели бытийствует вещь. «Inesse^{17*}» имеет в данном случае абсолютно другой характер. Таким образом, великая заслуга теории феноменологической редукции (метода, приводящего к феноменологическому сознанию) заключается в том, что она показала (пусть даже только негативно): существование сознания и его отношение к миру необходимо мыслить совершенно иным образом, нежели существование части внутри целого.

Эмпиризм отождествил трансцендентальное сознание и психологическое сознание, и в этом была его принципиальная ошибка. Ее исток обнаруживается еще у Декарта; а у

Локка, Беркли и Юма она выступает уже как явный абсурд: чисто натуралистическое исследование сознания приводит к отрицанию природы в ее реальности и в ее категориях.

Но различие психологического и феноменологического сознаний, как его мыслит Гуссерль, в не меньшей степени обращено против учения Фихте. Разве Фихте не отождествил трансцендентальное сознание с *чистым Я*, превосходящим нас в качестве конкретных сознаний?¹⁵² Но трансцендентальное сознание является именно нашим сознанием не менее чем сознание психологическое. Оно даже более нам близко, так как именно оно есть подлинное сознание, противостоящее «сознанию как вещи». Само психологическое сознание конституируется внутри трансцендентального сознания¹⁵³.

Феноменологическая редукция и есть тот метод, с помощью которого мы возвращаемся к подлинно конкретному человеку. Благодаря ей мы вновь открываем поле чистого сознания, где возможно практиковать философскую интуицию¹⁵⁴. Характеристики трансцендентального сознания позволяют понять смысл этой процедуры.

5* 131

Вместо того, чтобы полагать мир существующим, как мы это делаем в естественной установке, мы воздерживаемся от суждения. В этом мы подражаем Декарту, который распространял свое сомнение на любые утверждения. Однако наше сомнение имеет другой смысл, чем сомнение Декарта, — оно чисто эффективно (*éphectique*)¹⁵⁵. Картезианское воздержание от суждения, как его понимает Гуссерль, имеет характер универсального отрицания¹⁵⁶. Но мы не полагаем не-существование мира подобно тому, как полагаем его существование¹⁵⁷. Само полагание этого существования мы «выводим из игры», «выносим за скобки»¹⁵⁸. Мы не утверждаем и не отрицаем существования мира, но хотим пребывать вне такого утверждения, чтобы иметь возможность рассматривать его¹⁵⁹. Сам Гуссерль пишет: «Оно [утверждение, акт полагания мира как существующего] *остаётся здесь* как то, что заключено в скобки»¹⁶⁰.

Но когда мы таким образом воздерживаемся от суждения, следующего наивной установке, мы наталкиваемся на сознание — носителя этого суждения. Рассудок сопротивляется *ελοχί* феноменологической редукции¹⁶¹. Мы не можем «исключить», «вывести из игры» суждения, прилагаемые к сознанию: его хранит его специфичное абсолютное существование, которое мы так долго объясняли до сих пор. В силу этой специфичности и абсолютности существования сознания акт, его полагающий, имеет характер абсолютной достоверности — достоверности *cogito*.

Таким образом, феноменологическое *ελοχί* приводит нас к рассмотрению сознательной жизни. Она предстает как интенция, направленная на сущее и утверждающая свои объекты в качестве существующих. Последние обнаруживаются в ней как нозмы, неотделимые от сознания¹⁶², — обнаруживаются, по выражению Гуссерля, «взятыми в скобки», «редуцированными» к тому, чем они предстают сознанию, то есть полностью подготовленными для феноменологического исследования.

Таким образом, феноменологическое *ελοχί* не разрушает истину естественной установки, но только проясняет ее смысл¹⁶³. «В отношении *любого* тезиса мы можем вполне свободно практиковать это особое *ελοχί*, определенное воздержание от суждения, которое согласуется с непоколебленной и непоколебимой, потому что основанной на достоверности, убежденностью в истине»¹⁶⁴.

Но сознание, к которому приводит нас ελοχή, — это сознание трансцендентальное, а не психологическое. Последнее не может полагаться в качестве абсолютного, а потому не может и останавливать редукцию: ведь оно вместе со всем миром подпадает под ελοχή. Наша позиция не совпадает с позицией психолога, размышляюще-

132

го над сознанием, и вот почему: психолог полагает существование мира в тот самый момент, когда размышляет над актом этого пола-гания. Но феноменологическое ελοχή запрещает такую процедуру. Мы не отождествляем себя с переживанием, в котором полагается объект, а некоторым образом отстраняемся от самих себя, ограничиваясь рассмотрением переживания. Мы, так сказать, не прибавляем веры к тому тезису, который рассматриваем¹⁶⁵.

Подведем итоги. Во-первых, благодаря ελοχή мы приходим к сознанию, так как оно остается единственным объектом наших суждений, когда любые высказывания о мире оказываются под запретом. А во-вторых, по той же причине сознание, которое открывается нам в феноменологической редукции, есть не психологическое, но трансцендентальное сознание.

Налагая запрет на любые утверждения, относящиеся к полага-нию существования мира, мы лишаем себя каких бы то ни было предпосылок в виде суждений, высказываемых при следовании естественной установке. Таким образом, мы не предполагаем заранее никакой науки¹⁶⁶ — ни о природе, ни о духе; ни экспериментальной, ни эйдетической (региональной онтологии)¹⁶⁷; не предполагаем ни самих себя как «отдельных личностей», живущих в мире; ни других людей, ни Бога¹⁶⁸. Мы освобождаем феноменологию от любого постороннего допущения, как философскую науку, «науку о первоначалах»¹⁶⁹, чьим инструментом служит только непосредственная интуиция¹⁷⁰. Но в сфере сознания мы вновь обнаруживаем в форме нозем все утверждения наук — обнаруживаем в тех модусах, в каких они конституируются для сознания¹⁷¹. Именно это в них нас интересует. Мы обнаруживаем их потому, что рассматривать сознание — значит рассматривать его в его соотнесенности с миром, с предметами и «Sachverhalte». В отношении всех этих научных суждений и высказываний, которые не служат предпосылками феноменологического исследования¹⁷² (оставим в стороне дискуссию о пределах их значимости), мы задаем себе вопрос: как они конституируются, то есть что они значат в жизни? Цель феноменологии заключается именно в том, чтобы поместить мир объектов — объектов восприятия, науки, логики — в конкретную ткань нашей жизни и понять их в такой перспективе¹⁷³. Ноэтико-ноэматический анализ означает именно это.

Само тело, отношение которого к сознанию составляет в психологии так называемую психофизическую проблему, не исчезает при редукции: оно конституируется прежде всего совокупностью Erelbnisse, внутренних ощущений, кинестетических актов, и то же нам дано как интенциональный объект, который обладает особой структурой и играет привилегированную роль в целостности опы-

133

та. Что касается отношения сознания к телу, понятому как естественный предмет, его смысл мог бы прояснить только феноменологический анализ психологической апперцепции. С нашей точки зрения, проблема состоит в том, чтобы установить значение такого отношения, — иначе говоря, выяснить, каким образом оно конституируется в трансцендентальном переживании.

Является ли редукция некоей временной установкой, наподобие картезианского сомнения? Думаем, что, поместив редукцию в контекст проблем и задач феноменологии, мы показали: нет, не является. Ее ценность абсолютна для Гуссерля, который хочет подняться к абсолютному бытию, к истоку всякого бытия, то есть к жизни¹⁷⁴.

Это утверждение онтологической значимости, которая присуща субъективности и ее внутреннему смыслу, составляет подлинное основание всего учения Гуссерля: быть — значит быть проживаемым, иметь смысл в жизни. Феноменологическая редукция не имеет другой цели, кроме как явить нам наше подлинное Я — но явить его в чисто созерцательной и теоретической жизни, которая рассматривает переживание, но не смешивается с ним.

Редукция не пытается также (и мы постарались показать это в нашем изложении) осуществить простую абстракцию, вообразив некое сознание в отрыве от мира; напротив, она раскрывает нам подлинную конкретность жизни¹⁷⁵. Скорее, следуя психологической установке, человек воспринимается и толкуется как часть природы, что искажает смысл его существования.

Если, тем не менее, в этой процедуре чудится некая абстракция, в том повинна определенная неустойчивость понятия сознания у Гуссерля. Разумеется, интенциональность, как было показано, определяет саму природу сознания; но, с другой стороны, мы с необходимостью приписали сознанию *трансцендентную* интенциональность. Верно, что тексты Гуссерля и общий дух его философии дают нам право это сделать: мир кажется необходимым сознанию, которое всегда есть сознание о чем-то. Идея трансцендентной интенциональности в этом пункте настолько преобладает, что и внутренняя интенциональность — та, что конституирует гилетические данные,¹⁷⁶ — мыслится Гуссерлем (быть может, ошибочно) по тому же типу. Но не менее верно, как подсказывают некоторые другие гуссерлевские тексты, что он не считает противоречивой идею чистой имманентности, а следовательно, возможность существования сознания без мира. Несомненно, именно эта нерешительность или, вернее, эта неясность в отношении *гиле* и *ноэзы* послужила причиной того, что редукция может показаться возвратом к безмирному сознанию, в котором мир должен конституироваться, отправляясь от чистой «гиле», — показаться своего рода абстракцией, неким возобновлением тезисов сенсуализма.

134

Очевидно — еще и по другой причине, — что феноменологическая редукция в том виде, как мы ее интерпретировали до сих пор, не являет нам ни конкретной жизни, ни предметов в их значении для конкретной жизни. Конкретная жизнь — не солипсистская жизнь одиночного сознания, замкнутого в самом себе; конкретное бытие — не то бытие, что существует для одного-единственного сознания. В самой идее конкретного бытия заключена идея intersубъективного мира. Если мы ограничиваемся описанием того, как предмет конституируется в индивидуальном сознании, в «его», то приходим не к предмету, как он существует в конкретной жизни, а к абстракции. Поэтому редукция к *его*, *эгологическая редукция*, может быть только первым шагом на пути к феноменологии. Надлежит еще открыть мир «других», intersубъективный мир. Феноменологическая интуиция жизни другого, рефлексия над *Einführung* (вчувствова-нием) раскрывает для нас поле трансцендентальной intersубъективности и довершает дело философской интуиции субъективности. И здесь вновь встают проблемы, связанные с конституировани-ем мира¹⁷⁷.

В опубликованных до настоящего времени трудах Гуссерля содержатся лишь немногословные намеки на интерсубъективную редукцию¹⁷⁸. Мы можем только повторить их. Однако мы знаем, что эта интерсубъективная редукция и все те проблемы, которые встают в связи с ней, серьезно занимают Гуссерля. Рассмотрение *Einführung* — интуиции, посредством которой для нас становится доступной интерсубъективность; описание роли, которую играет в этом восприятие нашего собственного тела и его аналогичности телу другого; анализ жизни, проявляющейся в этом другом теле, и типа существования, аналогичного моему собственному существованию; наконец, характеристика того способа, каким конституируется интерсубъективность — сознательная реальность, без которой никакое существование не было бы мыслимым, — все эти вопросы¹⁷⁹ были исследованы Гуссерлем. Но хотя эти работы, еще не опубликованные, уже оказывают самое большое влияние, мы не имеем права цитировать их до публикации.

Заключение

В заключение кратко изложим основные положения нашей книги.

Мы попытались понять теорию интуиции, отправляясь от теории бытия, и постарались показать, как именно Гуссерль преодолевает натуралистическую онтологию, которая гипостазировывает объект физики и мыслит всю тотальность реального по типу физического объекта. Мы пришли к понятию сущего, тесно связанному с понятием «переживания». В свою очередь, переживание предстает, с одной стороны, как абсолютное бытие, несущее в себе гарантию собственного существования; как место конституирования всякого бытия; а с другой стороны, как бытие сущностно интенциональное.

Отсюда следует, что сознательная жизнь не наличествует для своих собственных состояний, но постоянно находится перед лицом трансцендентного бытия. В этих условиях истина оказывается заключенной не во внутренней законности субъективных представлений, а в присутствии переживания перед своим объектом, данным «собственной персоной» (*selbstda*). Интуиция есть акт, притязающий на способность привести нас в соприкосновение с бытием; только в ней обнаруживается *место* истины. Если таким образом охарактеризовать интуицию, станет вполне понятным ее распространение на сферу категорий и сущностей.

Но, с другой стороны, поверить притязаниям интуиции нам позволяет не что иное, как понятие абсолютного существования сознания и его первенства по отношению к остальным регионам реального. Данные интуиции — акта, чей внутренний смысл состоит в представлении нам объектов «собственной персоной», — не нуждаются в сопоставлении с «подлинным», независимым от сознания бытием для того, чтобы быть истинными. Само понятие трансцендентности и бытия определяется интуицией: данные интуиции не только не требуют обоснования через их соответствие бытию, но сами являются источником и первоначалом нормы существования. Таким образом, теория интуиции в конечном счете опирается на теорию примата сознания, согласно которой любое существование определяется внутренним смыслом нашей жизни.

Но в силу этого же примата внутреннего смысла нашей жизни открывается новое измерение в исследованиях бытия. Возникает вопрос: каков специфический модус проявления каждой категории объектов в нашей жизни? Каков внутренний смысл жизни в конституировании различных регионов объектов?

Мы попытались показать, что эти вопросы касаются не просто структуры жизни, получившей доступ к своим объектам, что они

136

не находятся в компетенции теории познания: поскольку всякое бытие берет начало в жизни, речь идет о *том, что означает само существование сущего*.

Глубоко философская задача такого исследования возлагается на *философскую интуицию, или рефлексю*. Но для того чтобы быть философской, рефлексия должна быть направлена не на психологическое сознание, принадлежащее миру трансцендентных объектов, а на чистое, в высшей степени конкретное и первичное сознание, открываемое феноменологической редукцией.

Мы истолковали конституциональные проблемы как проблемы онтологические и увидели, что их главная задача — высвечивать смысл существования. Такая интерпретация проясняет философскую роль *par excellence*, которую играет феноменология сознания, и составляет, быть может, ту сторону нашего изложения, где мы высказались более определенно, чем сам Гуссерль. Однако нет сомнения в том, что он ясно видел этот пункт. «Was besagt daß Gegenständlichkeit sei» («Что означает тот факт, что существует предметность») — это, как утверждается в статье из «Логоса», существенная проблема, поставленная феноменологией сознания.

Только М. Хайдеггер обдуманно решается приступить к этой проблеме, которая всей традиционной философией рассматривалась как невозможная, — проблеме смысла существования сущего. Хайдеггер исследует смысл аристотелевского «трансцендентного», смысл «субстанциальности субстанции». То, что мы подчеркнули как следствие философии Гуссерля: отождествление существования сущего, с одной стороны, и модуса его «встречи с жизнью» — с другой, а также роль этого тождества и его проявление в конституировании объекта, — это следствие Хайдеггер тоже подметил и, по-видимому, испытал его влияние. В этих двух пунктах он выглядит продолжателем — хотя и весьма оригинальным — того пути, который был проложен его учителем, и мы считаем себя вправе искать у него вдохновения.

Для того чтобы ухватить в эйдетической интуиции (которая одна только отрывает нам необходимые связи) всю прихотливость феноменов, Гуссерль, как стало ясно, разработал понятие неточных и неопределенных сущностей. Под влиянием наук о природе и натурализма они считались чисто субъективными и не представляющими ценности для познания сущего. Но гуссерлевская интуиция стремится сохранить подвижные и неточные формы конкретной реальности. Интеллект как способность познавать идеальное не чужд интуиции, а интуиция как восприятие некоторой вещи, не подчиняющейся духу геометрии, не противоречит интеллекту. Бер-

137

гсоновский антагонизм интеллекта и интуиции оказывается преодоленным.

Но глубоко интеллектуалистский характер гуссерлевского интуитивизма обнаруживается в другом. Философская интуиция Бергсона тесно связана с конкретной жизнью человека и его предназначением; здесь она достигает своей кульминации — акта свободы. Такое метафизическое основание интуиции отсутствует в феноменологии Гуссерля; соотнесение интуиции со всеми жизненными силами, определяющими конкретное существование,

чуждо его мысли. Философия начинается с редукции: это акт, в котором, несомненно, мы рассматриваем жизнь во всей ее конкретности, однако более не живем. Остановимся на этом пункте.

Гуссерль мыслит философию как универсально значимую науку, по типу геометрии и наук о природе, — науку, которая развивается усилием научных обобщений, образующих связную последовательность¹. В такой концепции глубоко интеллектуалистским является не тот факт, что в качестве модели берется геометрия и естественные науки как науки о материи, оперирующие точными понятиями. Мы видели, что тип строгого понятия Гуссерль отнюдь не заимствует из этих наук. Важно другое: геометрическая модель означает, что в нашей жизни функция, роль философии и роль наук принадлежат к одному роду; что философия занимает в метафизическом назначении человека то же место, что и теоретические науки. *В этой концепции философия выглядит такой же независимой от исторической ситуации человека, что и теория, рассматривающая всё «sub specie aeternitatis»^{18*}.*

Скажем в нескольких словах, что мы понимаем под «исторической ситуацией человека». Очевидно, имеется в виду не тот факт, что эмпирическая конституция человека не остается одной и той же в любой исторический момент, что человек меняется, и, следовательно, наука, действительная для одной эпохи, может не иметь смысла для другой. Над подобными доводами скептицизма, извлеченными из натуралистического понимания истории, торжествуют аргументы Гуссерля, изложенные в первом томе «Логических исследований» и особенно во второй части «Философии как строгой науки». Натуралистической психологии или натуралистической истории, которые сами являются эмпирическими науками, не поколебать достоверности науки и того ценностного характера «sub specie aeternitatis», который присущ внутреннему смыслу научной жизни². Историческая ситуация человека понимается в другом смысле. Жизнь, в которой приходится искать первоначало реального, — первоначало объектов восприятия как объектов науки — обнаруживает исторический характер в том смысле, в ка-

138

ком говорят, что «всякий человек имеет свою историю». Речь идет о том феномене *sui generis* в конституировании личности, в силу которого прошлое человека принадлежит ему совершенно особенным образом, немислимым в отношении, скажем, камня. С другой стороны, такая историчность не есть вторичное свойство человека — словно он сперва существует, а уже потом становится историчным и темпоральным. Нет, историчность и темпоральность образуют саму субстанциальность человеческой субстанции.

Эту структуру сознания, которая занимает столь важное место, например, в мышлении Хайдеггера, но может проявиться и на почве гуссерлевского учения — в той мере, в какой оно подразумевает уважение к внутреннему смыслу феноменов, — эту структуру наш автор не исследовал, по крайней мере, в уже опубликованных трудах. В них не ставится вопроса об отношении между историчностью сознания и его интенциональностью, его социальностью, его личностным характером.

Но не определяется ли отсутствие этих проблем в работах Гуссерля общим духом его мышления? Нам кажется, что дело обстоит именно так. Историчность сознания не представлена как изначальный элемент потому, что для Гуссерля вся наша сознательная жизнь исчерпывается в супра-исторической, теоретической установке. Представление, положенное в основание любых актов сознания, — вот что компрометирует историчность сознания и, как следствие, придает интеллектуалистский характер интуиции.

По той же причине феноменологическая редукция не нуждается в объяснении. Редукция есть акт, посредством которого философ рефлектирует над самим собой и, так сказать, «нейтрализует» в себе человека, живущего в мире, полагающего этот мир существующим и принимающего в нем участие. Редукция заключается в том, чтобы созерцать себя живущим. Но в силу примата теории Гуссерль не ставит вопроса о том, как именно эта «нейтрализация» нашей жизни³, будучи тем не менее актом этой жизни, получает в ней обоснование. Каким образом человек, следующий наивной установке, этот погруженный в мир «догматический младенец»⁴, вдруг осознаёт свою наивность? Не есть ли это акт свободы, метафизически значимый для нашей жизни? Когда Гуссерль спрашивает себя, возможна ли феноменологическая редукция и не противоречит ли ее возможность сущности сознания⁵, на мгновение кажется, что он затрагивает проблему определения места самой редукции в жизни сознания. Но он решает эту проблему тем, что говорит о нашей свободе нейтрализовывать «экзистенциальное полагание» наивной установки, чтобы сделать его предметом рассмотрения. Но та свобода, о которой идет речь, — свобода, ана-

139

логичная сомнению, — есть свобода теории. Нас подталкивает к осуществлению редукции то, что мы можем ее осуществить, и это нам откроет новое поле познания. Свобода и побуждение, приводящие нас к редукции и к философской интуиции, сами по себе не представляют ничего нового в сравнении со свободой и стимулами теории, причем теория берется как нечто первичное. Для Гуссерля свобода теории означает то же, что и сама теория.

Следовательно, несмотря на революционный характер феноменологической редукции, свершенная ею революция возможна в философии Гуссерля в силу природы естественной установки — в той мере, в какой она теоретична. Что же касается исторической роли редукции, значения ее вторжения в существование — оно даже не составляет проблемы.

Таким образом, утверждение о том, что в основании любых актов лежит представление, гораздо более значимо для духа гуссер-левской философии и для интеллектуалистского характера интуиции, чем могло бы показаться.

Но несмотря на утверждение примата теории в философии Гуссерля, мы в то же время подчеркиваем, что главное для него — поиск места бытия в конкретной жизни. Вот почему практическая и эстетическая жизнь тоже имеет интенциональный характер, а конституированные ею объекты равным образом принадлежат к сфере бытия. Категории морали и эстетики точно так же выступают в качестве конститутивных по отношению к бытию, а их модусы существования и столкновения с сознанием имеют специфическую структуру. Разумеется, они всегда опираются на чисто теоретический опыт; разумеется, специфичность бытия этих «ценностных объектов» и т.д. не есть специфичность совершенно *sui generis* — постольку, поскольку в них остается нечто от грубой вещности. Но сама возможность преодолеть это затруднение или колебание в мышлении Гуссерля не связана ли с утверждением интенционального характера практической и аксиологической жизни?

Примечания автора*

Предисловие

¹ Phénoménologie et Philosophie religieuse. Paris, Alcan, 1925.

² Husserl, Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure.

³ Глава VI.

⁴ Gurwitsch. La philosophie phénoménologique en Allemagne; E. Levinas. Sur les *Ideen* de M. E. Husserl.

⁵ Albert Burloud. La pensée d'après les recherches expérimentales de H.J. Watt, de Messer et de Bühler. Paris, Alcan, 1927. Albert Spaier. La pensée concrète. Paris, Alcan, 1927.

⁶ Упомянем также главу о Гуссерле в небольшой книге: Groethuysen. La philosophie allemande depuis Nietzsche, опубликованной в «Collection de la Culture Moderne», Librairie Stock, 1927. Это очень ясная и умная книга, но предназначенная для широкого читателя, и потому изложение в ней не лишено недостатков. Наконец, отметим доклад, представленный Марсельско-му обществу философских исследований: Serrus. «Le conflit du logicisme et du psychologisme», опубликованный в несколько сокращенном виде в «Organe officiel de la Société», № 1, mai 1928 г.

¹ См. Jean Hering. Phénoménologie et philosophie religieuse, p. 32 et s. Paris, Alcan, 1925. Это первая работа по феноменологии, опубликованная во Франции. — См. также феноменологический «манифест» в начале Jahrbuch 1, 1913.

² Ideen 322 [§ 153] и далее: eh. VI *.

³ Ideen 144, 200 [§96].

⁴ Philos, als strenge Wissensch. 308-309.

⁵ См. Harald Höffding. La philosophie de Bergson. Пер. на франц. Жака де Кусанжа с приложением письма Бергсона автору, p. 160.

⁶ См. далее, с. 15-16.

⁷ См. далее, с. 105.

⁸ См. далее, с. 118 и сл.

⁹ См. Philosophie der Arithmetik. См. также предисловие к L. U., Bd. I, S. V.

¹⁰ См. Hering. Phénom. et philos, religieuse, p. 35.

¹¹ См. Heidegger. Sein und Zeit, в Jahrbuch VIII.

¹² Ideen 118, 121.0 поисках «философского измерения» см. Philos, als strenge Wiss. 289-290 и др.

¹³ Sein und Zeit, в Jahrbuch VIII. (Ср. особ. § 1-6 указ. раб.).

* Ссылки на соответствующие страницы (параграфы) русских изданий работ Э. Гуссерля даются в квадратных скобках: по статье «Философия как строгая наука» и к 1-му тому «Логических исследований» — по изданию: Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994, они приведены Г. Вдовиной; по второму тому «Логических исследований» и 1-ой книге «Идей» (Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. Общее введение в чистую феноменологию / Перевод А.В. Михайлова. М., 1999) — И. Михайловым.

141

¹⁴ См. далее, с. 118, 136-137.

¹⁵ Именно гегелевскую систему, несомненно, имеет в виду Гуссерль, когда говорит об этих «spekulativen Konstruktionen, durch welche der Naturwissenschaftsfremde Idealismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die echte Wissenschaft so sehr gehemmt habe» («"умозрительных построениях", в силу которых чуждый естественным наукам идеализм так сильно задержал развитие подлинной науки в первой половине 19 в.»). Ideen 35 [§ 19].

¹⁶ Таким сближением мы обязаны курсу лекций М. Хайдеггера, прочитанному в течение зимнего семестра 1928-29 гг.

¹⁷ См. далее, с. 118.

¹⁸ Французскому читателю должно быть известно его содержание благодаря резюме Виктора Дельбоса в «Revue de Met. et de Morale», 1911.

¹⁹ См. предисловие ко второму изданию 1 тома L U VIII ff.

Глава!

¹ См. ниже, с. 105 и ел.

² См. далее, с. 106-107.

³ См. Ideen 26-27 [§13]

⁴ См. Ideen 27.

⁵ Нетрудно заметить, что термин *онтология* не следует понимать ни здесь, ни на всем протяжении нашей работы в том смысле, каким он обладал в XVIII веке. Не следует отождествлять его с термином *метафизика*.

⁶ См. Philos, als strenge Wiss. 301.

⁷ Подчеркнуто нами.

⁸ Ideen 89 [§ 47]. См. также Ideen 80 [§ 44].

⁹ См. гл. II.

¹⁰ Ideen 75 [§41].

¹¹ Ideen 78. О том же — Ideen 77: «Das Ding nehmen wir dadurch war, dass es sich «abschattet» («Вещь мы воспринимаем в силу того, что она "оттеняет" себя»).

¹² Ideen 73.

¹³ Ideen 73-74 [§41], 76, 97.

¹⁴ См. Philos, als str. Wiss. 310 [147].

¹⁵ См. Ideen 78-79, 97, 102. [§ 52]

¹⁶ См. Ideen 297, 293; Philos, als str. Wiss. p. 311.

¹⁷ Ideen 78. См. также: Phil, als str. Wiss. 311.

¹⁸ L VIII, 148-149 [Исслед. VI в: LU И/2].

¹⁹ Ideen 77.

²⁰ Phil, als str. Wiss. 311 [147].

²¹ Ibidem [148].

^{21a)} Ideen 73. См. также 100—101 [§ 52]. Такое истолкование научных процедур, которое сводит их к конструированию физической *реальности*, исходя из субъективных явлений, до некоторой степени напоминает соответствующее представление Гобло (см. его статью «Qu'est-ce que le reel», опубликованную в «Revue de l'Université de Bruxelles», октябрь—ноябрь 1927). Однако следует прямо сказать, что сходство ограничивается этим *конструированием* в науках. Феноменологическое конституирование, о котором мы будем говорить ниже, подразумевает совершенно иные философские про-

142

блемы и интересы. С другой стороны, если Гуссерль и сходится с Гобло в описании научных процедур, он расходится с ним в их интерпретации. Для Гуссерля реальным является *субъективный мир*, а мир физической природы представляет собой реальность иного уровня. Идея интенциональности позволяет Гуссерлю приписывать «объективность» этому «субъективному» миру.

22 Philos, als str. Wiss. 294 [133].

23 Ideen 72 [§40].

²⁴ Phil, als str. Wiss. 311 [147]. См. также Ideen 100.

25 Ideen 73.

26 phil. als str. Wiss. 311 [148]. Ideen 87, 88.

27 Ideen44 [§24], 97. 24deen 92 [§ 49], 71-72 [§ 40]. »Ideen98 [§52], 101 [§52].

30 Ideen 97-98 [§52].

³¹ Ideen 102 [§52].

³² Ideen 99-100. См. также: § 52, S. 97.

³³ Ideen 97-98.

³⁴ Ideen 101.

³⁵ Ideen 35 [§19].

³⁶ Phil, als str. Wiss. 294 [133].

³⁷ Выделено нами.

³⁸ Phil, als str. Wiss. 298-299 [137].

³⁹ Phil, als str. Wiss. 294 [133].

⁴⁰ Ideen 35.

⁴¹ Phil, als str. Wiss. 294 [133].

⁴² L U III, V.

⁴³ См. Phil, als str. Wiss. 310.

⁴⁴ См. Ideen 101 [§52]. ^Ibidem.

⁴⁵ Ideen 34.

⁴⁶ L U II123 [Исслед. II, §8].

⁴⁷ Ideen41 [§22], 116 [§61].

⁴⁸ Ideen 41.

⁴⁹ См. их критику Гуссерлем в L U III106-224. [Все Исслед. II целиком].

⁵⁰ L U II 107.

⁵¹ L U III160, 161, 162 [Исслед. II, § 22].

⁵² См. далее, гл. 6.

⁵³ L U 1102-109.

⁵⁴ LU 151 и др.

⁵⁵ LU И 80.

ГлшП

¹ Ideen 318.

² Ideen 36.

³ О том, каким образом Гуссерль мотивирует критику и преодоление натурализма, см. Ideen 33-34. [§18].

⁴ Husserl. Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99 —

«Archiv für syst. Philosophie» (1903), S. 397—400. — L U, Предисловие ко второму изданию, S. XIII; Ideen 2.

⁵ См. гл. III нашей книги.

⁶ Ideen 92 [§49].

⁷ Ниже мы увидим, что, несмотря на «непрерывность» различных моментов сознания, несмотря на эти ореолы, отражающие любое точное определение психической жизни, Гуссерль не осудил интеллект. См. гл. VI.

⁸ Ideen 62 [§35].

⁹ Ideen 230-231 [§113].

¹⁰ Ideen 236 [§115].

¹¹ Ideen 62-63 [§35].

¹² Ideen 236 [§115].

¹³ Ideen 169 [§84].

¹⁴ Ideen 236.

¹⁵ Ideen 63 [§35].

¹⁶ Ideen 84 [§ 45], 89 [§ 46-47].

¹⁷ Ideen 63 [§35].

¹⁸ Ideen 64.

¹⁹ О различении разных типов возможности см.: Ideen 292 [§ 140].

²⁰ Ideen 84 [§ 45]. Статья Гурвича («Rev. de Met. et de M.» 1928, № 4) превосходно проясняет роль *потенциальности* в гуссерлевском идеализме.

²¹ См.: Ideen 10 [§ 3], 80-81 [§ 44], 286-287 [§ 138] и т.д.

²² Ideen 93.

²³ Ideen 86, 287.

²⁴ Ideen 107-108 [§55], 201.

²⁵ Термин «трансцендентное» обозначает у Гуссерля все то, что не составляет конститутивной части потока сознания (Id. 68). Следовательно, это прежде всего материальный предмет.

²⁶ Ideen 80.

²⁷ Ideen 86 [§46].

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ideen 85.

³⁰ См.: Ideen 56-57 [§ 31] и особенно Ideen 107 [§ 55].

³¹ Ideen 87 [§ 46], 91, 286-287 [§ 138].

³² Ideen 80. Модус восприятия вещи зависит от его «специфического смысла».

³³ Ideen 86-87 [§46].

³⁴ Ideen 78-79 [§43].

³⁵ Понятие нормальности вводится в Ideen 81—82 [§ 44].

³⁶ Глава III.

³⁷ Глава VII.

³⁸ Ideen 61. См. также S. 50. Понятие сознания еще не охватывает здесь потенциальную сферу. Вот почему Гуссерль говорит в данном месте о сознании «в содержательном смысле».

³⁹ Ideen 70 [§39], 93 [§49].

⁴⁰ Ideen 93,141.

⁴¹ Ideen 59 [§ 33]. Курсив мой.

⁴² Ideen 76.

⁴³ Ideen 77. Курсив мой. См. также 62.

⁴⁴ Что касается данной терминологии, см. Ideen 68 [§ 38].

144

⁴⁵ Ideen 77 [92], 81.

⁴⁶ Ideen 77, 81, 93 [§49].

⁴⁷ Phil, als str. Wiss. 312 [149].

⁴⁸ Ideen 81-82 [§44].

⁴⁹ *Разногласию*, которое может иметь место между последовательно сменяющимися друг друга феноменами в явлении материальной вещи. Так, ряд феноменов, возвещающих человека, может войти в противоречие с последующим опытом, который покажет, что данный предмет есть дерево, принятое за человека. Явлению внешней вещи в принципе

присуща возможность того, что воспринятый *предмет* в действительности окажется *другим предметом* (в нашем примере: что человек в действительности окажется деревом).

⁵⁰ См. предыдущее примечание.

⁵¹ Ideen 86 [§46].

⁵² Ideen 85.

⁵³ Ideen 85-86. См. также на S. 83 следующее выражение: «Zur Seinsart des Erlebnisses gehört es etc» [§ 45, с. 98: «К бытийному роду переживания принадлежит то...»]. И на S. 157: «Jede Seinsart... hat wesensmässig ihre Gegebenheitsweisen...» [§ 79, с. 173: «У всякой разновидности бытия... свои способы данности...»]. См. также Ideen 225 [§ 111].

⁵⁴ Ideen 83.

⁵⁵ Ideen 68 [§ 38]. О понятиях «зависимого» и «независимого» см. далее, S. 101 и ел.

⁵⁶ См. прежде всего нашу гл. VII.

⁵⁷ Ideen 84 [99].

⁵⁸ См. выше, с. 29-30.

⁵⁹ Ideen 84 [§45].

⁶⁰ Ideen 83.

⁶¹ Ideen 229 [§113].

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ideen 229. См. также: 235 [§ 114], 245-246 [§118].

⁶⁵ Ideen 85.

⁶⁶ Zeitbewußtsein 472.

⁶⁷ Об этом термине см. далее, с. 97.

⁶⁸ Ideen 86 [§46].

⁶⁹ J. Hering. Phénom. et philos, religieuse, p. 85.

⁷⁰ Ideen 85-86.

⁷¹ Ideen 85.

⁷² Ideen 141.

⁷³ Ideen 88-89 [§47].

⁷⁴ См. гл. VII и заключение.

⁷⁵ Ideen 107 [§55].

⁷⁶ Ideen 206 [§98].

Глава III

Ideen 163 [§81].

² Ideen 161. Zeitbewußtsein 369.

³ Ideen 161-165 и Zeitbewußtsein.

145

⁴ Ideen 229 [§113].

⁵ Как это позволяет сделать сам Гуссерль: Ideen 245—246 [§ 118].

⁶ Ideen 65. См. также: Ideen 75 [§ 41].

⁷ Ideen 172 [§85].

⁸ Ideen 173, 178 [§86].

⁹ Об отношении фантазий и ощущений см. Ideen 227 [§112]; Zeitbewußtsein 405, 441.

¹⁰ LU II 348-349, Ideen 162 [§ 81], 202 [§ 97].

¹¹ Zeitbewußtsein 371.

¹² Ideen 75-76 [§41].

¹³ Ideen 173 [§85].

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ideen 172-173 [§85].

¹⁶ Ideen 229 [§112].

¹⁷ Ideen 174 [§85].

¹⁸ Ideen 168 [§84].

¹⁹ Ideen 200 [§96].

²⁰ Ideen 168.

²¹ LU II 372-373.

²² В книге Шпайера «Конкретное мышление», где речь идет о понятии интенциональности у Гуссерля, не уловлено именно *онтологическое* значение интенциональности. Мы обращаем внимание на это потому, что книга Шпайера — одна из немногих опубликованных во Франции работ, посвященных Гуссерлю.

²³ Ideen 68.

²⁴ Представление о бытии, утверждаемое в соответствии с внутренним смыслом жизни, позволяет Гуссерлю преодолеть схоластическую теорию *мыслительного объекта*, согласно которой *интенциональный объект* есть лишь субъективный образ реального сущего. Если бы то, что называют *мыслительным образом*, означало в сознании некое «отображение чего-то иного», то можно было бы говорить об образе. Но сам воспринятый объект дан как нечто воспринятое лично, *in personal* (Ideen 186). В восприятии мы имеем дело отнюдь не с миром образов, указывающим на стоящий за ним мир вещей, подобно тому как портрет в силу самой своей сущности отсылает к реально существующему оригиналу. Нет, в восприятии мы имеем дело с самим оригиналом. Кроме того, вставка *мыслительного образа* между оригиналом и сознанием абсолютно произвольна: это чистое предположение, никоим образом не данное внутренней интуицией (Ideen 186, LU II 421-425. [Исслед. V. «Приложение к §§ 11 и 20. К критике «Теории образов» и учение об «имманентных» предметах актов). Наконец, мыслительный образ, данный как некая реальность в сознании, сам должен быть известен; в противном случае он может быть познан только с помощью другого мыслительного образа, и так до бесконечности, что абсурдно (*ibidem*).

²⁵ См.: LU II 375.

²⁶ См. конец настоящей главы, с. 53.

²⁷ См. повторное подробное рассмотрение данного вопроса в гл. VII, с. 112.

²⁸ Ideen 174-175 [§85].

²⁹ Ideen 185 ff. [§90, ел.].

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ideen 241 [§117].

146

32 Ideen 168 [§84].

33 Ideen 169.

34 LU II 367 и особенно 368 [Исслед. V, § 10]. 33 Ideen 198 [§95].

36 Ideen 58 [§33].

37 Ideen 318.

34 Ideen 185 [§90].

39 Ideen 66 [§37].

⁴⁰ Такое ошибочное толкование присутствует в определении любви, данном Спинозой: «*Amor nihil aliud est quam Laetitia concomitante idea causae externae*» («Любовь есть не что иное, как радость, сопровождающая идею внешней причины»). Этика, XIII, 13.

⁴¹ См. Pfander: «Zur Psychologie der Gesinnungen» — Jahrbuch Bd. I, II.

⁴² См. гл. II.

⁴³ Ideen 64 [§79].

⁴⁴ Ideen 169.

⁴⁵ Ideen 169-170 [§81].

⁴⁶ Ideen 191 ff. [§92] 193, Note [§93].

⁴⁷ Ideen 168-169 [§ 84], 192 [§ 92].

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ См. с. 53.

⁵⁰ Ideen 64.

⁵¹ Ideen 171.

⁵² Zeitbewußtsein 482, Ideen 162-163 [§ 81], 171.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Другой термин, равнозначный «Intention».

⁵⁵ Zeitbewußtsein 444.

⁵⁶ Ideen 303 (§ 146), 168 [§ 84] и в др. местах.

⁵⁷ Ideen 172.

⁵⁸ Ideen 92 [§49].

⁵⁹ См. книгу Геринга: «Phénoménologie et philosophie religieuse», p. 83 s.

⁶⁰ Таково мнение Геринга, op. cit., p. 85—86.

⁶¹ «Denn Vernichtung der Welt besagt korrelativ nichts anders, als daß in jedem Erlebnisstrom... gewisse geordnete Erfahrungszusammenhänge und demgemäß auch nach ihnen sich orientierende Zusammenhänge theoretisierender Vernunft ausgeschlossen wären. Darin liegt aber nicht, daß andere Erlebnisse und Erlebniszusammenhänge ausgeschlossen wären» («Ведь уничтожение мира означает коррелятивно не что иное, как: определенные упорядоченные взаимосвязи опыта в каждом потоке переживаний... и, соответственно, ориентированные на них взаимосвязи теоретического разума исключаются. Однако это не значит, что исключаются и другие переживания и взаимосвязи переживаний»). Конечно, эти «Erlebniszusammenhänge» не характеризуются в данном тексте как интенцио-нальные; но они вообще никак не характеризуются.

⁶² Ideen 87 [§46].

⁶³ LU II Note. Понятия *акта* и *не-акта*, выделенные нами в этом тексте, эквивалентны понятиям интенции и не-интенции (Ideen 170 [§ 84]).

⁶⁴ Ideen 168, 171 [§ 84], 176 [§ 86], 303 [Четвертый раздел, третья глава, § 146] и в других местах.

⁶⁵ Ideen 159-160 [§ 80], 163 [§ 81], 165 [§ 82] и в других местах.

147

⁶⁶ Ideen 109 [§57].

⁶⁷ Ideen 160 [§80].

⁶⁸ Ideen 219 [§106].

⁶⁹ Ideen 110.

⁷⁰ Ideen 253 [§ 122], 189,102 [§ 52].

⁷¹ Ideen 160 [§ 86], 109 [§ 57], 192 [§ 92].

⁷² Ideen 109.

⁷³ Ideen 160.

⁷⁴ «Реальный» означает здесь: конституирующий реальность некоторой вещи.

⁷⁵ Ideen 109.

⁷⁶ Ideen 160.

⁷⁷ Ideen 161.

⁷⁸ Ibidem.

Глава IV

¹ LU II, V исследование.

² Ideen 266, Note [§ 128, примеч.].

³ Ideen 174 [§85].

⁴ Ideen 182 [§88].

⁵ Ideen 268 [§129].

⁶ Ideen 189, 268 [§129].

⁷ Ideen 270-271 [§131].

- ⁸ Ideen 272 [§131].
- ⁹ Ideen 271 [§131].
- ¹⁰ Ideen 266 [§128], 267, 269.
- ¹¹ Ideen 268-269 [§ 129], 271 [§ 131].
- ¹² Ideen 269.
- ¹³ LU II415-416.
- ¹⁴ Ideen 270 [§ 130], см. также 209 [§ 99].
- ¹⁵ Ideen 209.
- ¹⁶ Ideen 189 [§ 91], 193 [§ 93], 208, 268 [§ 129], 274 [§ 133].
- ¹⁷ Ideen 273.
- ¹⁸ Ideen 185 [§ 90], 193 [§ 93], 195 [§ 94], 198 [§ 15].
- ¹⁹ Ideen 268 [§129], 195 [§94].
- ²⁰ Ideen 188.
- ²¹ Ideen 196 [§94], 208.
- ²² Ideen 268 [§129], 274 [§133].
- ²³ Ideen 268.
- ²⁴ LU II 370 [Исслед. V, § И]. Речь идет о представлении как об акте, а не об объекте представления: Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 111.
- ²⁵ LU II 370. Brentano. *Psychologie*, 109.
- ²⁶ LU II 428 [Исслед. V, § 22].
- ²⁷ LU II 389 [Исслед. V, § 15, а) Существуют ли вообще интенциональные чувства].
- ²⁸ *Ibidem*. См. также Ideen 241 [§ 117].
- ²⁹ См. описание феномена нейтрализации в Ideen 222 ff. [§ 109].
- ³⁰ Ideen 223, 226 [§109, 111].
- ³¹ LU II 458 [Исслед. V, §32].

³² Речь идет о воспоминании и о воображении. См. следующую главу.

33 Ш И 459 [Исслед. V, § 33].

34 LU II472-473 [Исслед. V, § 36].

35 LU II463 [§34].

36 LU II461 [§33].

37 Ideen 247.

³⁸ См. выше.

39 Ideen 248 [§119].

⁴⁰ Ibidem.

41 LU II493-494 [Исслед. V, § 41].

42 LU II494.

⁴³ См.: LU III, Предисловие, S. 7. См. также новую теорию в Ideen 262 ff. [§ 127].

44 Ideen 198 [§95].

⁴⁵ См. LU III15 [Введение, § 5].

ГлаваУ

¹ Ideen 280-281 [§135].

² LU III37 [Исслед. I, §9].

³ Для облегчения дела мы отвлекаемся от того, что Гуссерль называет в «Идеях» «слоем логоса»: это некое свойство, в которое должна облечься сигнификативная интенция, чтобы ее можно было выразить. Сигнификативный акт сам по себе не поддается выражению, если не примет некоторой внутренней модификации, которая станет его свойством. Речь идет о своего рода генерализации, сообщаемой таким образом, — генерализации, которой подвергаются сами индивидуальные предметы, когда становятся объектом выражения. Эту генерализацию нужно отличать от общего характера абстрактного или идеального объекта. См. Ideen 256, § 124; LU III 30.

⁴ LU II 38 [Исслед. I, § 9]. См. также Ideen 282 ff. [Четвертый раздел, глава вторая: Феноменология разума и далее § 136].

⁵ Ibidem.

⁶ LU III 76.

⁷ LU III 68.

⁸ LU III 76.

⁹ Ibidem.

¹⁰ LU III 40.

¹¹ LU III 191.

¹² Согласно гл. II.

¹³ LU III 33.

¹⁴ LU III 34.

¹⁵ Об отношении воображения и воспоминания см.: Ideen 225 ff. [§ 111].

¹⁶ Ideen 7 [§13], 126 [§67], 283.

¹⁷ Ideen 283 [§136].

¹⁸ LU III 76.

¹⁹ Ideen 65, 75.

²⁰ Ideen 75 [§41].

²¹ LU III 79.

²² Ibidem.

²³ LU III 83. См. также: Ideen 127-128 [§ 67-68].

149

²⁴ Ideen 7-8 [§ 1], 70 [§ 39], 79 [§ 43], 126 [§ 67], 282 ff.

²⁵ Ideen 89 [§47].

²⁶ См. также о роли ощущения в восприятии Ideen 203 [§ 97].

²⁷ Ideen 202 [§ 97] и в др. местах. LU III 92-93.

²⁸ Ideen 176 [§86].

²⁹ Гл. IV, с. 57-60.

³⁰ LU III 88.

³¹ «Интенциональная сущность» означает, в терминологии «Логических исследований», «качество» плюс «материя».

³² LU III 89.

³³ LU III 90.

³⁴ Слово «репрезентация» мы заключаем в кавычки для того, чтобы отличить его от *репрезентации*, о которой шла речь в гл. IV и которая служит переводом немецкого слова «Vorstellung», представление.

³⁵ О роли интенциональности в отношении «гиле» см.: Ideen 206 [§ 98].

³⁶ LU III 93.

³⁷ LU III 54.

³⁸ Ideen 79-80 [§43].

³⁹ LU III116.

⁴⁰ См. Ideen 283 [§ 136], 291 [§ 139].

⁴¹ LU III118.

⁴² LU III43.

⁴³ Ideen 39-40 [§ 21], 300 [§ 145], LU I S. 180 ff.

⁴⁴ LU III127.

⁴⁵ Ideen 194 [§94].

⁴⁶ LU III129.

⁴⁷ «Материя» имеет здесь иной смысл, нежели в главе IV. Здесь она противостоит категориальной форме. В этом последнем случае Гуссерль называет ее «Stoff».

⁴⁸ LU III 137.

⁴⁹ См. Philosophie der Arithmetik, S. 36 ff.

⁵⁰ LU III160-161.

⁵¹ LU III 140-141.

⁵² LU III141.

⁵³ Ideen 26. |

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ См. выше, гл. I, с. 15.

⁵⁶ Ideen 27 [§13].

⁵⁷ Ideen 22 [§10].

⁵⁸ См. ниже, с. 107.

⁵⁹ Ideen 24 [§11].

⁶⁰ Ideen 21-22 [§10].

⁶¹ LU III 142. \

⁶² LU III 143. j

⁶³ LU III 145.

⁶⁴ LU III147.

⁶⁵ LU III150. См. также: Ideen 24 [§ 11].

⁶⁶ LU III 146.

⁶⁷ LU III 155.

150

і

⁶⁸ По поводу сказанного выше о принадлежности категорий к предметной сфере см. с. 74.

⁶⁹ Ideen 40. LU II101.

⁷⁰ Об этом термине см. ниже, с. 102. 7'ШП38[Исслед.1,§9].

⁷² Ideen 40.

⁷³ Реальность означает здесь существование *res*, вещи, — существование чувственного предмета.

⁷⁴ LU III 186.

⁷⁵ См. Lotze. *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, 1874, S. 536 ff.

⁷⁶ LU III186.

⁷⁷ LU III185.

⁷⁸ LU III 165; Ideen 11 [§3].

⁷⁹ См. работу: M. Späier. «*La pensée concrète*», p. 261 ss. Paris, Alcan, 1927, а также: E. Goblot. «*Expérience et intuition*» — «*Journal de Psychologie*», 1928, p. 721-734.

⁸⁰ De interp. 1, 16 a 12. De an. III, 8, 432 all. Мы заимствуем эти ссылки из книги Целлера: Zeller. *Philosophie der Griechen II*, 2, S. 191, третье издание.

⁸¹ См. Zeller, op. cit. S. 191, 219.

⁸² Leibnitz. *Oeuvres*. Ed. Gerhard, Tome II, p. 258. Lettre à De Bolder du 10 Novembre 1703. Курсив наш.

⁸³ См.: Hamelin. *Essai*, p. 6-7.

⁸⁴ Cassirer. *Erkenntnisproblem II*, S. 48.

⁸⁵ Op. cit., p. 51.

- ⁸⁶ А. Arnauld. *Leibnitz Oeuvres*. II, p. 62. См. также: *Opuscules*, par Coufurat, p. 402, 513.
- ⁸⁷ Кант. «Заметки на полях»; опубликованны в издании Берлинской Академии, т. XVI, с. 251.
- ⁸⁸ Кант. «Критика чистого разума», В 87.
- ⁸⁹ Кант. «Критика чистого разума», В 350.
- ⁹⁰ Кант. «Критика чистого разума», В 140—141.
- ⁹¹ *Ideen* 176 [§86].
- ⁹² См. *Ideen* 274 [§133].
- ⁹³ *Ideen* 36 [§ 19], 44 [§ 24], 141 [§ 75].
- ⁹⁴ *Ideen* 282, 293.
- ⁹⁵ *Ideen* 283 f. [§136]
- ⁹⁶ Гуссерль хорошо видел проблему в отношении «экспликативных» и дескриптивных наук. *Ideen* 137 [§ 73].
- ⁹⁷ *Ideen* 94 [§50].
- ⁹⁸ *Ideen* 293-295 [§141].
- ⁹⁹ *Ideen* 36 [§19].
- ¹⁰⁰ «Le problème de la sensation». Préface, p. И. Эта работа, появившаяся в 1928 г., стала одной из первых во Франции публикаций, где прямо излагались и обсуждались некоторые тезисы Гуссерля. Любопытно заметить, что Прадин совершенно естественно атакует не так называемый «логицизм», а понятие ин-тенциональности как центральный пункт феноменологии. К сожалению, только и прежде всего этот «логицизм» заметили Шпайер («*La pensée concrète*», 1927), Бюрлу («*La Pensée d'après les recherches expérimentales de H.J. Wutt*, Messer et Bühler». Paris, Alcan, 1927) и даже Дельбос, в статье, опубликованной в «*Revue de la Métaph. et de Morale*», 1911. Кроме того, эта статья — следует подчеркнуть! — предшествует «Идеям», которые вышли в свет в 1913 г. См. также: R. Kremer. «*Le Néo-Réalisme américain*». Louvain—Paris, 1920, p. 290, 295.
- ¹⁰¹ См. главу VII, с. 131 и ел.
- ¹⁰² Гл. I и II.
- ¹⁰³ Гл. VI.
- ¹⁰⁴ См. гл. VII, с. 134.

¹⁰⁵ См. гл. VII, с. 132 и прим. 155.

¹⁰⁶ Ideen 296 [§142].

¹⁰⁷ «Абсолютная реальность стоит столько же, сколько круглый прямоугольник» (Ideen 106). Речь идет о реальности в смысле «существования *res* (вещей)».

¹⁰⁸ См. выше, с. 77, 84-85.

¹⁰⁹ См. также: *Philos, als str. Wissenschaft* 302 и др.

¹¹⁰ Ideen 2 [Введение].

¹¹¹ Ideen 4, 141-142.

¹¹² Ideen 38 [§20].

¹¹³ Ideen 39.

¹¹⁴ *Philos, als str. Wiss.* 289-290.

¹¹⁵ Ideen 180 [§87].

Глава У!

¹ См. цитированную выше статью Дельбоса.

² LU 160-61 [219].

³ LU 162 [219].

⁴ См. главу VII, где мы рассматриваем отношение психологии к феноменологии.

⁵ LU 69 [225].

⁶ Ideen 42.

⁷ LU 132 ff. Ideen 37.

⁸ См. также Ideen 42-43 [§ 23].

⁹ См. выше, с. 73—76.

¹⁰ LU 1227, глава 11. О сходстве чистой логики Гуссерля с английским и американским логицизмом см.: René Kremer. *Le Néo-réalisme américain*. Louvain 1920, p. 290, 294.

¹¹ По-видимому, сам Дельбос ее принимает.

¹² LU III, VI.

¹³ Ideen 40.

¹⁴ LU 158 [218]. Русский перевод в указ, изд.: «Множество теоретических истин... не уместаются ни в психологии, ни в других отдельных науках и потому заставляют предполагать свою собственную область истины» (*Комм, пе-рев.*).

¹⁵ LU I 59.

¹⁶ См. главу!.

¹⁷ Ideen 116 [§61].

¹⁸ LU II122 [Исслед. II, § 7], 171-172 ff. Ideen, 45 ¹иИ187[Исслед.И,§33].

152

20 Ideen 41 [§22].

21 LU II111-112 [Исслед. II, § 2].

22 Ibidem.

23 LU II156. **См.** также: Ideen 36 [§ 19].

24 S. 253-254.

25 См. Ideen 117 [§61].

²⁶ Ideen 2 [Предисловие]. 24deen117.

28 LU II125 [§ 8].

29 LU II 124 [§ 8], 155 [Исслед. II, § 19].

30 LU II147 [§ 16], 187 [§ 33], 223 [§ 42].

³¹ Hering. Phénoménologie et philosophie religieuse, p. 46.

³² LU II, Untersuchung II, 106-224.

³³ LU II106-107 [Исслед. II, Введение].

³⁴ LU II124-125 [§ 8].

³⁵ Ideen 43 [§ 43], Philos als str. Wiss. 316.

³⁶ LU III144.

³⁷ LU III163-164.

³⁸ Zeitbewußtsein 448.

³⁹ Тем не менее интуиция остается аналогичной восприятию, как представляющая сущность «лично», как восприимчивая к истинности. — Ideen 43 [§23].

⁴⁰ Ideen 11 [§ 3]; Phil, als str. Wiss. 318 ff.

⁴¹ См. выше, с. 79-80.

⁴² Об интуиции сущностей см. далее, глава VII.

⁴³ Пространство не есть нечто формальное, наподобие категории «предмета вообще». Следует различать *формальную математику*, или *mathesis universalis*, и материальную математику, или геометрию.

⁴⁴ LU III 162-163.

⁴⁵ LU III 162.

⁴⁶ Ideen 13 [§ 4], 16-17 [§ 7], 60. Phil, als str. Wiss. 316.

⁴⁷ См., например, Phil. als str. Wiss. 322.

⁴⁸ Ideen 257, 259 [§ 124], 194; LU II 102-103 [Исслед. I, § 33]. См. также об этом различении между понятием и сущностью Ideen 23 [§ 10].

⁴⁹ См.: Kynast. Das Problem der Phänomenologie. Breslau, 1917; Intuitive Erkenntnis, 1919.

⁵⁰ Насколько нам известно, в неизданных работах предпринимаются усилия по его обоснованию.

⁵¹ См., в частности, работы Hering: Idee, Wesen, Wesenheit — Jahrbuch IV, S. 495 f.; Hering. Phénoménologie et philosophie religieuse, 52. См. также: Hans Lipps. Untersuchungen zur Phänom <enologie> der Erkenntnis. Bd-e I, II. Bonn, 1927-8; Roman Ingarden. Essentielle Fragen — Jahrbuch VI.

⁵² Именно в свете такого понимания сущности нужно интерпретировать места, где кажется, что она отождествляется с «Was», «полагается в Идею» (Ideen 10, напр.). Такое «постулируется в <своей> идее» (Ideen 10 [§ 3]. Подобное «полагание в идее» следует понимать как *переход* к необходимому конституи-рованию.

⁵³ Ideen 9 [§ 2].

⁵⁴ Ideen 28-29 [§14-15].

153

⁵⁵ LU II 239. ⁵⁶ III 1234 [Исслед. III, §4].

⁵⁷ См. выше, с. 15 и ел.

⁵⁸ Ideen 31 [§16].

⁵⁹ LU II 251-252 [Исслед. III, § 11].

⁶⁰ LU II 252.

⁶¹ «Für die Frage nach ihrem Warum dem «Ich sehe es» keinen Wert beimessen wäre Widesinn» («Не придавать никакой значимости тому, что «я вижу это», когда речь идет об их причинах, было бы абсурдом»). Ideen 36 [§19].

⁶² Ideen 293-295 [§ 141], 17 [§ 7].

⁶³ По всем этим вопросам см.: Ideen S. 132—139 [§ 71—74], 18 и др.

⁶⁴ Ideen 29 [§15].

⁶⁵ Подчеркнуто нами.

⁶⁶ LU II235.

⁶⁷ Гуссерль вводит этот термин в Ideen 285 [§ 137].

⁶⁸ Ideen 9 [§ 2].

⁶⁹ LU 161.

⁷⁰ LU I 255-257; Ideen 16; 110, § 58.

⁷¹ Phil, als str. Wiss. 318.

⁷² См. Phil, als str. Wiss. 308-309.

⁷³ Ideen 31 [§16].

⁷⁴ Phil, als str. Wiss. 310.

⁷⁵ Ideen 159 [§ 79]; Phil, als str. Wiss. 306-307, 320.

⁷⁶ Phil, als str. Wiss. 307-308.

⁷⁷ Phil, als str. Wiss. 308, Ideen 20 [§ 9].

⁷⁸ Ideen 20 [§ 9].

⁷⁹ Ideen 20; Phil, als str. Wiss. 321.

⁸⁰ Phü. als str. Wiss. 306-307.

⁸¹ По данному вопросу см. весьма проницательные замечания Гурвича в статье, цитированной выше.

⁸² Ideen 10 [§3]. 28 [§14].

⁸³ Текст, где говорится об этом на S. 9 «Ideen», уточняется на S. 30—31.

⁸⁴ Ideen 30 [§15].

⁸⁵ Ideen 30-32,133-134 [§ 72].

⁸⁶ Ideen 134 [§72].

⁸⁷ Ideen 31 [§16].

⁸⁸ Ideen 22 [§10].

⁸⁹ Ideen 31-32 [§16], 134 [§72].

⁹⁰ Ideen 32 [§17].

⁹¹ Ideen 12.

⁹² Ideen 4. См. также: Phü. als str. Wiss. 318.

⁹³ LU II245.

⁹⁴ Ideen 6.

⁹⁵ Ideen 137 [§73].

⁹⁶ LU II245.

⁹⁷ Ideen 139.

⁹⁸ Мы позволили себе привести эти примеры, заимствованные из одной неизданной рукописи Гуссерля, и берем на себя всю полноту ответственности за это.

154

99 Глава I.

юс Ideen 138 [§74].

101 LU II245.

102 Ideen 138,139.

¹⁰³ Так Гуссерль называет неточные сущности.

¹⁰⁴ Это реминисценция определения понятия идеи, данного Кантом в «Критике чистого разума», В 370-375. См. Ideen 138.

юз Ideen 135 [§ 72], 138—139. См. приложение этого понятия идеи в Ideen 166-167 [§83], 297-298 [§143]. i^{o6} Ideen 133. i^{o7} Ideen 141.

IDS згу идею мы позаимствовали из одного разговора с Гуссерлем, за что полностью берем ответственность на себя. ¹⁰⁹ Ideen 98 [§58].

Глава YII

¹ Ideen 48.

² Ideen 119 [§62].

³ Ideen 7, 48 [§ 27], 52-53 [§ 30], 71, 94 [§ 94].

⁴ Ideen 50 [§27], 52, 58 [§33].

⁵ Ideen 49 [§27].

⁶ Ideen 53.

⁷ Ideen 52-53 [§ 30]; Philos, als str. Wiss. 298.

⁸ О различении наивных, догматических и философских наук см. Ideen 46— 47 [§26].

⁹ Philos, als str. Wiss. 299, Ideen 118 [§ 62], 156-157 [§ 79].

¹⁰ Philos, als str. Wiss. 301.

¹¹ Ideen 117 [§61].

¹² Ideen 196, Anm. См. также S. 278, 306, 313.

¹³ Ideen 119 [§62].

¹⁴ LU II 3.

¹⁵ Последняя публикация Гуссерля «Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft» в X номере Jahrbuch за 1929 г. не могла быть использована нами, так как к моменту ее выхода в свет наша работа была уже закончена. Тем не менее когда мы читали общее Введение (1—15), у нас сложилось впечатление, что гуссерлевский подход к рассмотрению проблем теории познания созвучен тому подходу, который мы предлагаем здесь.

¹⁶ В «Формальной и трансцендентальной логике» используются аналогичные выражения: «Wissenschaften und Logik... haben einen Zwecksinn auf den da beständig hinausgestrebt, hinausgewollt ist». S. 8 («Наука и Логика... обладают неким целевым смыслом, к которому они постоянно стремятся»).

¹⁷ LU II9; Ideen 47.

¹⁸ LU II22.

¹⁹ LU II9.

²⁰ Ideen 45, 47 [§25, 26].

²¹ Речь идет об актах, которые придают смысл: Sinngebungen.

²² LU II 2. См. также S. 6, внизу страницы.

²³ LU II6, 16-17.

155

²⁴ LU II 6.

²⁵ LU II 8; Ideen 47 [§ 26], 118 [§ 62].

²⁶ S. 8.

²⁷ См. также Phil, als str. Wiss. 317.

²⁸ Ideen 47.

²⁹ См.: Lotze. Logik, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Leipzig 1874, S. 536 f.

³⁰ LU 1219.

³¹ Ibidem.

³² Ideen 78-80 [§ 42, ел.].

³³ Ideen 48, 180 [§ 87], 200 [§ 96], 213.

³⁴ Ideen 200.

³⁵ Речь идет о внутренних феноменах.

³⁶ Ideen 315 [§ 150]. См. также 280 [§ 135], 296 [§ 142]. ³⁷ Ideen 268 [§ 129], 281 [§ 135].

³⁸ Ideen 176-177 [§ 86], 301-302 [§ 145].

³⁹ Ideen 288 [§ 138].

⁴⁰ См. выше, с. 71-72.

⁴¹ Ideen 287 [§ 138], 317-318 [§ 151]; Phil, als str. Wiss. 299-300.

⁴² LU II 8—9, 15-16. См. нашу статью в «Revue Philos.», mars-avril 1923, p. 253, 258.

⁴³ Ideen 281 [§ 135]. См. также 321 и др.

⁴⁴ Ideen 288, 318-319 [§ 152], 322 [§ 153].

⁴⁵ Ideen 318.

⁴⁶ Ideen 309-316 [§ 149-150], 322-323 [§ 153].

⁴⁷ Ideen 309. См. также 157 [§ 79], 288 [§ 138], 296-297 [§ 142].

⁴⁸ Ideen 205.

⁴⁹ Ideen 314-315 [§ 150].

⁵⁰Ideen 315. См. также 74-75 [§ 41], 80 s. [§ 44], 90.

⁵¹ Ideen 316 [§150].

⁵²Ideen 178-179 [§86].

⁵³ Ideen 319; см. также 247.

⁵⁴LU II21; Ideen 176 [§ 86], 280 f, 306; Phil, als str. Wiss. 301.

⁵⁵ Ideen 64 [§36].

⁵⁶Ideen I, 142 [§ 76], 278-279 [§ 135], 302-303 [§ 145]; Phil, als str. Wiss. 301.

⁵⁷ Ideen 202, 265, особенно 204-205.

⁵⁸ «Феноменология» означает «науку о феноменах». Феномен не противопоставляется здесь вещи в себе, а обозначает всё то, что явлено сознанию, всё, что может стать объектом интуиции (LU III 235). «Erlebnisse» точно также, как и внешний мир, могут быть объектами интуиции, а значит, и феноменологии, исследующей их такими, какими они являют себя. Под феноменологией в узком смысле у Гуссерля подразумевается феноменология сознания. О чистой феноменологии см. ниже.

⁵⁹ LU III19.

⁶⁰ Ideen 178 [§ 86], см. также 204 [§ 97].

⁶¹ См. Введение, с. 12.

⁶²Ideen 182-183 [§ 88], 198-199 [§ 95].

⁶³ Ideen 313-314 [§ 150]; 307. Когда в § 108, S. 220 «Ideen» Гуссерль настаивает на том факте, что ноэматические признаки «не суть определения рефлексии»,

156

под этим нужно разуметь лишь одно: ноэматические признаки мы схватываем взглядом, устремленным на ноэматическую сторону интенциональности, а не через приписывание ноэме признаков, обнаруженных рефлексией в но-эзе.

⁶⁴ Ideen 142 [§ 76], 183 [§ 88], 193 [§ 93], особенно 204-205 [§ 97]. Phil, als str. Wiss. 301.

⁶⁵ Ideen 193.

⁶⁶ Ideen 244 [§117].

⁶⁷ Ideen 239 [§116].

⁶⁸ Ideen 239-240 [§ 116]. См. также 198 [§ 95], 241 [§ 117], 250 (§ 121) и особенно 319 [§ 152].

69 Ideen 290 [§ 139], 305 s. [§ 147], ff.

⁷⁰ См. Ideen 66 [§37].

⁷¹ Ideen 201, 319 [§152].

⁷²Ideen 197-198 [§ 95], 213 f. [§ 102], 239 [§ 116], 247.

⁷³ Ideen 243 [§ 117]. См. также 227 f. [§ 112], 241 [§ 117], 251 [§ 121].

⁷⁴ Ideen 144.

⁷⁵ Ideen 145 [§77], 67 [§37].

⁷⁶ Ideen 148 [§78].

⁷⁷ Ideen 314 [§150].

⁷⁸ Ideen 148.

⁷⁹ Ideen 147.

⁸⁰ Ideen 68, 145 [§77], 148.

⁸¹ LU III 83-84. См. выше, с. 68.

⁸² См. выше, гл. II с. 29-30.

⁸³ Ideen 298.

⁸⁴ Ideen 146 [§77].

⁸⁵ Ideen 82 f. [§44].

⁸⁶ См. выше, с. 39.

⁸⁷ Ideen 93 [§49].

⁸⁸ Ideen 153-154 [§79]. ⁸⁹Ideen 154-155 [§79].

⁹⁰Ideen 151. См. также 148 [§ 78], 205 [§ 97], 146-147 [§ 77].

⁹¹ Ideen 145-146 [§ 77], 149 [§ 78].

⁹²Ideen 130 [§76], 141.

⁹³ Ideen 155 [§79], 37; LU II 10.

⁹⁴Ideen 155 [§79].

⁹⁵ Ideen 155-156.

⁹⁶ Ideen 156 [§79].

⁹⁷ LU II10; Ideen 124.

⁹⁸ Ideen 147,156. Такое исследование рефлексии посредством рефлексии есть вовсе не порочный круг, а возвращение к себе. Оно свойственно всем наукам, основанным на началах, в том числе и логике. О порочном круге можно говорить лишь тогда, когда вывод содержится в посылках. Но не таково отношение в нашем случае: рефлексия, призванная сделать вывод о правах рефлексии, будет обосновываться собственными результатами. См. Ideen 165,122; LUI §19.

⁹⁹ Ideen 145.

¹⁰⁰ Ideen 83.

157

¹⁰¹ Ideen 150-151 [§78].

¹⁰² Ideen 151,293.

¹⁰³ Ideen 163-165 [§§81-82].

¹⁰⁴ Ideen 164-165; Phil, als str. Wiss. 313.

¹⁰⁵ Ideen 157 [§79].

¹⁰⁶ Ideen 206 [§98].

¹⁰⁷ Ideen 211 [§100].

¹⁰⁸ См. выше, глава IV, с. 56—57.

¹⁰⁹ Ideen 210-211. ¹¹⁰ Ideen 212 [§101].

¹¹¹ Ideen 183-184 [§ 89]; LU II11; Ideen 221. ¹¹² Ideen 203 [§97], 176 [§86]. ¹¹³ Ideen 163 [§81].

¹¹⁴ Ideen 119 [§62], 113.

¹¹⁵ Ideen 61; Phil, als str. Wiss. 314.

¹¹⁶ В смысле, указанном выше. См. главу VI, с. 104.

¹¹⁷ Ideen 139.

¹¹⁸ О континуальности и длительности сознания см.: Ideen 139 f., 162 [§ 81], 164; Phil, als str. Wiss. 313.

¹¹⁹ См. выше, гл. VI; см. также Ideen 139. ¹²⁰ Ideen 12, 13 [§4], 130 [§70].

¹²¹ Ideen 129 [§ 69]; см. также Ideen 153 [§ 79].

¹²² Ideen 131 [§70].

¹²³ Ideen 60. ¹²⁴Ideen132.

¹²⁵ Ideen 129.

¹²⁶ Ideen 125.

¹²⁷Ideen132, 117 [§61]; LU III1.

¹²⁸ Об усилиях, требуемых для вхождения в феноменологию, см.: Ideen 2—3, 20 [§ 9], 180 и др. Гуссерль ограничивается их констатацией.

¹²⁹ Ideen 2.

¹³⁰ LU III 235-236.

¹³¹ Ideen 3-4, 58 [§ 33], 69, 70 [§ 38, 39]; Phil, als str. Wiss. 298-299. ¹³²Ideen 103 [§53], 143 [§76].

¹³³ Ideen 103 [§53].

¹³⁴ «Трансцендентный объект» противопоставляется здесь понятию «имманентного объекта», каковым является чистое сознание в его специфическом модусе существования. По отношению к такому сознанию трансцендентный объект есть нечто абсолютно ему чуждое.

¹³⁵ LU II 357, Note; Ideen 70 [§ 39].

¹³⁶ LU II357, Ant [Исслед. V, § 6]. «Чистое Я» здесь противопоставляется «эмпирическому Я» психологии. См. Ideen 106.

¹³⁷ Ideen 95.

¹³⁸ Ideen 104 [§53].

¹³⁹ Ideen 103 [§53].

¹⁴⁰ Ideen 103. Реализация означает здесь акт схватывания онтологической структуры вещи, «res», — «овеществление». Phil, als str. Wiss. 319; см. также Ideen 4.

¹⁴¹ Ideen 104 [§53].

158

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Так Гуссерль называет феноменологическое сознание. Ideen 59 [§ 33].

¹⁴⁴ Разумеется, во всем этом пассаже речь идет о феноменологической психологии, которая ограничивается изучением внутреннего смысла имманентности, но допускает переход к психофизическому и психологическому. Речь идет о феноменологии вообще в ее противопоставлении чистой феноменологии. ШП235; Phil, als str. Wiss. 314.

¹⁴⁵ Ideen 2.

¹⁴⁶ Phil, als str. Wiss. 302.

¹⁴⁷ Phil, als str. Wiss. 304.

^{>48} Phü. als str. Wiss. 302, Ideen 52, 104 f., 158 f. [§ 79]. wIdeen 143-144 [§ 76], 104 f.; Phil, als str. Wiss. 321. 150Ideen 58 [§33], 143.

¹⁵¹ Ideen 104 [§ 53]; Phil, als str. Wiss. 302.

¹⁵² Гуссерль говорит: «Andererseits ist die Welt der transzendenten «res» durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen» («С другой стороны, мир трансцендентных вещей вполне помещается в сознании, причем не в логически обработанном, а в актуальном сознании») (курсив мой). Ideen 92 [§ 49].

¹⁵³ Ideen 105 [§54], 143 [§76].

¹⁵⁴ Ideen 3, 56, 58 f. [§ 33], 94 [§ 50] f., 108 и др.

¹⁵⁵ Необходимо особенно подчеркнуть тот факт, что редукция отличается от картезианского сомнения, и последнее рассматривается единственно для того, чтобы резче выявить некоторые свойства редукции.

¹⁵⁶ Ideen 55 [§31].

¹⁵⁷ Ideen 54 [§31].

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Ideen 187 [§90].

¹⁶⁰ Ideen 54.

¹⁶¹ Этот термин введен в Ideen 56.

¹⁶² Ideen 59 [§33].

¹⁶³ Ideen 142 [§ 76], 278-279 [§ 135], 302-303 [§ 145] и др.

¹⁶⁴ Ideen 187 [§90].

¹⁶⁵ Ideen 55-56 [§31]. ¹⁶⁶ Ideen 187. ¹⁶⁷ Ideen 56-57 [§31].

¹⁶⁸ Ideen 111-115 [§59-60].

¹⁶⁹ Ideen 110.

¹⁷⁰ Ideen 108 [§56], 113, 115, 121.

¹⁷¹ Ideen 113.

¹⁷² Ideen 1, 57, 142 [§ 76], особенно 204 [§ 97], 278-279 [§ 135], 302-303 [§ 145];

Phil, als str. Wiss. 301.

¹⁷³ Ideen 57.

¹⁷⁴ Ideen 278, 306 [§147].

¹⁷⁵ Ideen 95-96 [§51].

¹⁷⁶ Ideen 95.

¹⁷⁷ См. выше, с. 50-51.

¹⁷⁸ Ideen 279 [§135], 317 [§151].

¹⁷⁹ Ideen 51-52, 84 [§ 45], 90, 92 [§ 49], 124-125 [§ 66]; Phil, als str. Wiss. 313.

159

¹⁸⁰ Упомянем также другие проблемы, поставленные в этих неизданных работах и непосредственно не связанные с теми, о которых мы говорим. Это: существование человека как личности, история, генезис сознания (Ideen 142 [§ 76]); там же идет речь о такой проблеме, как судьба. Но самое важное место отводится исследованиям по конституированию внутреннего сознания времени и космического времени. Ideen 161-165 [§ 80 слл.], 245-246 [§ 118]; Zeitbewußtsein.

Заключение

^M.Phil.alsstr.Wiss.

² Гуссерлевский интеллектуализм атакуется в двух статьях Л. Шестова, опубликованных в «Revue Philosophique» (см. Предисловие). Нам кажется, что они бьют в ту точку, где интеллектуализм Гуссерля держит оборону лучше всего: в его доводы против натуралистического и скептического психологизма. То, что мы называем интеллектуализмом Гуссерля, принадлежит к совершенно иному порядку: с той точки зрения, на которой мы стоим, сам скептицизм не является с необходимостью антиинтеллектуалистским.

³ Ideen 223.

⁴ Ideen 117 [§117].

⁵ Ideen 53.

¹¹ Гуссерль говорит о методе, который предшествует «всякому содержательному (sachbestimmenden) методу» и который необходим для того, чтобы «вообще увидеть предметное поле (Sachfeld) трансцендентального чистого сознания» (Ниа III, 150). «Эта новая реальность отлична от реальности эмпирических вещей. Последняя реальна (real), тогда как первая — «реельна». Таким образом, Гуссерль вводит новый термин «реальное». В русском языке пока не найдено удачного эквивалента (*И. М.*).

^{2*} Этот немецкий термин традиционно переводится как «науки о духе». Вместе с тем в самом немецком языке это выражение появляется как эквивалент понятия «moral science» Дж. Ст. Милля, что ближе к трактовке Э. Левинаса (*И. М.*).

^{3*} Видообразующего признака к ближайшему роду (*лат.* - *Г. В.*). ^{4*} Здесь (ср. также далее) Левинас, говоря о «вещи» (objet), «вещах», не замечает, что в «Философии как строгой науке» Гуссерль ведет речь, так сказать, уже с позиции «феноменологической установки», то есть его интересует не вопрос: «Что значит вещь есть?», а — каков смысл выражения «предметность есть» (...Gegenständlichkeit sei,...). Речь идет уже об идеальных данностях, которые именно потому называются Гуссерлем «предметностями» сознания, чтобы их можно было отличить от реальных «вещей», «предметов». В качестве абсолютных очевидных данностей они, конечно, являются теми «вещами», возврата к которым требовал Гуссерль. Однако в данном контексте используемое Левинасом выражение может, скорее, вызвать путаницу (*И. М.*).

^{5*} Букв.: «субъективных явлений». У Гуссерля «феномен» (Phänomen) нельзя отождествлять с «явлением» (Erscheinung): различие устойчивого, с очевид-

160

ностью усматриваемого (являющегося) и — ограниченного, случайного (см. далее в тексте о том, как дана материальная вещь). (*И. М.*). ^{6*} Ср. с переводом А. В. Михайлова: «Вещь мы воспринимаем благодаря тому, что она «нюансируется» — «проецируется...» (Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М., 1999, с. 92 - *И. М.*). ⁷ Речь идет о том (пятое Исследование, § 11), что нет «двух» вещей, вроде переживаемого предмета и *наряду с* ним — интенционального переживания, на него направленного. Говорить, скорее, следует об «одном», то есть об интенциональном переживании, сущностным свойством которого и является интенция (*И.М.*). ^{8*} Fiat - да будет (*лат.* — *Г. В.*)

^{9*} Другие варианты перевода этого термина: «исполняют», «осуществляют полноту» (*И. М.*).

^{10*} «Сущность вещи заключается в законах (числовых) рядов и свойствах линейных, где в самом начале достаточным образом содержится всё (дальнейшее) развитие. И таковой надлежит быть всей природе, а иначе она была бы бессмысленной и недостойной познающего» (*перевод с лат.* — *Г. В.*). ^{11*} Полное название труда Э. Кассирера: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. I - III. D., 1906 -1920 (1922 -1923).

^{12*} Matter of fact - реальная действительность (*англ.* - *Г. В.*). ^{13*} Dies da — вот это (*нем.* — *Г. В.*).

^{14*} *Mathesis universalis* — всеобщая математика (лат. — Г. В.) ^{15*} *Desiderata* - желаемое (лат. — Г. В.). ^{16*} *Toto coelo* — совершенно (лат. — Г. В.). ^{17*} *In esse* - быть внутри (лат. — Г. В.).

^{18*} *Sub specie aeternitatis* - под видом вечности, с точки зрения вечности (лат. — Г. В.).

Перевод с французского языка выполнен Г. В. Вдовиной по изданию: Levinas E. *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. P., Librairie philosophique J. Vrin, 1963.

Комментарии составлены Г. В. Вдовиной и И. А. Михайловым.

6 Избранное: трудная свобода

Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером

Предисловие

В этом небольшом томе мы помещаем две работы, опубликованные в «Revue Philosophique». Одна, вышедшая в 1940 г., посвящена творчеству Эдмунда Гуссерля в целом; другая, появившаяся несколько ранее, в 1932 г., — Мартину Хайдеггеру: это одна из первых работ, посвященных немецкому философу во Франции.

Мы благодарим г-на Брейе, директора «Revue Philosophique», за любезное разрешение опубликовать здесь эти труды.

Два доработанных текста мы сопровождаем неизданной на французском языке лекцией о Хайдеггере, прочитанной в 1940 г. студентам г-на Жана Валя, а также, в качестве заключения, очерк о понятии существования, каким оно предстает в феноменологическом направлении начиная с Гуссерля.

Последняя работа адресована читателям, уже знакомым с основными темами феноменологической философии. Взлет философии существования благодаря богатейшему творчеству Жана-Поля Сартра и его друзей, деятельность и творчество Габриэля Марселя и Жана Валя, Койре и Гурвича, труды де Веланса и Боф-ре полностью изменили философскую ситуацию во Франции по сравнению с тем периодом, когда были написаны три первые работы этого сборника. Но от читателей, интересующихся движением французского экзистенциализма, слишком часто ускользают его феноменологические истоки. Последние не заключены в каком-либо частном тезисе Гуссерля или Хайдеггера — в несущественных для системы положениях, легко поддающихся новому истолкованию, позволяющему с тщетным сожалением или иронией проследить за их развитием либо опровержением. Хайдеггер повлиял на умы тем, что первый же контакт с ним вызывал чувство смятения.

162

Представленные в данном томе исследования скромно свидетельствуют об этом первоначальном изумлении.

Во всяком случае, их автору не свойственно сомнительное стремление — быть может, излишнее, а для этих исследований и непомерное — ратовать, пережив 1939-1945 годы, за философию, не всегда гарантирующую мудрость. Но так или иначе, введенные Хайдеггером темы открыли перед философской мыслью новые возможности либо придали старым возможностям новый смысл. Французский же экзистенциализм — быть может, за исключением Габриэля Марселя — в большой мере обязан феноменологии (хотя и питался лишь антропологической частью хайдеггеровской мысли, той самой *философией существования*, от которой сам Хайдеггер-гер отрешивался).

Предисловие ко второму изданию

Исследования, объединенные под заглавием «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером», являются — как отмечалось нами в 1949 году — результатом первой встречи с феноменологией и свидетельствуют о надеждах, связанных с первыми открытиями. При переиздании мы не сочли нужным исправлять их. Даже страницы, касающиеся Хайдеггера, связанные с «Бытием и временем», — ничего из поздней философии Хайдеггера здесь еще не учтено — были оставлены без изменения.

Но мы добавили к настоящему переизданию несколько недавних работ, посвященных Гуссерлю, под заглавием «Новые комментарии». Они свидетельствуют о частом мысленном обращении к творчеству Гуссерля в поисках вдохновения, даже в случаях несогласия с ним. Гуссерлевы понятия интенциональности и восприимчивости — отнюдь не простые, не лишены двусмысленности и тайны, способные даже вызвать мысль об интенциональности без предмета рассуждений, — кажутся нам сулящими еще не осуществленные возможности. Идея трансцендентальной обусловленности, согласно которой существа и вещи выстраиваются *по ту* (в культуре) и *по сю* (в чувственном) сторону строго интеллектуального акта, — обещает, в качестве интенционального анализа, новый способ перехода от одной идеи к другой.

Наконец, эти изыскания обусловили появление еще нескольких очерков, которые заключают настоящий сборник. Это «Ракурсы», наброски более извилистых путей. Работа, озаглавленная «Философия и Идея Бесконечного» в 1957 году превратилась в книгу¹. В других исследованиях начинают развиваться темы, присутствующие в «Тотальности и Бесконечном». Последняя работа — «Язык и Окрестности», не издана.

Благодарим директоров журналов и издательств, любезно разрешивших опубликовать эти тексты: преподобного о. Де Петгера, господ Жана-Мари Доменака, Жерома Линдона, Пьера-Максима Шуля, госпожу Симону Серве, преподобного о. Ван Бреда, господина Жана Валя.

164

Творчество Эдмунда Гуссерля²

1. Темы

По прошествии времени творчество Эдмунда Гуссерля³, революционное как по форме, так и по своему воздействию, все же представляется верным основным заветам европейской цивилизации в силу затрагиваемых тем и способа их рассмотрения.

Убежденный в совершенстве интеллектуальной традиции Запада, высшей ценности научного разума, Гуссерль обеспокоен зыбкостью основ, на которых покоится здание знания. Потребность обосновать науки посредством универсального абсолютного учения роднит его с Декартом⁴. Его философия стремится привести нас к изначальным очевидностям, без которых наука не заслуживала бы своего названия. Логика, «наука о науке», в которой он, как и Лейбниц, очень рано увидит зародыш *mathesis universalis*⁵, будет в центре его жизненных интересов. Трансцендентальная феноменология станет продуманной до конца *mathesis universalis*. С этим связана его концепция философской деятельности, изложенная в знаменитой статье о «Философии как строгой науке», вызвавшей огромный резонанс. Бесплодная смена систем — жалкое зрелище, недостойное философии. Настоящая, истинная, философия не выходит полностью сформировавшейся из головы одного мыслителя. Она, как и наука, — произведение групп и поколений философов⁶.

Но Гуссерль подходит к проблеме достоверности и обоснованности знания иначе, чем Декарт. Для него речь идет не столько об обеспечении достоверности посылок, сколько об определении смысла, который могут иметь достоверность и истинность в каждой области бытия. Как в критицизме, надлежит осознать условия и смысл, в которых претензии мысли на истину становятся обоснованными. Вместо того чтобы постигать истину по единой модели, а ее различные типы — как приближения к ней, Гуссерль рассматривает мнимую недостоверность, свойственную некоторым видам знания, как позитивный характерный способ обнаружения их объектов⁷. Вместо того чтобы соизмерять их с идеалом достоверности, он ищет позитивное значение их истинности, определяющее смысл существования, с которым они соотносятся. Именно этим, более чем каким-либо иным аспектом своей доктрины, Гуссерль предлагает новый способ изучения вещей и философствования.

Но в связи с такой позицией в творчестве Гуссерля можно выделить третью тему. Будучи углублением наших знаний о вещах и

165

их бытии, феноменология конституирует для человека такой *способ существования*, посредством которого он осуществляет свое предназначение человека разумного. Она служит фундаментом моральных наук так же, как обосновывает науки о природе, но кроме того — это сама жизнь разума, обнаруживающая себя и существующая в соответствии со своим призванием. Она дисциплинирует разум, и благодаря этому он осознает себя (*Selbstbesinnung*), берет на себя ответственность и, в конечном итоге, постигает свою свободу⁸. Таким образом, Гуссерль и в этом отношении сближается с основными течениями западного идеализма.

Тем не менее примечательно, что одновременно он учитывает главные прозрения, являющиеся достоинством современного реализма. Гуссерль в значительной мере подготавливает его. Ощущение, что бытие — нечто плотное, в каком-то смысле стоящее и весомое, что реальный мир неустраним, а «интеллигибельные отношения» черпают все свое значение в отношениях, поддерживаемых нами как конкретными людьми с конкретной действительностью, — все это идейное течение, которое Жан Валь охарактеризовал как движение «к конкретному», также отмечено печатью размышлений Гуссерля.

Нашей задачей будет поиск единства этих многообразных тем или объединяющей их главной темы. Мы не считаем, что единство гуссерлевой феноменологии связано лишь с

его методом. В понимании Гуссерля, феноменология никогда не была чистым *органоном*, способом возведения в ранг философии правила предосторожности, рекомендующего ограничиваться лишь описанием феноменов такими, какими они представляются. Ее необычность состоит именно в способе подхода к феноменам, причинах, побуждающих рассматривать их именно таким образом. Гуссерль хочет дать общую философию бытия и сознания. В этой философии феноменологический метод — не «прием», обнаруживающий определенное количество верных посылок, но само *существование* данной философии⁹. Мы надеемся также, что сможем найти для различных аспектов концепции Гуссерля, к которым для некоторых сводится все его учение, как то: антипсихологизм, учение об интуиции сущностей, идеализм, теория трансцендентальной редукции и т.д., — их истинное место. Мы не стремимся к пустому «славословию», подытоживанию всех «результатов» исследований Гуссерля. В творчестве, посвященном такому множеству проблем, мы попытаемся выявить единство феноменологической устремленности, ее облик, ее руководящую идею.

166

2. Психологическое содержание и мышление

Идея, что *смысл* понятия не исчерпывается ясным, отчетливым анализом содержащихся в нем элементов, — кантовская, в большой мере подготовленная английским эмпиризмом. Вне своего содержания понятие обладает «объективным значением», заявкой на существование, не раскрываемым путем его непосредственного анализа. Это еще одна традиция эмпиризма и критицизма одновременно побуждающая искать в субъекте, субъективном происхождении понятий тот смысл, который ускользает от познания, направленного на сами понятия. Гуссерль сохраняет приверженность этим идеям в «Философии арифметики». Он не отказался от них, публикуя «Логические исследования», когда был наиболее строг к английскому эмпиризму XVIII и XIX веков. Оппозиция между наивно переживаемой непосредственной очевидностью и очевидностью, ставшей предметом рефлексии, открывающей новое измерение рациональности, — стержень всех феноменологических проблем¹⁰. Вернуть понятия, какими бы очевидными они ни были для фиксирующего их познания, в перспективу их видения субъектом — такой будет основная задача феноменологии.

Именно этот метод применяет Гуссерль в «Философии арифметики» для прояснения понятия числа. Позже он сам признает, что в этом труде уже действовал как феноменолог¹¹. Он обращается к духовному акту, посредством которого понимается число; он схватывает его смысл в действиях сложения и вычитания, одновременно составляющих числа и осуществляющих первичный контакт разума с этими «реалиями». Уже брезжит на горизонте идея *категориальной* интуиции, так как действие сложения полностью лишено *непосредственности* чувственного, но тем не менее является первоначальным подходом к арифметическим построениям¹². Но особенно связано с психологизмом той эпохи понятие субъективного, включенного в этот анализ: субъективность рассматривается не как *содержание* сознания, но как *noèse*, мыслящее некое объективное единство, в определенной мере или *в некотором смысле* постигающее его. Арифметика сводится не к игре психологической каузальности, но к смысловым единствам. Они соотносятся с субъектом лишь через их смысл в той мере, в какой мыслится субъект. Гуссерль опровергнет общие тезисы психологизма, когда они воспрепятствуют пониманию связи между множественностью сознания и единством теории. Но в «Философии арифметики» они уже практически не играют никакой роли. Действительно, «Философией арифметики» движет интенциональность сознания, которая в «Логических исследованиях» позволит понять существование идеала и его

соотношение с мышлением и таким образом примирить единство идеи с множественностью мыслящих ее актов¹³. Все еще исповедуя психологизм, с которым он будет бороться десять лет спустя, Гуссерль заимствует у него лишь то, что составляет в нем истину: значение изучения субъективности для выяснения происхождения представлений¹⁴. И отныне в обращении к субъекту он усматривает специфически феноменологическое измерение интеллигибельности. В «Логических исследованиях» он станет опровергать не тот факт, что логическое отсылает к субъективному, но что отсылка происходит посредством *содержания*. Он будет утверждать, что «не следует смешивать психологические составляющие или предпосылки утверждения закона (логического) с логическими моментами его содержания»¹⁵. Объект отсылает к субъекту вовсе не своим содержанием, не фактом наличия *того* или *иного* смысла, но самим фактом наличия смысла.

Таким образом, если учесть то место, которое занимает «Философия арифметики» в контексте творчества Гуссерля в целом, публикация «Логических исследований» не свидетельствует о столь резком нарушении преемственности, как это могло часто казаться, — ни по отношению к его первому труду, ни по отношению к последующему творчеству, в котором, по мнению некоторых, Гуссерль будто бы вернулся к психологизму¹⁶. Критикуя в первом томе «Логических исследований» психологизм в логике¹⁷, Гуссерль доводит до абсурда основные положения психологизма как нарушающие очевидные условия возможности теории вообще¹⁸, своей аргументацией стремится отделить логический порядок, то есть порядок, в соответствии с которым «наука конституируется в качестве науки»¹⁹, от простой игры психологической каузальности, движущими силами которой являлись бы законы логики²⁰. Это означает, что научные посылки — объекты мышления, а не сама его сущность, и что истина — это прежде всего апперцепция порядка, царящего в объективной сфере. Это значит в целом, что разум есть мышление и интеллекция.

3. Чистая логика

Таким образом, психология мышления, понятая как наука о психических фактах, не может служить основой логики. Логика составляет «особую область истин»²¹, сферу идеальных отношений, сопоставимую с миром математических отношений²². Объекты мышления, их сцепленность не исключаются из психологических множеств, нацеленных на их. Подобно математике, логик не выносит

суждений о последовательности мыслей, направленных на математический объект. Его взгляд прикован к объекту; он идентифицирует его посредством изменений собственного сознания, стремится постичь его законы²³.

Объект логики не определяется каким-либо содержанием. Рассматривая проявления в самых разнообразных сферах, мы обнаруживаем их общность. Следовательно, общность не связана с тем, что принадлежит этим сферам²⁴. Таким образом, эти сферы свидетельствуют об облакающей их общей форме, независимой от какого-либо содержания²⁵, связанной с тем, что любой объект — каким бы он ни был — это «нечто вообще».

Для Гуссерля отмеченное нами различие между материей и формой является радикальным²⁶. Форма — не результат доведенного до конца процесса обобщения, так как у высшего вида всегда есть содержание. «Нечто вообще» трансцендентно всякому виду и вместе с тем подчинено собственной правомерности. Чистая логика — наука о такой правомерности.

Чистая логика — условие истины в той мере, в какой истина есть соответствие мышления объекту, а формальные структуры объекта касаются его бытия. Но если она может служить нормой истины, сама по себе она не нормативна; она, как и математика, теоретична²⁷. Чистая логика, будучи наукой о форме, а не нормативной дисциплиной, возвышается над всеми науками, связанными с содержанием. Она устанавливает законы, которым должна подчиниться любая наука: ведь каков бы ни был характер ее объекта, он как таковой подпадает под юрисдикцию логики²⁸. Логическое независимо от психологии, так как пустая *форма* есть момент объекта, а не его отсутствие; логическое отделено от всех наук, связанных с вещами, так как оно — *пустая форма*.

В «Логических исследованиях» Гуссерль сближает логику с математическим формализмом, который, будучи отделен от идеи числа²⁹, в «теории систем» касается отношений, управляющих миром «чего-то вообще»³⁰. В общем плане формального «Идеи» и особенно «Формальная и трансцендентальная логика» впоследствии приведут к дальнейшей дифференциации. В частности, Гуссерль будет различать логику чистой последовательности, когда разум безразличен к проблеме истины и создает сеть формальных связей в соответствии с законом непротиворечивости, и логику истины, расположенную в плане возможного опыта и единства опыта. Таким образом, логика истины предполагает трансцендентальные условия и обладает материальным элементом.

Но это последнее различие предполагает новый метод изучения. Оно включает проблему объективного смысла логических форм,

169

соответствует исследованию тех духовных горизонтов, в которых эти формы расположены. Это не проблема логика, это — феноменологическая проблема. Речь идет об обосновании логики в гуссерле-вом понимании, отдельные черты которого мы кратко обрисовали. Выясняя ведущие к ней доводы, мы попытаемся раскрыть секрет феноменологического способа философствования.

4. Необходимость феноменологии

Помещая логику в плоскости объекта, Гуссерль стремится не столько поддержать реализм форм, сколько представить логику и науку в качестве деятельности разума. Это не продукт психических сил или психологического механизма. Они соотносятся с разумом как единства (*unités*) смысла. Психологический факт обуславливает логический феномен не своей реальностью, но движущим им смыслом. Объект мышления — не *психологическое содержание*. Содержание мышления, например ощущения, «проживаются», объекты «идеально» присутствуют в этих содержаниях. «Простое присутствие содержания в психической целостности (*Zusammenhang*) — не что иное как мысль об этом объекте»³¹. Различие между прожитым и мыслимым главенствует в гуссерлевой критике психологизма. Оно позволяет представить сознание в качестве мышления, в качестве того, что наделено смыслом³². Можно сказать, что феноменология — это прежде всего факт рассмотрения жизни сознания как наделенного мышлением³³. У критики психологизма нет иной цели.

Итак, первый том «Логических исследований» был ориентирован на теорию сознания, определяемую понятием «интенциональность». Сознание не рассматривается как простая реальность. Вся его духовность заключается в мыслимом смысле. Сознание направлено и стремится к чему-то. Положение несравнимо с ситуацией движущегося тела, которое, стремясь к цели, оставляет позади себя каждую из своих позиций, ни с положением символа, «имеющего смысл» постольку, поскольку он отсылает мысль к символизируемому им объекту; в данном случае понятия устремленности и нацеленности заимствованы у мышления, которое как таковое наделено смыслом, то есть мыслит «что-то». Внешнее этого «что-то» определено внутренним смыслом. Такая диалектика внутреннего и внешнего определяет самое понятие сознания.

Но в таком случае рефлексия о мышлении, направленная на мир логических отношений, не заменяет логику, но безразлична к ее становлению. Отказ от психологии не избавляет нас от другой на-

170

уки о субъекте, анализирующей его в качестве интенции и мышления³⁴.

Уже в первом томе «Логических исследований» ясно выражена необходимость вернуть чистую логику к составляющим ее интенциям. Чудесное здание чистой логики Больцано, которому Гуссерль красноречиво отдает должное, обладая математической строгостью, все же не проясняет «собственную правомерность этой дисциплины, сущность ее объектов и проблем»³⁵.

Философская несостоятельность чистой логики связана прежде всего с двусмысленностью ее основных терминов. «Феноменология психической жизни, осознающей логическое, имеет своей целью позволить нам, с помощью развернутого, насколько это потребует, описания, понять эту жизнь и присущий ей смысл, чтобы придать точный смысл всем фундаментальным понятиям логики»³⁶. Тем не менее не стоит связывать эту двусмысленность с небрежностью исследователя. «Самые явные очевидности могут затемняться, постигаемые ими объекты — ложно интерпретироваться, их решающие свидетельства — отклоняться»³⁷. Для ученого, не являющегося философом, речь идет о неизбежной путанице. Такая двусмысленность — не результат неудачной терминологии. Избавиться от нее позволит лишь рефлексия о сознании³⁸.

Таким образом, очевидность, посредством которой мы постигаем природу данных объектов, не застрахована от заключенной в ней возможности отклонений и путаницы. Согласно характерному выражению Гуссерля, она в основном остается наивной. Чистая логика, которую она позволяет учредить, — плод интеллектуальной техники, результат логических *операций*. Значение ее истин остается темным. Очевидность логика не осведомляет его о тех духовных горизонтах, из которых она возникает, о переплетении очевидностей, из которых она извлекает свой полный смысл. Когда мы наивно живем, полагаясь на очевидность, цели, на которые направлена мысль, и те, что достигнуты, — неразличимо переплетаются. Распутать этот узел, скрывающийся за известной логикой *очевидностью-резюме*, значит вернуть полный смысл понятий, их реальное основание по ту сторону двусмысленной видимости, открывающейся взору логика; это значит «вернуться к самим вещам»³⁹.

Являясь произведениями субъекта в силу самой их объективности, логические формы обладают собственным объективным значением. Нацеленный на них логик-математик манипулирует ими так, как техник манипулирует готовыми объектами. Ему неизвестны

первоначальные интенции мысли, этот «источник, из которого вытекают законы чистой логики»⁴⁰, сложная игра интенций, определяющая перспективу, — или, как позже скажет Гуссерль, — го-

171

ризонты, в пределах которых возникают эти объекты. Образование значения понятия исходя из его истока позволит нам понять его истинный смысл. Рефлексия о логическом мышлении, анализирующая составляющие его интенции — интенции, а не содержание, — предстает как метод философской критики логики и определение феноменологии. Пробуждая изначальные очевидности, она обнаруживает эти интенции, оценивает их правомерность и фиксирует смысл, в рамках которого они сохраняют правомерность; она сравнивает то, на что они нацелены, с достигнутым. Рефлексия по-новому берет на себя функцию теории и критики познания⁴¹.

Это означает, что формальная логика должна быть дополнена трансцендентальной логикой или феноменологией логики. Значение основных принципов логики требует анализа самого смысла той деятельности, посредством которой они мыслятся. «Мысленно отвлекаясь от тем, непосредственно встающих перед нами, в известных случаях уже отдалившихся от своего первоначального значения, ради размышлений над деятельностью, которая, будучи направлена на них, достигая их, их конституирует, — развитие которой до той поры скрытое, если угодно, анонимное, становится теперь темой нашего исследования — мы вопрошаем эту деятельность, то есть именно в пробудившейся очевидности ищем то, на что она была направлена и чего достигла»⁴². Таким образом, структура очевидности, образующей понятия логики, должна быть прояснена в ходе систематического анализа.

Ясно, что феноменологический анализ дает не только более точную и строгую терминологию. Он вводит нас в новое измерение интеллигибельноеTM, смутно предвидеть которое позволяла направленность западной философии от Локка до Канта. Двусмысленность, которую он призван рассеять, относится не к содержанию понятий, так как, по собственному признанию Гуссерля, для логических операций достаточно, в основном, очевидного. Путаница происходит в другом плане. Психологизм дает великолепный пример такого смешения. «Неправильная интерпретация, связанная с двусмысленностью, может извратить смысл предложений чистой логики (свести их, например, к эмпирико-психологическим предложениям), побудить отказаться от прежде достигнутой очевидности и специфического значения области чистой логики»⁴³. Но психологизм — не незнание логических истин, а ложная интерпретация их смысла. Таким образом, это не столько природа той или иной логической связи, сколько ее место в реальности, значение ее объективности, ускользающей от неотрефлексированной очевидности. Это значение истины, как позже скажет Гуссерль — *смысл бытия, Seinsinn*, — обнаруживаемый феноменологическим анали-

172

зом, мыслящим о том смысле, в котором мысль понимает, полагает и проверяет свой объект. Благодаря такому анализу Гуссерль сможет дополнить антипсихологизм «Логических исследований» позитивной теорией смысла различных форм логики, их функции, занимаемого ими места. Психологическая путаница, которую распутает этот анализ, — комплекс не причин и следствий, но намерений. Распутать его — значит поместить объект в перспективу мышления, определить его онтологическое место.

Феноменология будет для Гуссерля расширением этого метода за рамки формальных объектов, охватывающим всевозможные объекты, — поиском их смысла исходя из составляющих их очевидностей. Везде существует оппозиция между наивной очевидностью и феноменологической очевидностью рефлексии; везде эта двойная точка зрения на очевидность обуславливает проблематику феноменологии.

Но открытие в любой наивной очевидности недостаточности, следствием которой, в частности, является психологизм (с ним и должна справиться рефлексия), отныне позволяет предвидеть концепцию познания, полностью осуществляющуюся лишь в саморефлексии. Познание заканчивается, или, скорее, находит свою изначальную основу не в установлении общего — *объясняющего* — принципа, из которого она последовательно вытекает; оно заключается в прояснении своего собственного смысла и описании движимой им психической жизни. Познание — это феноменология, чей идеал уже не в *объяснении факта*, всегда наивном, но в *разъяснении* смысла, являющемся философским способом познания⁴⁴. Ниже мы увидим то значение, какое приобретет в философской системе Гуссерля введенное здесь понятие света и ясности.

Изучение «интенций» духовной жизни открывает перед объектом самой науки перспективу, вовсе не являющуюся научной. Оно идет дальше философии, мыслящей внешнее по единственной модели неизменной связи субъекта с объектом. Теперь и тот, и другой определяются смыслом мышления, который следует изучать, не предпрешая его структуры. Эта структура, невыразимая в терминах каузальности, позволяет проникнуть в новое измерение интелли-гибельности, которое стремится выявить феноменология.

Во всяком случае, уже в первом томе «Логических исследований» Гуссерль, исходя из интенции логического мышления и его смысла, открывает специфическое существование не существующего в природе идеального, формального объекта. Таков присущий интенции логического мышления смысл⁴⁵, на который он постоянно ссылается в борьбе против аргументации психологистов, утверждая, что законы логики верны⁴⁶ *a priori*⁴⁷ и обладают вневременной действительностью. Гуссерль постоянно опирается на них, как на архимедову

173

точку опоры⁴⁸. Это не возврат к реализму платоновских идей, сущностей и логических форм, который и сам по себе придал бы интерес этому труду. Это пример более разностороннего метода, ведущего к трансформации самой идеи реальности и истины посредством обращения к интенции выдвигающей их мысли. Погружение любой объективной истины в составляющие ее реальные интенции, где смысл ее объективности становится видимым; перемещение объектов в мышление в качестве мысли и намерения; поиск их смысла посредством изучения не объектов, но мыслительных актов «как таковых, в их собственном содержании»⁴⁹ — именно таков феноменологический метод — отныне становятся возможными.

Тем самым достигается и второй момент, не менее важный для последующей эволюции феноменологии. Смысл, присущий духовной жизни, — не просто эквивалент субъект-объектного отношения, известного классической философии. Гуссерль не исходит из этих двух терминов в поисках связи между ними. Понятие объективности само по себе смутно и лишено точного значения. То, что объективно противоположно мышлению, целиком определяется смыслом мышления и его импликациями, «горизонтами». «Смысл» мысли не обязательно представляет пространственно-временной объект⁵⁰. Отныне открывается возможность полностью разделить «смысл» и «познание объекта», «мысль» и

«объективное мышление», «открытие» и «открытие сущих». Когда феноменология откроет, благодаря Шелеру и Хайдеггеру, духовную жизнь, определяющуюся в основном движущим ею смыслом, а не познанием сущих; когда она в самой своей духовности предстанет как опыт ценностей или как отношение человека к своему существованию — этим она будет обязана достижениям первого тома «Логических исследований».

5. Сущности

Подобно объективности формального, объективность идеального, вводимая во втором «Исследовании»^{2*}, характеризуется посредством направленной на негр интенции. Идею не следует интерпретировать как модификацию индивидуального в силу специфической и нередуцируемой интенции направленного на нее мышления (*wir meinen es in einer neuartigen Bewusstseinsweise*)⁵¹. Весьма острая полемика Гуссерля с эмпиристскими теориями понятия, которую мы не можем здесь воспроизводить, сопровождается аргументацией, апеллирующей к значению мышления, оперирующего идеями. Идеальность не заключается ни в абстракции⁵², ни в обобщенно-

174

сти⁵³, ни в смутности порождающего образа⁵⁴. Если идея несводима к индивидуальному, то это потому, что она мыслится как идеальная. «Главное состоит в интенции»⁵⁵. Гуссерль упрекает номинализм не только за то, что тот заблудился, вслепую играя ассоциациями, превращающими слово просто в звук, но также и за недооценку сознания как *sui generis*^{3*}, направленного на идеал как таковой или достигающего его⁵⁶. «Нельзя отрицать, что мы не говорили о *species*^{4*} ясно, что в очень многих случаях мы мыслили и называли не частное, но его идею, и что эта идеальная единица не является предметом наших утверждений, подобно частному»⁵⁷. Мы высказываем истины, относящиеся к идеальным объектам⁵⁸. В этом смысле идеальные объекты действительно существуют⁵⁹. Таким образом, то, что можно было бы назвать платоновским реализмом Гуссерля, вытекает из размышлений об интенции, направленной на идеальный объект⁶⁰. Его основа — феноменологическая.

Впрочем, этот метод позволит уточнить открытое им понятие идеальности. Вскоре будет установлено различие между сущностной структурой объекта, или его *eidōs*, и его эмпирическим понятием, где сущностное и случайное смешиваются.

Будет проведено различие между идеальностью рода и идеальностью сущности как вида⁶¹, в свою очередь отличающейся от идеальности, присущей любому словесному значению, даже когда оно обозначает единичный объект⁶²; позже, в «Идеях», сущность в платоновском смысле, или *eidōs*, чьи границы неопределенны, но близки к данным единичного, будет противопоставлена сущности, чье качество доведено до идеального предела чистоты, — сущности, названной идеей в кантовском понимании (идея красного, противопоставленная идеальному красному); наконец, в «Формальной и трансцендентальной логике» появится понятие идеальности любого объекта культуры, например, симфонии и т.д.

Эти сущности не формальны, подобно объектам логики. Они обладают материальным содержанием необходимой структуры, структуры, оправдывающей определенные отношения между объектами. Любой цвет — протяженный: вот истина, независимая от опыта, хотя и материального. Интуиция сущности лежит в основе знания, называемого Гуссерлем *априорным*¹, ведь подобно познанию формального, оно не зависит от простой констатации реальности отношения⁶³. Но оно является априорным в другом смысле.

Третье «Исследование» кладет в основу любых связей между сущностями фундаментальные отношения⁶⁴. Не все содержания объектов способны,™ независимое существование. Различие между зависимыми и независимыми объектами радикально⁶⁵: цвет объекта существует лишь на определенной поверхности, в свою очередь

175

требующей протяженности. В этом вполне определенном смысле они абстрактны⁶⁶. Чтобы существовать, они нуждаются в других основополагающих содержаниях и по самому своему смыслу требуют этих содержаний. Существование конкретного объекта и эмпирического факта предполагает целый ряд условий, выявляемых при изучении сущностей содержаний. Следовательно, такое изучение априорно в том смысле, что оно касается априорных условий объекта: интуиция сущностей касается — по ту сторону объектов — условий их существования. Этот вопрос не занимает эмпирические науки. Вот почему Гуссерль в «Идеях» придаст наукам о сущностях — *эйдетическим* наукам — онтологический статус. Согласно Гуссерлю, сама феноменология как анализ конституирующего сознания есть онтология, *эйдетическая* наука. Она описывает сущность сознания, его необходимые структуры.

Понятие сущности и отношений сущностей лежит в основе знаменитого *материального a priori*, дополняющего *формальное a priori* логики. Последнее определяет условия аналитической истины, первое — понятие *априорного* синтетического суждения, поле которого гораздо шире, нежели предполагал Кант. Частное, всегда обладающее сущностью, — так как оно некоторым образом определено, — следует законам сущностей. Следовательно, существует возможность универсальной науки, которая, определив формальные условия всех вещей — аналитические законы, — устанавливает их материальные условия — синтетические законы.

Что касается третьего и четвертого Исследований, устанавливающих главные законы интуиции сущностей и вносящих первый вклад в *mathesis universalis* форм, нам важно подчеркнуть, что необходимость сущностных связей не проистекает из соответствия какому-либо принципу интеллигибельное™. Такая интеллигибельность заключена в самом видении сущности. Видеть объект — это уже способ понять его. И не потому, что всякому видению сопутствует суждение. Видение — или, скорее, очевидность — не чувство, сопровождающее рациональное понимание. Очевидность сама является проникновением в истину. Она определяет понятие разума.

6. Интенциональность

Знаменитое положение «любое сознание есть сознание чего-то»^{5*}, или же то, что интенциональность, в сущности, характеризует сознание, резюмирует гуссерлеву теорию духовной жизни: любое восприятие есть восприятие воспринятого; любое суждение — суждение об обсужденном положении вещей; любое желание — желание

176

желанного. Это не просто связь слов, но *описание* феноменов⁶⁷. На всех уровнях духовной жизни — будь то на стадии ощущения или математического мышления — мышление есть *направленность* и интенция⁶⁸.

Первые описания интенциональности в первом Исследовании — ими иногда слишком пренебрегают как чисто подготовительными — исходят из области вербальных значений.

Впрочем, эта область покрывает у Гуссерля — он ясно скажет об этом в «Формальной и трансцендентальной логике» — всю сферу интенциональности вне сферы формирования имманентного времени. Понять тот факт, что слово что-то значит, предполагает постижение самого движения интенциональности. Так, феномен значения слова станет ключевым для понятия интенциональности.

Слово — не *flatus vocis**. Его значение не совпадает с образом, ассоциируемым со слуховым или зрительным восприятием слова. Слово — не «знак» своего значения. Выражать — не значит символизировать⁶⁹. Слово как выражение не воспринимается ради него самого. Скорее, оно подобно окну, *через* которое мы смотрим на то, что оно означает. То есть значение слова — связь не между двумя психологическими фактами либо двумя объектами, один из которых является знаком другого, но между мышлением и тем, что оно мыслит. В этом и заключается вся оригинальность интенции по отношению к ассоциации, даже по отношению к той ассоциации, чье понятие обновит Гуссерль⁷⁰. Мыслимое идеально присутствует в мышлении. Такой способ мышления — *идеально содержать отличное от себя* — образует интенциональность. Это не факт связи внешнего объекта с сознанием и не отношение двух психических содержаний, включенных одно в другое, в самом сознании. Отношение интенциональности не имеет ничего общего с отношениями между реальными объектами. *Это акт сущностного придания смысла* (Sinnggebung). Экстериорность объекта представляет саму экстериорность мыслимого по отношению к направленному на него мышлению. То есть объект составляет неизбежный момент самого феномена смысла. Утверждение объекта не станет у Гуссерля выражением некоего реализма. Объект в его концепции возникает как детерминированный самой структурой мышления, как обладающий смыслом и ориентирующийся на заданный им полюс тождественности. Разрабатывая идею трансценденции, Гуссерль исходит не из реальности объекта, а из понятия смысла. Это понятие окажется отделенным от понятия объекта в той эволюции феноменологического движения, которая произошла благодаря Шелеру и особенно Хайдеггеру⁷¹.

У Гуссерля факт смысла характеризуется феноменом идентификации, процессом формирования объекта. Идентификация едини-

177

цы во множестве представляет собой основное событие любого мышления. Для Гуссерля мыслить — значит идентифицировать. И мы вскоре увидим, почему «идентифицировать» и обладать «смыслом» есть одно и то же. Интенциональность сознания — это факт нахождения идеальной тождественности во множественности духовной жизни; такая множественность лишь осуществляет ее синтез.

Акт полагания объекта — объективирующий акт — есть синтез идентификации. Посредством такого синтеза любая духовная жизнь участвует в представлении; кроме того, при помощи синтеза Гуссерль в конечном счете определяет само понятие представления. Итак, представление не является концептом, противоположным действию или чувству. Оно предшествует им.

Таким образом, интенциональность — не достояние репрезентативного мышления. Любое чувство есть чувство почувствованного, любое желание — желание желанного и т.д. Созерцаемый объект здесь не является целью. Почувствованное, волевое, желанное — не вещи. Этот тезис сыграл значительную роль в феноменологии Шелера и Хайдеггера; быть может, это самая плодотворная идея, выдвинутая феноменологией. Тем не менее у Гуссерля представление в определенном нами выше смысле необходимо лежит в основе

интенции, в том числе интенции не теоретической. Дело не в том, что только представление осуществляет связь с объектом, и лишь «пережитые» чувство и желание присоединяются к нему и окрашивают его⁷². В своей внутренней динамике аффективные состояния скрывают интенции. «Они обязаны своим интенциональным отношением некоторым поддерживающим их представлениям. Но сказать, что они обязаны, значит обоснованно утверждать, что они действительно обладают тем, чем обязаны»⁷³.

Столь же справедливо и то, что представление играет в интенциональности преобладающую роль. Творчество Гуссерля в целом лишь подчеркивает это. Начиная с пятого Исследования — в дискуссии о роли акта объективации — Гуссерль полагает, что всякая интенция либо есть объективирующий акт, либо поддержана объективирующим актом. Так как интенции не могут существовать сами по себе, к акту прививаются зависимые интенции. В «Идеях» положение ценности, утверждение желанного содержат докисический тезис, позицию объекта, полюс синтеза идентификации. Таким образом, они, в свою очередь, дают возможность возникновения теоретических понятий. Желанное появляется как объект, наделенный атрибутом желанности, как желанный объект. Конечно, эти атрибуты принадлежат собственно объекту, они не обусловлены рефлексией о реакциях субъекта, а соответствуют внутреннему

178

смыслу желания, воли и т.д. Но желанное и волевое для Гуссерля поддаются теоретическому осмыслению, умозрению.

Главенствующая роль представления утверждается также и в его теории опыта имманентного времени, в исследованиях того, что предшествует уровню суждений, то есть первичного опыта. Не случайно теория интенциональности вырастает из вербальных значений. Таким образом, теоретическое сознание у Гуссерля одновременно и универсально, и первично.

Мы затрагиваем здесь одно из самых характерных положений философии Гуссерля, придающее его творчеству неповторимый облик даже внутри вышедшего из нее феноменологического движения. Быть может, несправедливо определять ее как интеллектуализм. Этого нам не позволяет характерный для мышления примат понятия смысла по отношению к понятию объекта. Интенция желания, чувства — как желания или чувства — заключает в себе оригинальный смысл, не являющийся объективным в узком смысле. Именно Гуссерль ввел в философию идею, согласно которой мышление может иметь смысл, быть направленным на что-либо, даже когда это «что-то» к тому же никак не определено, является квазиотсутствием объекта⁷⁴; известно, какую роль сыграла эта идея в феноменологии Шелера и Хайдеггера.

Но что означает наличие акта идентификации в основе совершенно не интеллектуальных интенций?

Ответ нам позволяет дать сущность идентификации и ее связи с очевидностью. Процесс идентификации может быть бесконечным. Но он завершается в очевидности, в присутствии самого объекта перед сознанием. В какой-то мере очевидность осуществляет намерения идентификации. Она включает в себя смысл мышления.

Тогда бросается в глаза связь интенциональности с очевидностью. Любая интенция — это ищущая себя очевидность, пробивающийся свет. Сказать, что в основе любой интенции,

даже аффективной или относительной, лежит представление, значит мыслить духовную жизнь в целом по образцу света.

Очевидность — не какое-либо интеллектуальное чувство⁷⁵: это сам прорыв истины⁷⁶. Чудо ясности — само чудо мышления. Связь между объектом и субъектом — не просто их присутствие друг перед другом, но взаимная открытость друг другу, интеллектция: эта интеллектция — очевидность. Теория интенциональности у Гуссерля, столь тесно связанная с теорией очевидности, в конечном счете состоит в идентификации сознания и интеллектции, интеллектции и света. Если бы мы хотели отойти от терминологии Гуссерля и его способа выражения, мы сказали бы, что очевидность — это беспримерная ситуация: в условиях очевидности сознание, воспринимая что-то чуждое

179

себе, является в то же время источником воспринимаемого. Оно здесь всегда активно. Тот факт, что мир — это данность, что у сознания, в условиях очевидности, всегда есть данность, не только очевидно соответствует идее активности, но и предполагается ею. Мир данный есть мир, по отношению к которому мы можем быть свободны, однако эта свобода не является чисто негативной. Очевидность данного мира есть более позитивное осуществление свободы, нежели не-вовлеченность сознания в вещи.

Наконец, в философии Гуссерля приоритет теории связывается с духом свободы, который мы пытаемся выявить в этом труде. Свет очевидности оказывается единственной связью с бытием, полагающей нас как источник бытия, то есть как свободу.

Тем самым философия Гуссерля радикально противостоит философии Хайдеггера, где человек сразу же захвачен существованием, где в существовании, состоящем из понимания, то есть полностью сводимом к способностям, *основание невозможно*, но, вместе с тем, оно всегда предсуществует, определяя человека как сущее, а не только как сознание, знание и свободу. То, что Гуссерль отводит представлению первостепенную роль, — не случайность или упрямство философа, приводящее в отчаяние его последователей, но одно из наиболее важных положений, без которых было бы непонятно все его творчество.

Гуссерлевский анализ интенциональности, участвующей в конституировании времени, который мы находим в его «Феноменологии сознания времени»⁷⁷, подтверждает наше толкование этого понятия. Благодаря идее интенциональности Гуссерль преодолевает традиционную оппозицию между активностью и пассивностью познания. Понятно, в каком смысле он утверждает, что мир конституирован субъектом, что он — *творение* очевидности или что очевидность — действующая, творящая (*leistende Evidenz*).

Понятие трансценденции слишком расплывчато и общо для описания объективности объекта, на который направлена интенция. Трансценденция — результат сложного переплетения значений, долгой истории мышления. Истории не как каузального и психологического генезиса, но как формирования единства смысла исходя из включенных в него частичных смыслов⁷⁸. Таков основной признак интенциональности: своей непосредственной направленностью на объект она подводит итог значительного духовного труда, который необходимо раскрыть во всем его разнообразии, чтобы обнаружить истинный смысл этого объекта. Речь идет о том, чтобы ввести объект в совокупность духовной жизни, во «все ее горизонты», вне которых он — лишь бледная и зачастую неточная абстракция. Целью философского исследования не является

утверждение существования объекта. Существование «не препятствует феноменологическому анализу и требует его дальнейшего развития»⁷⁹. Феноменология призвана выявить тот смысл, который каждый раз придается трансценденции, и то, что она в конечном счете означает. Таким образом, интенциональность гораздо глубже «связи субъекта с объектом», занимающей в ней свое место. Интериорность мышления и экстериорность объекта суть абстракции, выведенные из того конкретного факта духовности, каким является смысл.

7. Интуиция и истина, категориальная интуиция

Присутствие в мышлении бытия не является событием, препятствующим ходу мысли. Оно рационально, то есть обладает для мышления смыслом. В процессе идентификации, составляющем динамизм мышления, присутствие бытия означает как бы осуществление. Это ситуация, в которой *олицетворенное* бытие предстает перед сознанием, поддерживая мышление, которое лишь косвенно было направлено на него, «лишь мыслило» его, не видя. Истина есть *adaequatio rei et intellectus*^{7*}. Такую концепцию предлагает нам шестое Исследование, после того как первое Исследование обрисовало ее основные контуры.

Действительно, сознание может по-разному соотноситься с объектом как раз потому, что интенция есть не просто обычное отношение к объекту, но некоторый смысл. Понимая слово, мы, например, соотносимся с объектом, но это отношение можно назвать пустым. Разумеется, мы направлены не на образ нашего сознания, а на объект. Всякая интенция подобна восприятию, или модифицированной очевидности. Только этот объект не дан нам в олицетворенном виде. Он просто обозначен. Это не значит, что наше представление о нем смутно — мы можем отчетливо мыслить при помощи слов; речь идет только о нашем способе соотношения с объектом и его идентификации: мы не столько видим объект перед собой, сколько обозначаем. Такая позиция характеризует не только понимание слов, но способ мышления вообще, символизм нашей обычной интеллектуальной деятельности, осуществляемой с помощью знаков, которые заявляют о вещах и этим ограничиваются.

Подобному чисто символическому мышлению противостоит видение объекта таким, какой он есть, — будь то воображение или восприятие. Воображение и восприятие определяются вовсе не «чувственными содержаниями», конкретизирующими объект, на который пустая интенция просто направлена, а намерением мысли соотно-

181

ситься с объектом как таковым, удерживать его перед собой, видеть лицом к лицу; что касается восприятия, то его цель состоит также и в том, чтобы видеть объект самим по себе, в тех обстоятельствах времени и места, в которых протекает его существование. Если символическая интенция пуста, интенция интуитивная дает нам полноту объекта. Вот почему Гуссерль называет интуитивной полнотой те элементы, которые отличают мышление от интуиции. Адекватность мышления и объекта становится подтверждением символической интенции посредством интенции интуитивной. Объект здесь будет соответствовать тому, каким он видится.

Итак, место истины — не в суждении, связывающем два понятия, но в постигающей объект интенции. Истина скорее подобна восприятию, чем суждению. Истинность суждения предполагает интуицию и очевидность⁸⁰.

Но может ли такой интуитивизм истины свидетельствовать об истинности суждения? Объект суждения — не просто доступное восприятию материальное содержание: это связь двух объектов. Впрочем, нам уже известно, что помимо материального содержания все объекты облечены формой и благодаря этим формам образуют различные группы. Объект наделен совокупностью формальных элементов, которые Гуссерль объединяет под названием категориальных. Существует ли интуиция категориального?

Понятие интуиции определяется не чертами, присущими чувственному восприятию, а интенцией, придающей объекту направленности полноту присутствия. «Нужно, чтобы существовал акт, осуществляющий по отношению к категориальным элементам значения ту же функцию, которую сугубо чувственное восприятие осуществляет по отношению к материальным элементам»⁸¹. Мышление, самым своим смыслом достигающее категориальных форм, заслуживает названия интуиции. И разве не в том же смысле достигают своих объектов чувственная интуиция и интуиция категориальная?

Именно здесь и выявляется вся оригинальность феноменологической концепции связи между мышлением и его объектом. Феноменологический анализ стремится раскрыть, в каком смысле объект достигается и, следовательно, полагается существующим. Ведь мышление — не психологическая игра, призванная как можно точнее отразить внешний объект в нас. Отношение между объектом и мышлением определяется не фактом отражения, но смыслом объекта и его существования. Следовательно, дело не в том, чтобы узнать, точно ли объект отражается в сознании, но в том, чтобы узнать, в каком смысле он возникает. Итак, каждый объект доступен лишь определенному типу мышления; он не мо-

182

жет, если не погружаться в абсурд, быть дан мышлению, обладающему другой структурой. Если абсурдно видеть звуки и слышать цвета, то точно так же абсурдно постигать категориальные формы как цвета и звуки; именно как обладающий смыслом, каждый объект во всей своей специфике доступен лишь мышлению определенного типа⁸². И гарантией защиты специфики объекта от любых ложных интерпретаций является анализ мышления, а не то наивное видение, которое утверждает существование, игнорируя при этом смысл и духовные горизонты. Таково одно из фундаментальных положений феноменологии, которому глубочайшим образом обязан сам Хайдеггер. Благодаря ему можно блюсти специфический смысл «объекта» эмоции или тоски. Благодаря ему можно преодолеть подозрительность, с какой «наивный идеализм» относится к нашему познанию, предполагая, что божественный разум смог бы постичь объекты иным способом, нежели разум человеческий. Каждый объект, обладающий неким определенным смыслом, может быть дан лишь *присущим* ему способом. Например, если бы Бог воспринимал вещи внешнего мира, он мог бы лишь синтезировать, подобно нам, различные последовательные аспекты вещей — присущий способ восприятия. Иначе Бог увидел бы нечто совсем другое.

Различение категориальной интенции и интенции чувственной, введенное Гуссерлем одновременно с положением о существовании интеллектуальной интуиции, — пример применения метода, состоящего в установлении, исходя из смысла мышления, способа существования объектов такими, какими они видятся мышлению.

Чувственную интуицию феноменологически характеризует то, что ее объект предстает перед взглядом непосредственно и *сразу*. Чтобы видеть, достаточно открыть глаза. От сознания здесь ничего не требуется. Конечно, для Гуссерля чувственный объект

конституирован. Основной тезис теории чувственного восприятия состоит в утверждении совершенной невозможности сразу постичь вещь, что основано на самом ее смысле. Восприятие вещи — бесконечный процесс. Мы получаем доступ к вещи лишь благодаря той бесконечности аспектов, которые она нам предъявляет. Нужно обойти ее вокруг. Осознание того, что «я могу обойти вокруг», — необходимый момент познания нами вещей, свидетельствующий о вечной незавершенности восприятия. Именно в этом состоит относительность существования внешнего мира. В принципе ничто не гарантирует, что те аспекты вещи, которые реализуются впоследствии, не опровергнут учрежденного прежде. В общем, объект — лишь «полюс», идентичный этим многочисленным аспектам, как позже скажет Гуссерль. Таким образом, его восприятие действи-

183

тельно предполагает некоторый незавершенный синтез. Но синтез, происходящий в ходе восприятия, остается на стадии и уровне чувственного. Будучи непосредственным, он заявляет о себе одновременно с каждым аспектом вещи. Действия чередуются, сливаются; они не остаются отдельными, словно ожидая нового действия, которое осуществит их синтез. Их объединение — это целое, где не заметны составляющие его сочленения. Они подобны одному длящемуся действию.

В отличие от чувственной интенции, интеллектуальную интуицию характеризует то, что, в соответствии с самим смыслом своего объекта, она сущностно *основана* на чувственном восприятии. Соединение, в котором мы воспринимаем *и*, разъединение, где мы воспринимаем *или*, направлены, таким образом, на объекты, которые уже по сути своей не могут быть даны *сразу*, посредством чувственных актов. Они — второго порядка. Характер действия и основанного объекта присущ категориальному действию и категориальному объекту. Он определяет также интуицию сущности. Последняя всегда основана на служащей примером интуиции индивидуального, на которой строится специфическая интенция общего⁸³. Гуссерль также показывает феноменологическое различие, отделяющее категориальную интуицию от логических форм и интуиции сущностей. Останавливаться на этом здесь было бы слишком долго. Заметим лишь, что теория категориальной интуиции в целом выдает глубинный смысл «логицизма» и «платонизма» первых штудий второго тома «Логических исследований». Они состоят не столько в утверждении существования логических форм и платоновских идей, сколько в указании, посредством рефлексии, на смысл полагающего их мышления, их места в существовании, значения их реальности, какой ее видит полагающее ее мышление. Это и прекрасный пример применения феноменологического метода, определяющего понятие чувственности — этого моментального познания — посредством чистого анализа его внутреннего смысла без ссылок на органы чувств.

8. Конкретное

Вот, наконец, характеристика того места, которое Гуссерль отводит конкретному в своей теории познания бытия. Интеллектуальное ни при каких условиях не может быть принято за абсолют. Его нельзя понять без конкретной основы, на которой оно зиждется, разумеется, не совпадая с ней. И не является ли абсолютно дематериализованный предмет науки, мыслимый при помощи математических функций, просто объектом, замещающим чувственный мир? Пола-

184

гать его как нечто абсолютное значит недооценивать истинный смысл физического предмета. В действительности, этот объект постоянно соотносится с данными восприятия, которыми невозможно пренебрегать, если хочешь понять истинный смысл физического объекта⁸⁴.

Впрочем, Гуссерль предвидит особую дисциплину, которую называет трансцендентальной эстетикой: она описывает мир как мир, данный сразу, мир обиходных объектов, ценностей, вещей — любимых, ненавистных, интересных, грустных и т.д. Последний смысл предмета науки может быть понят в ее связи с миром трансцендентальной эстетики, несводимым к самой реальности. По Гуссерлю, все объекты нашего познания следует изучать в становлении, исходя из реальности, данной сразу, как бы заранее.

9. Феноменологический идеализм

Итак, идеалисты справедливо считали, что логические формы не даются как цвета или звуки. Но они ошибочно утверждали, что логические формы являются построениями рассудка. Самое большее, что здесь можно сказать, так это то, что построение — исходный способ их осознания.

Из этого вытекает основная идея: каждая сфера бытия способна особым образом открываться нацеленной на нее интенции.

Мысль, согласно которой каждая категория объектов обладает особым типом очевидности, связанным не с эмпирической конституцией нашего сознания, но со структурой своего объекта, была, быть может, одной из самых плодотворных среди выдвинутых Гуссерлем; во всяком случае, одной из самых характерных для феноменологии. Она тесно связана с понятием сознания и интенциональности.

Интенциональность, известная средневековой философии, основывалась на различении объекта мысли и реального объекта. Интенциональность состояла в присутствии объекта мысли в сознании. Этот объект удваивал объект реальный; однако *ens in mentis** было — вспомним аргумент святого Ансельма — низшим способом существования. У Brentano, учителя Гуссерля, который ввел идею интенциональности в эмпиристскую и сенсуалистскую психологию, интенциональность в основном предстает как непреодолимое при описании свойство сознания. Она ничего не говорит о связи между сознанием и реальностью, не имеет ценности для теории познания. Но такую связь она предполагает. Психологическая жизнь и сама интенциональность предстают у Brentano как пассивность, вытекающая

185

из воздействия на нас вещей⁸⁵. Для Гуссерля интенциональность хранит тайну нашей связи с миром. Но в этих условиях духовная жизнь существует отдельно. Чтобы постичь ее, нужно не только создать понятия, соответствующие типу представляемой ею реальности. Интенция — не бытие в собственном смысле слова. Существование интенции в качестве события во времени не исчерпывает ее содержания. Кроме того, она — это мышление о чем-то, и благодаря одухотворяющему ее смыслу она не замкнута во времени, в котором протекает, ни даже во времени вообще.

Подходить к сознанию как к реальности значит закрывать глаза на специфическое измерение смысла, в котором осуществляется сама сознательная жизнь сознания.

Усматривать в ней разновидность трансцендентального позитивизма означало бы недооценивать истинного призвания феноменологии. Высказывания самого Гуссерля дают повод для заблуждений. Сознание представлено им как реальность, объект эйдетической науки. Говоря о феноменологическом содержании факта сознания, Гуссерль различает *реальную* часть (ощущения и интенции как содержания, находящиеся во времени) трансцендентного ему объекта⁸⁶. Колебание, которое ощущается в «Логических исследованиях» относительно роли ощущений, — инертных элементов, лишенных смысла, чья роль в сознательной жизни очень плохо определена (достаточно ли сказать, что они движимы интенциями⁸⁷ или являются «строительными камнями действий»^{88?}) — может побудить нас буквально воспринять тот язык, который следует интерпретировать. Но то, что тем не менее, не может ввести в заблуждение относительно истинного смысла творчества Гуссерля, это подчинение мира чувственности феноменологии интенций⁸⁹ и возникновение игры интенций и идентификаций в лоне самой чувственности. Сознание, по Гуссерлю, и является самим феноменом смысла. Оно не давит, как реальность, оно значимо благодаря содержащейся в нем интенции.

Но тогда все разнообразие психологической жизни — не множественность содержаний, но множество значений. Сознание — не реальность, находящаяся перед объективной действительностью, к которой оно может вплотную приблизиться. Содержания сознания не просто одушевлены значениями, они сами — значения. То есть они неотделимы от той или иной сущности, которую означают и на которую направлены. Их структура — не что иное, как факт направленности на что-то, понимания чего-то. То, что считалось несовершенством человеческого познания в сравнении с некоторым идеалом очевидности и достоверности, становится положительной характеристикой достижения определенного типа реальности, который был бы иным, если бы раскрывался по-другому⁹⁰.

186

Своей радикальной трактовкой понятия интенциональности сознания Гуссерль утвердил метод как таковой, представляющий наиболее характерным для феноменологии в деятельности всех его последователей: сводя всю реальность психологического факта к его функции означения, Гуссерль позволил найти смысл его качественных элементов, всего того, что в духовной жизни обладало плотностью бытия и природы. Теперь стало возможным увидеть гносеологическую ценность аффективности и активности. То, что в этих формах духовной жизни казалось лишенным какой-либо объективной ценности, означает именно «ноэматы», несводимые к вещам, но допускающие идентификации и очевидность.

Итак, мышление не могло бы соотноситься с тем, что не имеет смысла, с иррациональным. Идеализм Гуссерля заключается в утверждении, что любой объект, этот полюс синтеза идентификаций, пронизаем для сознания; или, иначе говоря, что сознание обязательно понимает то, с чем сталкивается. Бытие никогда не могло бы противоречить сознанию, так как оно всегда имеет для него смысл. Само столкновение есть способ понимания. «Иметь смысл» не сводится к какой-либо математической прозрачности или конечной цели. Это понятие почерпнуто из феномена очевидности.

Сам контакт с вещами — это их осмысление, иначе объект не мог бы «затронуть» мышление, стать интериорным ему, а само понятие интериорности осталось бы без объяснения.

В сенсуалистическом идеализме присутствие объекта в мышлении, интериорность, связана с материей, общей для объекта и сознания — с *чувственной материей*. Все есть

ощущение, любое ощущение аффективно, а всякая аффективность — интериорна. Мышление — это мышление не о чувстве, а о совокупности содержаний, совпадающих с содержаниями объектов, хотя и непонятно, чем они более духовны, чем сами объекты. Сведение всего к субъекту не является для Гуссерля, как для Беркли, простым фактом того, что сознанию известны лишь собственные состояния: оно означает, что ничто в мире не могло бы быть абсолютно чуждым субъекту. «Невозможно представить себе место, где сознательная жизнь могла бы или должна была бы быть проницаемой, где мы достигли бы трансценденции, имеющей смысл, отличный от смысла представляющего в субъективности интенционального единства». Объект соотносится с сознанием в силу своей объективности, а не благодаря чувственному содержанию. Таким образом, феноменологический идеализм не вытекает из факта замкнутости субъекта в себе самом. Он руководствуется теорией субъекта, фактом его открытости всему, его универсальности, соотносительности со всем.

187

В этом случае анализ интенции в гуссерлевом идеализме позволяет в любой момент определить, каков смысл нацеленности на объект и его полагания, в каком смысле его существование доступно верификации. Связывая субъект с объектом посредством смысла, Гуссерль вносит в идеализм новый момент: возможность прояснить внутренний смысл трансценденции; смысл, который может иметь сама интериорность экстериорного для каждой категории объектов.

Тогда возможно также обнаружить ту универсальность, которую способен обрести метод, примененный Гуссерлем в «Логических исследованиях» для выявления смысла логических понятий. Он применяется ко всем объектам, чье становление мы намерены проследить, и превращается в феноменологию как всеобщую философию. Существование объектов, которые идеализм отрицает вне мышления или утверждает в мышлении, не проясняя, тем не менее, их значения, становится в феноменологическом идеализме чем-то точным. Возвращение к мышлению, полагающему существование, то есть определенным образом понимающему его, позволяет всякий раз постичь точный смысл этого существования — весьма характерный синтез очевидностей, к которым нужно возвращаться, чтобы найти аутентичный смысл такого синтеза. Тогда объект понимается не как абстракция, но в своем сущностном смысле. Объект обретает полноту своего значения в мыслящей его духовной жизни. Иначе в мышление проникает двусмысленность и проникает фатально. Рассматривая объект как определенный смысл сознательной жизни, Гуссерль превращает изучение любого объекта в описание смысла его образования и утверждения. Таким образом, идеализм — это наука универсальная. Он есть приглашение к философскому исследованию, а не резюмирующий его тезис. Это и не просто теория познания, призванная обеспечить верность научных подходов. Сформулированная в связи с рефлексией по поводу логики объективных наук, подчиненная этим наукам, которые служат ей путеводной нитью, гуссерлевская феноменология не является вспомогательной по отношению к ним; она определяет смысл объективности и существования объектов.

Феноменология в этом смысле не только так же обширна, как и система всех наук; одна она позволяет реализовать их в качестве наук, то есть в качестве дисциплин познавательных, не приемлющих чего-либо непроященного. Феноменология — осуществление мечты о *mathesis universalis*, преследовавшей Гуссерля с первых страниц «Логических исследований».

Тем не менее, мы покажем, что отнюдь не картезианский идеал науки был побудительной причиной, вызвавшей к жизни фено-

188

менологию. Однако сам идеал картезианской науки — ниже мы увидим причины этого — находится в русле предназначения сознания как такового. Феноменология Гуссерля стремится быть прежде всего выражением этой судьбы сознания.

10. Феноменологическая редукция

В вызвавшем значительный резонанс исследовании, опубликованном в 1910 г. в первом выпуске немецкого журнала «Логос» под названием «Философия как строгая наука» («*Philosophie als strenge Wissenschaft*»), Гуссерль, предваряя мысли, которые он выразит три года спустя в «Идеях», описывает особый план развития феноменологического анализа как универсального метода. С одной стороны, он показывает неспособность психологии — как традиционной, так и современной — дать универсальную критику наук, а во второй части труда выступает против историцизма, свидетельствующего, как и психологизм, о невозможности абсолютной философии, о ее относительности в связи с различными эпохами человеческой истории. Концепция феноменологической философии, которая, благодаря последовательным усилиям поколений ученых, будет строиться как наука по преимуществу и противостоять мировоззрению (*Weltanschauung*) — видению мира, необходимому человеку для непосредственной деятельности, но не заменяющему науку, — отражает, с одной стороны, столь глубоко укорененную в душе Гуссерля потребность в науке; но, с другой стороны (и главным образом), несмотря на всю преувеличенность некоторых формулировок, в определенной мере смягченную в ходе последующей творческой эволюции, эта концепция свидетельствует о его недоверии к истории как условию формирования философии. Тем самым уже утверждается универсальность идеи трансцендентального конституирования. Сама история конституирована мышлением, она никоим образом не управляет самим фактом интенциональности и процессом мышления. Генетическая феноменология, посредством которой Гуссерль попытается позднее раскрыть «осадочную» историю мысли, отложившуюся в созданных вещах, не преодолет антиисторизма Гуссерля. Генетическая феноменология попытается разъяснить становление сознания, но его дальнейшее развитие хотя и не будет сведено к логическому или диалектическому процессу, тем не менее предстанет процессом надления смыслом (*Sinngebung*) и идентификации моментов посредством мышления. Как мы увидим ниже, оно будет отождествляться с самим фактом обладания сознанием. И тем самым глубинная основа сознания предстает у Гуссер-

189

ля чуждой истории. Такой основой станет тесная связь смысла с мышлением, а не событие, превосходящее мышление или предполагаемое им.

Таким образом, «Философия как строгая наука» возвещает теорию *феноменологической редукции*. Сознание, анализируемое феноменологией, никоим образом не вовлечено в реальность, не скомпрометировано вещами или историей. Это не психологическое сознание человека, но сознание ирреальное, чистое, трансцендентальное. Критика Гуссерлем психологизма в этом исследовании касается не только недооценки им идеального мира, но и претензии на превращение психологии — этой науки о мире — в основу критики точных наук.

Обоснование понятия трансцендентального сознания, того смысла, в котором оно должно рассматриваться в рефлексии, — таков великий вклад «Идей». Первый раздел посвящен разработке теории интуиции сущностей, основные моменты которой уже содержались в «Логических исследованиях». Сущность — *эйдос*, как Гуссерль называет ее в «Идеях» по терминологическим основаниям, — идеальное условие существования единичного объекта. Совокупность родов, от которых зависит единичный объект, составляет область бытия. Ее изучает эйдетическая наука, региональная онтология: природа, животный мир, человечество — таковы регионы бытия. По сравнению с ними пустая форма объекта вообще — это сфера формальной онтологии, которая теснейшим образом связана с логикой.

Но открытые феноменологией *a priori* перспективы целого ряда новых наук не являются осуществлением ее истинного призвания. Это призвание состоит в попытке постижения смысла объектов путем возвращения к сформировавшим их интенциям, постижения их истоков в мышлении, в очевидности.

Духовная жизнь — факт придания смысла. Но не являюсь ли я чем-то иным, чем этот акт? Как человеческое существо, я — существо среди других существ, с которыми я поддерживаю отношения; я — сознание, уже взятое в определенном смысле и, следовательно, в определенном смысле — объект. Значит, мое мышление сложившегося человеческого существа уже не является чистым актом придания смысла, но операцией, произведенной над миром и в мире, контактом с реальным. Интенциональность становится деятельностью, осуществляемой между людьми. Моя мысль уже не знает себя в качестве мысли. Она направляется на объекты как существа, а не как синтезы нозм. Наша духовная жизнь превращается в применение мышления. Она становится техникой. Она знает о бытии, высказывает предположения о нем, не заботясь о смыс-

190

ле его всегда наивно воспринимаемой объективности. Феноменологическая редукция должна разрушить эту естественную установку, этот «врожденный догматизм» человека.

Естественная установка характеризуется не столько реализмом, сколько *наивностью* этого реализма, тем фактом, что сознание здесь всегда находится перед готовым объектом, не задаваясь вопросом о смысле его объективности, то есть не постигая его в очевидности ее формирования. Это — установка восприятия, но она характерна также для науки. Впрочем, предмет этих наук не имеет существенного значения: конкретный или абстрактный, математический или логический, чувственный или интеллектуальный или даже метафизический, как Бог. Все эти науки догматичны: они утверждают свой предмет, не заботясь об очевидностях, позволивших сделать такое утверждение, теряют их из виду. Следовательно, будучи науками, они не являются самодостаточными. Естественная установка является источником двусмысленностей и кризисов, когда от ученого, пользующегося теорией, ускользает сам смысл уверенно производимых операций. Из этого, в частности, проистекает натурализация сознания, помещенного в ту же плоскость реальности, что и вещи: отсюда — гипостазирование природы, натурализация логики посредством психологизма; отсюда — игнорирование объективного смысла логических и математических истин⁹¹. В этом как раз и заключается призвание феноменологии — в освобождении понятия существования от узости естественного объекта, в соотношении этого понятия со смыслом мышления, мыслящего объект в его очевидности.

Для разрешения кризисов, обусловленных следованием естественной установке, надо радикально изменить эту установку. Если моя интеллектуальная жизнь превратилась в

технику и я применяю мое мышление к некоторым объектам, вместо того чтобы с необходимостью обладать полной ясности духовной жизнью, значит, я нахожусь в мире как существо среди других существ. Итак, мне необходимо вернуться к первоначальной мысли, сформировавшей эту ситуацию; нужно найти первоочевидности, позволившие мне утвердиться в качестве объекта.

Феноменологическая редукция — насилие, совершаемое над собой человеком, сущим среди других сущих, для того, чтобы вернуться к себе как к чистому мышлению. Чтобы вновь оказаться в этой чистоте, человеку недостаточно мыслить о себе: ведь рефлексия как таковая не прерывает его вовлеченности в мир, не возвращает миру роли пункта идентификации множества интенций. Итак, для превращения «технического» мышления человека в духовную деятельность нужно будет представить себе мир не как условие со-

191

знания. Таким образом, любая истина, имплицитно содержащая «тезис о существовании объектов», должна быть отложена. Философ отказывается от человека технических привычек, каким он всякий раз является, когда, обосновавшись в мире, утверждает существование объекта. Тогда он открывает самого себя как философа, свое сознание — как сознание, придающее смысл вещам, но не «давящее» на них; открывает истины, которые в свою очередь отложены как нозмы его мышления, он рассматривает их смысл и существование, не позволяя вовлечь себя в их утверждение. Философ открывает себя как трансцендентальное сознание. Таким образом, феноменологическая редукция — это операция, посредством которой сознание делает недействительным естественный тезис о существовании ради изучения его смысла в сформировавшем его мышлении, которое, в свою очередь, уже не часть мира, оно — до мира. Возвращаясь, таким образом, к изначальным очевидностям, я одновременно нахожу исток и значение моего знания в целом и истинный смысл моего присутствия в мире.

Но феноменологическая редукция присутствует в «Идеях» вследствие соображений, в которых различаются две темы: с одной стороны, выведение из действия, или заключение в скобки, тезиса о существовании мира основано на относительности нашего знания о мире и, соответственно, на относительности существования самого мира. Очевидность реальности мира никогда не является окончательной. В восприятии всегда присутствует антиципация — бесконечный горизонт антиципации, и, следовательно, мир существует таким образом, что никогда не является гарантом собственного существования. Напротив, имманентное восприятие рефлексии — это полное владение своим объектом: антиципация и данность полностью перекрывают друг друга. Таким образом, очевидность мира неполна. Достоверна лишь очевидность сознания, которая, таким образом, по существу отлична от мира, следовательно, открывает нам сознание, которое может быть лишь трансцендентальным. Это соображение в целом чрезвычайно близко к картезианскому учению о сомнении. Речь идет о возвращении к *cogito*, остающемуся единственной достоверностью, исходя из которой следовало бы с уверенностью воссоздать мир. Таков идеал универсальной науки. В погоне за этим идеалом достоверности Гуссерль вскоре приходит к тому, что задается вопросом о достоверности самого феноменологического анализа, критики критики⁹². Бесконечный регресс, как бы навязанный этим вопросом, разрешается благодаря идее возвращения к себе, избегающей порочного круга всех наук о принципах: принципы соотносятся с собой, но не как предпосылки. Следование правилу не означает, что его используют как предпосылку⁹³.

192

Но существует и другой мотив: именно им определяется то, что воссоздание мира после эпохи, прерывающего наши суждения о нем, совсем не то же самое, что выведение внешнего мира из реальности, к чему прибегает Декарт. Мир, который нужно будет вновь обрести после феноменологической редукции, будет миром, конституированным мышлением: синтезом нозэм и ноззисов, обнажающим очевидности, из которых он происходит, чьим синтетическим продуктом он является. Цель анализа здесь — не столько достоверность объективного мира в том смысле, который придает этому термину Декарт, сколько возврат к свободе очевидности, где сопротивляющийся, чуждый нам объект предстает как быющее ключом сознание, так как понят им. Вот почему после вынесения за скобки тезиса о внешнем мире — чью недостоверность и вечную незавершенность описывает Гуссерль — он исключает из трансцендентального сознания все сферы, где мышление, вместо того чтобы сохранять свою свободу, превращается в простую технику воздействия на уже сформированные объекты⁹⁴.

Вот почему «заклучение в скобки» мира — не предварительная процедура, позволяющая затем уверенно вернуться к реальности, но окончательная позиция. Редукция здесь — скорее внутренняя революция, нежели поиск достоверности, способ существования сознания в соответствии со своим призванием, обретения свободы по отношению к миру. Осознание всего — где все фигурирует в качестве нозэмы ноззиса, некоторым образом в скобках, — вот что остается после исключения всего. Это не существование того же рода, что исключенное бытие. «Значение этих понятий разделено настоящей пропастью»⁹⁵. Способ его существования состоит не в воздействии на сформированный мир и вовлеченности в него, но в его очевидном, то есть свободном, осознании. В этом более глубоком смысле, а не только в картезианском смысле неоспоримого или необходимого, сознание есть абсолютное существование. Оно ни с чем не соотносится, так как свободно. Его свобода определяется именно позитивной ситуацией очевидности, что значительней и лучше простой не-вовлеченности. Оно свободно, будучи сознанием. Адекватность внутреннего восприятия — источник его абсолютной «достоверности» — действительно основана на этом абсолюте сознания. Полное самообладание в рефлексии — лишь обратная сторона свободы.

Феноменологическая редукция становится отныне способом духовной жизни. Возможная благодаря ей феноменология — это дисциплина, которая, преодолевая наивность естественной установки, превращает непрозрачность объекта, над которым мы совершаем «интеллектуальные операции», в сформировавшие его

7 Избранное: трудная свобода 193

очевидности. Она прослеживает различные категории объектов, служащие ей путеводными нитями, ради обнаружения действий, сформировавших их в процессе синтеза. Разрешая поставленные объектами проблемы конституирования, она объемлет всю область наук о природе и моральных наук.

Но феноменология придает всем наукам новый уровень интел-лигибельности, делая понятным сам смысл нашей направленности на них посредством выяснения того, как они конституированы, раскрывая факт их очевидной данности, выявляя их как вполне определенный способ самопроявления субъекта. Науки становятся проясненными со всех точек зрения⁹⁶. Освещается даже иррациональность того факта, что их предметы существуют.

Тем самым феноменология как аутентичный способ осуществления сознанием своего предназначения смыкается с надеждой на универсальную абсолютную науку, всегда лелеемой Гуссерлем. Оба казавшихся такими разными мотива соединяются.

Наконец, нужно отметить — и в этом Гуссерль отходит от некоторых традиций немецкого идеализма, — что трансцендентальное сознание, открытое посредством феноменологической редукции, — не абстракция, *не сознание вообще*. Это конкретная возможность, заложенная в каждом из нас, более конкретная, более интимная, чем наша человеческая природа, оборачивающаяся, в конце концов, лишь ролью, которую мы играем, внешней связью, которую мы поддерживаем сами с собой, способом видеть себя в качестве объекта.

Как возможна такая индивидуальность сознания вообще, свободная при этом от всякой «фактичности» рождения и смерти — эту проблему Гуссерль не ставит, по крайней мере в тех трудах, которые были уже опубликованы. Исследования «я» и состава имманентного времени остаются исследованиями конституирования, то есть власти субъекта над самим собой, даже над своим прошлым. В этом отношении творчество Хайдеггера революционно. Как бы то ни было, у Гуссерля само «я» — это момент безличного события, к которому уже не применимы понятия активности и пассивности. Указания на это можно найти в понятии «*изначальное впечатление*» (*Urimpression*), речь о котором пойдет ниже.

Интенциональность, обязанная с идеей очевидности, которую слишком часто интерпретировали как утверждение присутствия человека в мире, становится у Гуссерля самым освобождением человека от мира. *Наделение смыслом* (*Sinngebung*), факт мышления и формирования смысла, процесс мышления — это не то же, что обычное вовлечение. Это свобода. Любое вовлечение, напротив, в принципе сводимо к смыслу, и тем самым оно, еще до подчинения сознания существам, — свобода и исток.

194

11. Я, время и свобода

Связи, соединяющие понятие интенциональности с понятием очевидности и, таким образом, со свободой очевидности, возникают в теории трансцендентального субъекта, содержащейся в «Идеях». В этом труде Гуссерль возвращается к критике понятия «я», предпринятой в «Логических исследованиях». При описании сознания обращение к «я» неизбежно.

Действительно, «Логические исследования»⁹⁷ были направлены против понятия «я» как носителя психологических состояний. В «Идеях» «я» такой роли не играет. Оно неуловимо в качестве сущего. Ничего нельзя сказать о его природе и качествах. Оно — способ жить интенциями, по-разному соотносящимися с ним. Можно описать только то, каким образом интенции соотносятся с «я», или, скорее, эманцируют из него. «Я» — *это форма и способ бытия, а не тот, кто существует*. В эманации интенций «я» — это трансценденция *sui generis*, несравнимая с трансценденцией объекта. Оно — не конституированное, но конституирующее. В силу самой истории «я» то, что в нем конституировано, — это его характер и привычки. Благодаря им «я» может походить на объект, хотя и особой структуры, благодаря им «я» становится личностью. Личность не идентична трансцендентальному «я» как источнику любого действия. Его специфику образует волевая практическая деятельность, предполагающая чистую активность «я». «Бодрствующее "я"» внимания определяет также пассивность невнимательного сознания,

имплицитного мышления. Оно соотносится с «я», поскольку такая пассивность отмечена позитивной печатью, она связана с тем, что мыслящий субъект отвернулся от эманлирующей из него мысли.

Но в каком смысле «я» является источником любого действия? Именно в той мере, в какой оно утверждается, то есть отмечает такую остановку, *позицию*, тезис, служащий основой любой идентификации, приводящий к синтетическому конституированию объекта в очевидности. Тем самым становится видимой инициатива субъекта в очевидности. «Я» — это сама свобода сознания, содержащая в себе U/o^{9*} ; очевидность является лишь ее выражением. Это идущий от нас луч мысли, *Ichstrahl*[^]. Итак, мышление — не просто область, где «я» проявляет свою свободу: факт обладания смыслом и есть само проявление свободы. Оппозиция между деятельностью и теорией снимается Гуссерлем в его концепции очевидности. Именно в этом и состоит своеобразие его теории интенциональности и свободы. Интенциональность — это не что иное, как осуществление свободы.

7* 195

Если мышление есть проявление свободы сознания, оно должно быть также свободой по отношению к себе или по отношению к мысли о себе. То есть любая мысль, направленная на объект, сопровождается присутствием и очевидностью этой мысли по отношению к себе самой. Итак, самосознание определяет субъект в той же мере, что интенциональность. В свою очередь, самосознание является интенциональностью, хотя и другого типа. Самосознание больше, чем простая констатация его применения: это процесс мышления и, следовательно, свет и свобода. Оно осуществляется в имманентном осознании времени.

Данный в «Сознании и времени» («*Zeitbewusstsein*») анализ осознания времени совпадает с описанием самосознания, характеризующего любой акт сознания. Конституирование присутствия в самих себе внутренних содержаний сознания состоит из длительности и последовательности, в которых его моменты идентифицируются, узнаются и могут быть воскрешены в памяти. Таким образом, труд «Сознание и время» направлен прежде всего против доктрины, превращающей время в простое содержание, например качество, подобное цвету (теория Brentano).

Источник любого сознания — изначальное впечатление, «*Urimpression*». Но такая исходная пассивность — одновременно и изначальная спонтанность. Первоначальная интенциональность там, где она образуется, — это настоящее. Настоящее — это сама вспышка сознания, его присутствие перед самим собой; присутствие, которое не сковывает его: впечатление проходит. Настоящее изменяется, теряет свою остроту и актуальность и только удерживается новым, замещающим его настоящим, которое в свою очередь отступает, оставаясь связанным с новым настоящим посредством нового удержания. Такое удержание есть интенция. Интенция некоторым образом мыслит момент, удерживаемый ею на краю прошлого, в которое он погрузится, чтобы стать вновь обретенным памятью; она отождествляет его с очевидностью. Так образуется длительность, в каждое из своих мгновений являющаяся обновлением и свободой. Отныне сознание свободно по отношению к своему излучению. Оно открыто будущему благодаря тому, что Гуссерль называет протекцией. Итак, время — не форма, получаемая сознанием извне. Оно поистине сама тайна субъективности — условие свободного духа. Так же, как и интенциональность, направленная на трансцендентный объект, время выражает самое свободу.

Таким образом, время сущностно конституировано. Конституирование здесь отличается от конституирования объекта. За временем, где-то в глубине, нельзя увидеть субъект, созерцающий и объединяющий различные его мгновения. Время порождено самим дви-

196

жением свободы субъекта, которое Гуссерль называет потоком, и формируется оно только ради свободы. Но термины «поток», «течение» применяются по отношению к уже сформированным понятиям, по аналогии с ними.

Итак, феноменологическое время, которое Гуссерль отличает от объективного времени (хотя такое различие не покрывает берг-соновского различия чистой длительности и пространственного времени), — не форма потока сознания как иного бытия по отношению к бытию мира. Имманентные потоку сознания интенции и ощущения есть не особого рода психологическая реальность, описание которой дает феноменология; они имплицитны смыслу этой глубинной субъективности, о которой уже нельзя сказать, что она — бытие.

Отметим, что антиномия спонтанности и пассивности снята в сознании, постигнутом на уровне *изначального впечатления (Urimpressiori)*. Настоящее со своими удержаниями и продлениями (ретенциями и протекциями) одновременно с изначальным впечатлением является первой вспышкой сознания, в которой оно в одно и то же время полагает себя и обладает собой, где оно свободно. Гуссерль обнаруживает проявление смысла в чувственном плане, там, где направленная на внешний объект интенциональность предстает как протяженная во времени и, следовательно, как «содержание» в той области, где более всего к месту эмпиризм.

Наконец, в этой теории времени в целом речь идет о времени теоретического мышления, формальном времени, определяемом исключительно наполняющими его содержаниями, не создающими его, но присутствующими в его ритме. И в этом Гуссерль остается верен своим основным метафизическим интенциям: сознание — это внутренняя присущность смысла мышлению, свобода мыслительного процесса. Время осуществляет эту свободу; оно не предсуществует сознанию, не увлекает его в историю, где его можно было бы превзойти. Историческое время конституировано. История объясняется мышлением. Если смысл абстрактного мира науки соотносится у Гуссерля с миром «трансцендентальной эстетики», с конкретным повседневным миром, наделенным всеми атрибутами ценности, то этот конкретный мир, мир культуры и истории, конституируется в имманентном времени — времени теории и свободы.

Такими представляются нам основные уроки «Сознания и времени». Во многих отношениях эта работа будит мысль; содержащаяся в ней теория образа и памяти, конкретные описания осознания времени отличаются редкой тонкостью. Мы особенно имеем в виду теорию, превращающую время в само проявление свободы и духовности.

197

12. Феноменология и знание

Работа «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» со всей четкостью выделяет тему свободы, которая задумана по образцу очевидности, определяющую, как нам представляется, философию Гуссерля в целом. Ранее нами было

прослежено происхождение проблемы свободы из теории интенционально-сти, времени и феноменологической редукции Гуссерля.

В этом труде трансцендентальная феноменология обосновывается развитием науки. Необходимость феноменологической критики вытекает из переживаемых наукой кризисов, когда теряется смысл выдвинутых ею предположений и она превращается в интеллектуальную технику⁹⁸.

Эти кризисы связаны с наивностью, присущей любому мышлению, направленному на данный объект, который оно не может превзойти без осуществления феноменологической революции *εποχή*. Мы находим здесь выраженную с особой силой оппозицию между технической деятельностью мышления и его духовной функцией, на которой мы настаивали выше. Направляемая на данные объекты мысль не является чистой мыслью. Это интеллектуальная техника, жизненная практика". Даже античная геометрия — это *τέχνη*¹⁰⁰ Π*; она способна на прогрессивное развитие, но остается в неведении относительно движущего ею смысла¹⁰¹. Она полагает трансцендентные объекты, оперирует с помощью все более абстрактных понятий, все более отдаленных производных, заимствованных у объектов. Она не интересуется утверждаемым смыслом своих заключений, придающим им истинность. Так рождаются феномены «смещения смысла» и «очищения смысла» (*Sinnesverschiebung und Sinnesehtleerung*)¹⁰², которые можно устранить лишь путем радикального изменения позиции — выявления смысла совершенных интеллектуальных действий¹⁰³. Следовательно, сама наука требует изменения позиции.

Ведь в своем изначальном истинном порыве наука техникой не является. Ей важен смысл устанавливаемых ею истин: если бы она отказалась от него, то приняла бы нечто темное и, следовательно, непроницаемое для разума, отождествляемого Гуссерлем с очевидностью. Но она не может отказаться от очевидности, так как изначально происходит из стремления человека свободно строить свое существование¹⁰⁴. Очевидность и разум — это прежде всего само проявление свободы. Гуссерль напоминает о значении, которое придавала этому античность: знание было способом обретения свободы, оно требовало принимать за правило лишь разумное, то есть не чуждое себе; в культе разума, с необычайной силой проявившем-

198

ся в XVIII веке, Гуссерль также обнаруживает за упрощенным механицизмом и материализмом эпохи Просвещения стремление к освобождению посредством разума. Знание — орудие освобождения. «Философия в качестве теории освобождает не только исследователя, но и всех обладающих философской культурой»¹⁰⁵.

Однако связь между знанием и свободой еще теснее. Освобождение — результат не только науки. Наука есть само осуществление свободы, состоящее в возможности человека сообщить своему бытию разумный смысл, увидеть бытие мира как разум, «придающий смысл вещам, ценностям и целям»¹⁰⁶. Знание, ничего не оставляющее вне разума, универсальное знание — единственный способ для сознания быть самим собой, свободным по отношению к миру. Вот почему наука является таковой лишь в той мере, в какой остается направлением *универсальной* науки¹⁰⁷. Отделить ее от последней — значит извратить ее сущностный порыв¹⁰⁸. Так мы возвращаемся к основным картезианским требованиям.

Действительно, Гуссерль показывает стремление к универсальности, лежащее в основе античной науки. Отсюда вытекает первостепенная роль геометрии, так как пространство представлялось универсальной формой действительности. Революция Галилея состояла в возвращении научного познания к геометрии. Направление развития, которое он тем самым придал физике, с тех пор определяет концепцию всех наук по образцу физики¹⁰⁹. Посредством феноменологического анализа понятий, сделавших возможным прогресс науки, Гуссерль характеризует значение этого прогресса, а также и то, что в таких понятиях является неполным. Характеризуются и неизбежно провоцируемые ими кризисы, если они принимаются за абсолюты. Преодолеть кризис как раз и означает вернуть понятия в горизонты субъективной жизни, где они сформировались¹¹⁰. Феноменология — это метод постижения «всего, включенного в мышление, и его собственных горизонтов»¹¹¹. Она определяет, в каком смысле и в какой мере интуитивен каждый тип истины¹¹². Таким образом, она позволяет воссоздать мир таким, какой он есть в свободе очевидности. Можно сказать: воссоздать мир, совместимый со свободой.

Итак, кризис науки — это кризис нашей человечности. В категоричном утверждении «я существую» мы не являемся самими собой. «Я существую» истинно человечно, лишь представая в качестве разума, то есть свободы. Самость человека по-настоящему заключена только «в борьбе за правду». Вместо прямолинейной констатации «я существую», «я», чтобы быть свободным, должно быть прояснено как очаг очевидности, как смысл его существования в качестве сознания, мышления — аутентичного, лишь если

199

оно, в свою очередь, прояснено и понято. Философия, и особенно феноменология, — это «борьба человечества за понимание себя самого», «открытие врожденного человечеству как таковому универсального разума»¹¹³.

Таким образом, феноменология — одновременно завершение науки и подлинная духовная жизнь. Это не просто приложение к науке. Порыв философии не определяется научным порывом. Напротив, сама наука рождается исходя из судьбы сознания и его способа существования. Наука — это проявление свободы как достоинства сознания.

13. Сознание - это монада

Если Гуссерль представляет феноменологию как мотивированную необходимостью свести любую науку к абсолютно достоверным принципам, рассмотреть любой объект в связи с абсолютным и неоспоримым бытием сознания, следует вспомнить, что первонаука, которую он таким образом ищет, первична в новом смысле. Он, в общем, вводит новое понятие научного обоснования, что означает включение самой науки в перспективу полностью владеющего собой, отвечающего за себя и, следовательно, свободного мышления.

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль показывает, как феноменология сближается с картезианством в своих поисках абсолютно достоверной науки как основы любого знания. Сомнение, которым, как и в «Идеях», отмечено познание реального мира, остается основным мотивом, побуждающим отложить любое суждение о мире и воссоздать науки исходя из абсолютно достоверного существования *cogito*. Тем не менее, вопреки Декарту, речь идет не о том, чтобы заставить *cogito* играть роль первоначальной аксиомы, из которой вытекают теология, космология, психология, а затем и строго рациональные науки. Только два первых размышления Декарта имеют ценность для феноменологии^{12*}. Итак, согласно Гуссерлю, нужно вернуться к анализу всего, что является в *cogito*

достоверным. Объект каждой мысли как объект мышления («объективное существование» Декарта) принадлежит сфере достоверности. Мир, который Гуссерль обнаружит после констатации *cogito*, не будет превосходить такое «объективное» существование. Направление, которому следует Декарт в двух первых размышлениях и от которого отклоняется начиная с третьего, — когда отождествляет *cogito* с «душой», то есть с находящимся в мире объектом, выводя из этого Бога и «формальное» существование мира, — находит, по

200

Гуссерлю, естественное продолжение в феноменологии, продолжающей конституирование мира в качестве «объективного» существования. «Картезианские размышления» Гуссерля как раз и ставя! целью наметить такое конституирование мира в сфере абсолютной достоверности *cogito*, проследить до конца картезианское предприятие, связанное с самой судьбой человеческого сознания.

Означает ли это, что в своем стремлении к абсолютно достоверной науке Гуссерль просто отрицает достоверность «формального» существования мира и полагает, что мышление обречено на сомнение Декарта, ставшее не методическим, но окончательным? Говорить так значило бы недооценивать значения проблемы достоверности и научного обоснования у Гуссерля. Если бы он усматривал в знании окончательный факт, значение которого не следует более искать, если бы достоверность и недостоверность функционировали как признаки предположений, выражающих это знание, мы могли бы сказать, что для Гуссерля «формальное» существование мира не может быть достоверно познано.

Но это вовсе не так. Достоверность *cogito* характеризует положение сознания, которое, вместо того чтобы вести себя как сущее среди других сущих, переживает момент нейтрализации всех своих внешних связей. *Cogito* есть ситуация, в которой сознание существует как начало, исток. Его достоверность — признак не знания, но ситуации — положения, называемого сознанием. Согласно исследованиям Гуссерля, она состоит в полной адекватности того, на что направлена внутренняя интенция и что достигается ею. Но сама эта адекватность связана с миром существования сознания¹¹⁴, с существованием, являющимся хозяином самому себе в настоящем. Свобода сознания в настоящем содержит глубинное основание абсолютной очевидности *cogito*. Или, скорее, содержащееся в *cogito* очевидное знание отождествляется с самим осуществлением такой свободы сознания. Очевидность и ясность предстают как способы существования сознания. Истинное знание и знание истины — это свобода. В этом смысле существует только знание о себе.

В чем же тогда заключается недостоверность внешнего мира? В том, что наш опыт о нем никогда не состоит из чистых очевидно-стей. Свет очевидности не освещает целостности того, на что было направлено восприятие. Вещь заявляет о себе множеством аспектов — бесконечным множеством. В принципе, каждый новый аспект может разрушить уже, казалось бы, достигнутое, противореча ему. Таким образом, недостоверность внешнего восприятия вызвана самой недостоверностью его настоящего, сущностным подчинением этого настоящего бесконечно открытому будущему. Утверждая существование вещи в качестве абсолюта, сознание превышает

201

ет свои возможности. Оно некоторым образом отчуждает свою свободу. В своем подлинном существовании оно должно рассматривать любую трансценденцию через имманентность своего настоящего. В него ничто не может войти, все исходит от него.

В этом смысле Гуссерль полагает субъект в качестве монады. В глубине души субъект может отдавать себе отчет о Вселенной. Любое отношение с чем-то другим устанавливается в очевидности, и, следовательно, его причины — в ней. Его сосуществование с иным, прежде чем превратиться во *взаимоотношение*, является отношением интеллекции. Мир может объясняться в терминах его субъективного опыта, «я» держит нити всех слоев реальности, всех ее форм, сколь бы удаленными от субъективности они ни были. Для субъективности истина состоит не в том, чтобы наивно созерцать реальность, смысл которой она создает, и, следовательно, просто отдаваться этой реальности как основе своего существования. Истина как способ существования состоит во вписании этой реальности в конфигурацию того смысла, который она имеет для субъекта, способного засвидетельствовать его. Говорить, что субъект — монада, значит, в общем, отрицать существование иррационального. Идеализм Гуссерля, в наибольшей мере выражающийся в утверждении субъекта как монады, состоит не просто в том, что мир восприятия сводится к психологическим содержаниям, как того желал бы идеализм Беркли. Ведь, в сущности, идеализм Беркли не объясняет, чем психологические содержания субъективнее сводимого к ним внешнего мира. Идеализм Гуссерля пытается определить субъект как первопричину, как место, где каждая вещь отвечает за себя. Субъект абсолютен не потому, что неоспорим; он неоспорим, потому что всегда отвечает перед собой и за себя. Его абсолютность характеризует подобная самодостаточность. Феноменология проясняет субъекту его собственный ответ. Она приводит в действие содержащуюся в нас свободу.

Таким образом, согласно Гуссерлю, «Размышления» Декарта обретают законченность в ясности монады, где конституируется смысл всякой реальности. В пятом разделе своего труда, посвященного «Размышлениям», Гуссерль как раз и намечает конституирование полной объективности, строго исходя из области собственно «я» монады. Так как целью является то, что имеет интересубъективный смысл, Гуссерль показывает, как, исходя из солипсизма монады, конституируется интересубъективность. Солипсизм не отрицает существование другого, но описывает существование, которое, в принципе, может считать себя единственным.

Мы не будем резюмировать или критиковать те исследования Гуссерля, которые позволяют ему проследить формирование со-

202

циальной связи как смысла монады, конституирование сложного отношения присутствия передо мной другого и смысл моего присутствия перед другим; формирование самого понятия объективного, то есть универсально значимого, где отныне конституируются реальность, науки и сама феноменология. Отметим лишь роль тела и моего специфического отношения к телу во всех этих исследованиях.

В заключение этого обзора «Картезианских размышлений» важно отметить философскую позицию Гуссерля, которую они позволяют уточнить. Для Гуссерля до осуществления мышления нет какой-либо господствующей над ним высшей силы. Мышление — абсолютная автономность. Очень трудно принять всерьез краткие указания на Бога, которые Гуссерль дает в «Идеях», ища финалистское доказательство существования Бога в чудесной удаче игры интенций, образующей связный мир. Монада призывает самого Бога конституироваться в качестве смысла для мышления, ответственного перед собой.

Эта изначальная деятельность субъекта есть интенциональность, иначе говоря мысль, имеющая смысл. Социальная связь, прежде чем быть вовлеченностью субъекта,

предшествующей мышлению и, следовательно, исключительной для сознания ситуацией, является смыслом мышления. Отношение с другим формируется в игре интенций. Я сам как конкретный, исторический человек — персонаж драмы, образуемой мышлением. Я могу пребывать в одиночестве, несмотря на всю мою социальность и присутствие для меня мира. Именно в качестве мышления я — монада, всегда возможная монада всегда возможного отступления от моих обязательств. Я всегда иду к целостности, в которой существую, так как, окопавшись внутри моего мышления, пребываю во вне.

В этом проявляется различие между Гуссерлем и Хайдеггером. Для Хайдеггера моя жизнь — не просто игра, которая в конечном счете ведется в мышлении. Способ моего вовлечения в существование имеет изначальный смысл, несводимый к смыслу, какой нозма имеет для ноззиса. Понятие сознания об этом не свидетельствует. Для Хайдеггера это существование, несомненно, имеет смысл: утверждая смысл существования, не обладающего для него непрозрачностью грубого факта, Хайдеггер остается феноменологом, однако смысл этот утрачивает для него структуру нозмы. Субъект не свободен и не абсолютен, он больше не отвечает за себя в полной мере. Им управляет, его превосходит история, над которой он, в силу своего происхождения, не властен, так как брошен в мир, и этой брошенностью отмечены все его проекты и возможности.

203

Заключение

В конечном итоге, феноменология Гуссерля — это философия свободы, свободы, осуществляющейся в качестве сознания и определяемой им; свобода характеризует не только деятельность человеческого существа, но предшествует бытию: бытие конституируется по отношению к этой свободе. Само мышление как реальность, временной и исторический факт, наделенное плотностью бытия, формируется посредством синтеза. Категории, применимые к существованию, можно применить к образуемому времени потоку лишь по аналогии. Никак нельзя сказать, что внешний мир, мир сущностей и самого мышления не существует. Каждый из них обладает собственным способом существования, определенным их очевидным смыслом. Лишенные этого смысла, они ведут к ошибкам, двусмысленностям, небытию. Только тогда они превращаются в объекты мышления, являющегося исключительно мышлением (*vermeintliches Denken, blosses Denken*).

Это равнозначно тому, что реальное — вещи и мысли — обладает смыслом лишь в сознании. Сознание является самым способом существования смысла. Оно осуществляется не в познании, *объясняющем* вещи, но в феноменологии, отдающей себе отчет в их очевидном смысле. Объяснение представляет собой производную форму сознания, достигающего истинного расцвета в ясности. Идеал света, интеллигибельное солнце — условие любого существа вания: именно в этом заключаются платоновские мотивы философии Гуссерля, сближающие его с Платоном в большей степени, нежели реализм идей, как это полагают.

Человек, способный посредством феноменологической редукции полностью совпасть с самим собой, тем самым обретает свободу. Феноменология не только отвечает его потребности в абсолютно обоснованном знании: последнее подчиняется свободе, выражающей стремление человека быть собой и источником по отношению к бытию. Тогда знание, покоящееся на не ведающих тайн, осознающих свое значение и смысл очевидностях, — это и есть сам мир личностного, свободного существования. Феноменолог, вынося за скобки общее положение естественной установки, обнаруживает

сформированных мир и личностей, сформированных, разумеется, посредством всех отношений — мыслей, чувств, страстей и действий, связывающих мир и личностей в конкретной жизни; но его доступ к ним лежит теперь через ноэзисы, он соприкасается с ними как со своими сообщниками, даже несмотря на их инаковость. Не солипсизм, но возможность солипсизма. Эта возможность характеризует способ бытия, когда суще-

204

ствование исходит из себя самого. Но мы не думаем, что интенциональность Гуссерля, то есть сам феномен смысла, можно интерпретировать как *бытие-в-мире* (*In-der-Welt-sein*) Хайдеггера, еще менее — как бегство сознания от себя самого¹¹⁵. *Бытие-в-мире* Хайдеггера в первую очередь утверждает, что человек уже превзойден в силу самого своего существования. Интенциональность, напротив, характеризует монаду. Человек сохраняет возможность уберечься от мира и тем самым сохраняет свободу осуществления феноменологической редукции. Интенциональность, в некотором смысле — скорее *бытие-вне-мира* (*Ausser-der-Welt-sein*), чем *бытие-в-мире* (*In-der-Welt-sein*) сознания. Мы не оказываемся непосредственно на городской дороге, посреди вещей. Присутствие в мире — это прежде всего некоторый смысл нашего мышления. Между нами и вещами устанавливается в первую очередь если и не теоретическая связь (так как она может быть аффективной или волевой), то, по крайней мере, мыслительная связь. Прежде чем вести себя по отношению к вещам, мы понимаем их. Поведение — это способ понимания, полагания и идентификации. И именно потому, что понимание смысла — не просто впитывание внешнего объекта внутренним содержанием, жизнь сознания является чем-то открытым, а все обязательства человека в мире выступают частью его духовной жизни; но для Гуссерля истина состоит именно в том, чтобы превратить эти обязательства в мысли; не сводить их к «эфирным», а потому лучше усваиваемым структурам, не превосходить их, подобно Спинозе, посредством изменения рода познания, но открывать в них спонтанность невовлеченного сознания, составляющую игру очевидностей. У феноменологической редукции нет другого смысла.

В интенциональности справедливо видят протест против идеализма, стремящегося поглотить вещи сознанием. Интенция направлена на внешний объект. Трансценденция объекта точно соответствует глубинному смыслу направленной на него мысли, она несводима к каким-либо математическим функциям. Экстериорность объектов вытекает из полного соблюдения интериорности ее конституирования.

Наконец, несколько коротких замечаний о связях между Гуссерлем и отпочковавшимися от него философами.

Платоновский реализм первого тома «Логических исследований» и первых четырех «Исследований» из второго тома показался чем-то новым не столько из-за проведенной в нем реабилитации идеи, сколько в силу действий, предпринятых ради этого Гуссерлем. Действительно, они состояли в определении сущности идеи в зависимости от смысла направленной на нее мысли. Понятие

205

смысла оказалось тогда более широким, нежели понятие представления единичного объекта. Это открыло возможность утверждения духовности, которая могла не быть объективной, не быть представлением, обладая при этом смыслом. До этого времени содержания мышления, не находившие места в объективном мире, определенном

представлением, могли быть отнесены только к субъективному. Феноменологический метод позволил избежать этой дилеммы.

Феноменологические изыскания первых последователей Гуссерля состояли, в общем, в анализе различных областей реальности во всей полноте их смысла и в описании в качестве структур мира тех характеристик, которые до Гуссерля классифицировались как признаки субъекта. Оказалось, что эти субъективные признаки, отныне наделенные смыслом, содержат элементы, возведенные в ранг существования в качестве вторичных или даже первичных. Шелер при исследовании объективного мира ценностей исходит из того же намерения. Он исходит из эмоции как ценностного опыта — то есть как ценностного мышления. Говорить об объективности ценностей значит, в главном, указывать на их не-субъективность. Конечно, основное для такого исследователя, как Шелер, заключалось в утверждении, что у ценностной объективности иное значение, нежели у объективности вещной, и что эта объективность доступна лишь эмоции, то есть ее характеризует глубинный смысл эмоции.

Разделение понятий смысла и объективности с особой четкостью проводится в философии Хайдеггера. Понимать смысл для него не значит в той или иной форме тяготеть к объекту. Понимать не значит представлять. Каждая ситуация человеческого существования формирует способ понимания. Но здесь, тем не менее, нет объективного постижения.

Универсальность понятия смысла в структуре субъекта одновременно открыла путь экзистенциальной философии и способствовала тому, что она существенным образом отошла от философии Гуссерля. Множественность структур, которые могут быть представлены смыслом, его несводимость к мысли об объекте позволила экзистенциальным философам найти смысл, присущий самой экзистенции. Но их представление о самом смысле противопоставляет их Гуссерлю. У Гуссерля феномен смысла никогда не определялся историей. В конечном счете время и сознание остаются «пассивным синтезом» глубинной внутренней структуры, уже не являющейся сущим.

Напротив, для Хайдеггера смысл обусловлен чем-то таким, что уже было. Близость смысла к мышлению вытекает из осуществления смысла в истории, из чего-то большего, что является экзистен-

206

цией. Введение истории в глубину духовной жизни разрушает ясность и структуру как подлинные способы существования сознания. Очевидность перестает быть основным способом мыслительного процесса: еще до света сущность духовности состоит в драме существования.

Но если экзистенциальная философия Хайдеггера наследует из более далекого прошлого свое видение экзистенции и утверждение, что существование несводимо к свету очевидности, она обязана Гуссерлю самим способом осуществленного ею обновления философии существования.

То новое, что она вносит по отношению к прагматизму и философии жизни — по отношению также к биологическим концепциям философии, обладающим, как философия Спенсера, несомненным экзистенциальным аспектом, — это интерпретация существования в его наименее интеллектуальных формах как феномена смысла, актов понимания. Она не философствует извне о смысле человеческого существования, судя о нем по симптомам. Значение каждой человеческой ситуации имманентно этой ситуации,

одновременно являющейся ее пониманием и осуществлением. Все это было бы невозможно без гуссерлевой концепции интенционально-сти. Именно благодаря этому понятию, по крайней мере, справедливо отделяющему смысл от представления об объекте и позволяющему рассматривать сам объект по своей природе и по способу существования детерминированным смыслом, философия Хайдеггера, несмотря на отделяющую ее от Гуссерля пропасть, несмотря на ее формулировки, чувство реальности и новизну метода, сохраняет зависимость от гуссерлевой феноменологии.

Мартин Хайдеггер и онтология¹¹⁶

1

Современную философию характеризует понятие субъекта: противопоставление субъекта объекту и его связь с ним, специфика этой связи, несводимой к таким отношениям, как сходство, равенство, действие, причинность, пристрастия. Осмысливая понятие субъекта, трансцендентальная философия во всех ее разновидностях в итоге утверждает, что условием бытия не является сущее. Обоснование объекта через субъект не равносильно обоснованию следствия его принципом. Это и не являющееся временное событие; и тем не менее связь между субъектом и объектом осуществляется в актуальности *cogito* и, тем самым, вплетается в ткань времени. Идеализм пытался очистить субъект от такой зараженности временем, от этой последней добавки к бытию, пребывающему внутри события, призванного основать бытие. Такое предприятие требует сокрытия времени или избавления от него. Для неокантианцев, как и для Лейбница, время становится невразумительным восприятием, чуждым глубинной сущности субъекта; для Канта время — это феноменальная форма, которую субъект принимает, но не узнает себя в ней; для Гегеля это нечто такое, во что дух погружается, чтобы осуществить себя, сохраняя при этом свое изначальное отличие от времени.

Итак, разрушение времени идеалистами позволяет подчеркнуть характер *sui generis* субъекта, тот парадоксальный факт, что *он есть нечто, чего нет*. Субъект не отличается от вещи тем или иным свойством — тем фактом, что он духовный, активный, непротяженный, что он противостоит инертному и протяженному материальному. Различие касается *существования*, самого способа *быть здесь*, если тут все еще можно говорить о существовании. Субъект находится за бытием, вне бытия. Вот почему не может быть онтологии идеалистического субъекта. Для преодоления идеализма и его гносеологической позиции недостаточно просто утверждать, что субъект, в свою очередь, является существом высшего достоинства. В безразличии ко времени, проявляющемся в «субъектно-объектном» отношении, заключено своего рода отрицание онтологического характера познания.

Античная философия не знала современного понятия субъекта и не задавалась вопросом, как отделенному от реальности субъекту удастся соединиться с ней. Для Платона, например, наличие

208

объекта мышления совершенно естественно. Все затруднения, с которыми он встречается в «Теэтете» — при рассмотрении ложного мнения, связаны с отсутствием подлинного понятия субъекта. Покрывающий душу более или менее мягкий воск, который в определенный момент диалога должен свидетельствовать о заблуждении, конечно, символизирует специфически субъективный элемент мышления, но не описывает его

истинной сущности. С другой стороны, когда Платон определяет характер субъектно-объектного отношения, он мыслит его как отношение, которое заимствовано, в свою очередь, у мира объектов — страсти и действия. Достаточно напомнить теорию зрительного ощущения в «Тэетете» и те отрывки из «Парменида» и «Софиста», где познание нами Идей вводит в них элемент страсти, снижая их совершенство.

Тем не менее нельзя сказать, что в этой философии отсутствует понятие субъекта. Но, в отличие от современной философии, структура субъекта определяется при помощи онтологических понятий. Зрение у Платона субъективно не потому, что должно выйти из себя для достижения объекта, но потому, что принадлежит конечному существу, лишенному Светила и заключенному в Пещере. *История души* в какой-то мере превращает ее в субъективность, чувствительную к ошибкам и боли. Субъективность определяется низшим *способом существования*, фактом вовлеченности в становление, несовершенством. Но это несовершенство не объясняет — и не претендует на объяснение — того аспекта субъективности, который выявила современная философия: ирреальности и специфики субъектно-объектного отношения. Конечно, цепи заключенных в Пещере определяют человеческий удел, но этот удел просто *существует* со способностью *видения*, которой человек обладает одновременно со своими цепями. Нам не показывают, каким образом видение как трансцендентная имманентность обусловлено онтологической структурой человека. Чтобы возвысить душу над ошибкой — вечная цель субъективности, — все искусство обращения состоит в том, чтобы легче и действеннее обратить человека. «Это вовсе не значит *вложить в него способность видеть — она у него уже имеется*» («Государство», Книга VII).

Не стремясь отыскать в этом введении внутренних мотивов, определенных историческими событиями и личностью Хайдеггера, приводящими к присущему ему одному способу философствования, мы полагаем, что оно занимает достаточно характерное место по отношению к двум описанным нами выше возможностям понимания субъекта — гносеологической и онтологической. Хайдеггер своими поисками онтологического обоснования истины и субъективности некоторым образом продолжает дело Платона,

209

учитывая вместе с тем все, чему со времен Декарта научила нас философия там, где речь идет об исключительном месте субъективности в порядке бытия.

Действительно, можно задаться вопросом, является ли на самом деле субъект-объектное отношение исходной формой трансценденции души. Не нужно ли вновь рассмотреть понятие бытия, которое всякий раз используется некритично, даже когда его сближают со временем? Ведь это последнее понятие уже не углубляют, сближая бытие с понятием времени, быть может, также не выражающим изначальной структуры этого феномена. Не станет ли к тому же вследствие такой предварительной работы более ясным соседство онтологических признаков субъективности — падение, сцепление, становление — с гносеологическим аспектом имманентности, стремящейся выйти за собственные пределы? Не является ли «ирреальность» прыжка, совершаемого стремящимся к объекту субъектом, той формой времени, которая никоим образом ему не чужда? Не поглощается ли теория познания онтологией, познание — существованием? Вот проблемы, которые встанут перед Хайдеггером.

Его усилие диаметрально противоположно диалектической философии, озабоченной логическими обоснованиями бытия, а вовсе не поиском онтологического обоснования познания. Гегель спрашивает себя: «Как дух впадает во время?». На что Хайдеггер

отвечает: «Дух не впадает во время, но убывающее эффективное существование выпадает из рамок исходного аутентичного времени» («Sein und Zeit/Y». P. 436).

II

Пересмотр понятия бытия и его связи со временем, о котором мы говорили выше, — фундаментальная проблема хайдеггеровской философии, проблема онтологическая. Способ приближения человека к центру исследования целиком зависит от фундаментальной озабоченности вопросом «что значит быть?». Таким образом, приоритетность проблемы человека не соответствует намерению критики заранее установить пригодность того инструмента, которым является познание. Вот почему, показав в ходе рассуждения, которые мы подвергнем анализу, первостепенное значение человека в философском исследовании, Хайдеггер — удивительным для современного сознания способом — напоминает поначалу не о необычайном расцвете исследований сознания, начавшегося с Декарта, но о словах Аристотеля, утверждающего привилегированное мес-

210

то души в бытии в целом: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πρὸς εἶναι^{13*} (Sein und Zeit. P. 14: Arist. De Anima Г. 86 431b 21).

Итак, будем исходить из фундаментальной проблемы значения бытия. Уточним термины.

Хайдеггер с самого начала проводит различие между тем, что есть, «*сущим*» (das Seiende), и «*бытием* сущего» (das Sein des Seienden). То, что есть, сущее, охватывает все объекты, всех людей и, в определенном смысле, самого Бога. Бытие сущего есть тот факт, что все эти объекты и люди *есть*. Оно не отождествляется ни с одним из этих сущих, ни даже с идеей сущего вообще. В некотором смысле бытие не *есть*; если бы оно было, оно, в свою очередь, было бы сущим, тогда как оно в некотором роде — само событие бытия всех «сущих». В традиционной философии всегда незаметно происходило соскальзывание от «бытия сущего» к «сущему». Бытие сущего — бытие вообще — становилось абсолютным бытием Бога. Оригинальность Хайдеггера состоит именно в постоянном четком сохранении этого различия. Бытие сущего — объект *онтологии*. Тогда как сущие представляют собой область изучения *оптических наук*.

Рассмотрим эти различия поближе. Атрибуты сущего превращают его в то или иное сущее. Определяя атрибуты сущего, говорят, *что* оно есть, подходят к его *сущности*. Но, наряду с сущностью сущего, можно — посредством восприятия или доказательства — констатировать, что оно существует. И, действительно, именно к такой констатации существования сводилась в классической философии проблема существования, которая добавлялась к проблеме сущности. Но определить, что означает констатированное существование, — это-то всегда считалось невозможным, так как, будучи высшей общностью, существование не может быть определено. Средневековая философия называла это бытие сущего «трансцендентным». Кант так же понимал специфику «бытия сущего» по отношению к сущему и по отношению к любому атрибуту сущего, так как, отвергая онтологический аргумент, он как раз констатирует несводимость бытия к атрибуту сущего.

Но Хайдеггеру чужда мысль о невозможности определения смысла бытия; именно в определении смысла бытия он усматривает фундаментальную философскую проблему — *онтологию* в прямом смысле слова, — к которой подводят одновременно эмпирические

науки и науки «эйдетические» в гуссерлевом смысле (то есть науки *a priori*, изучающие сущность, εἶδος различных областей реального¹¹⁷). К этому, по мнению Хайдеггера, тяготела и античная философия, стремясь понять (ср. в «Софисте») бытие и ставя в лице Аристотеля проблему ὄν ἢ ὄν^{14*}. Именно потому, что

211

бытие — не сущее, не следует постигать его «per genus et differentiam specificam»^{15*}. Возможность постичь его иначе доказывается тем фактом, что мы ежемоментно понимаем его значение. *Понимание бытия — характерная черта и основополагающий факт человеческого существования.* Скажут ли в этом случае, что поиск бесполезен? Однако сам факт понимания не означает, что это понимание является отчетливым или подлинным. Конечно, мы ищем что-то, чем уже в определенной мере обладаем, но уяснение этого обладания или понимания тем не менее не является более низкой либо второстепенной работой. Понимание бытия для Хайдеггера — не чисто теоретический акт, но, как мы увидим, фундаментальное событие, определяющее его судьбу в целом; в таком случае различие (эксплицитное или имплицитное) способов понимания — не просто различие между ясным и темным познанием; оно касается самого бытия человека. Переход от имплицитного неаутентичного понимания к имплицитному аутентичному, со своими надеждами и неудачами, — драма человеческого существования. Перейти от имплицитного понимания бытия к эксплицитному значит предложить задачу овладения и господства внутри наивной привычности бытия, которая, быть может, взорвет самое безопасность этой привычности.

Как бы там ни было, запомним пока что данную в начале характеристику человека: *сущее*, которое понимает бытие либо имплицитно (до-онтологическим образом, по выражению Хайдеггера), либо эксплицитно (онтологическим образом). Именно постольку, поскольку человек понимает бытие, он представляет интерес для онтологии. Изучение человека откроет нам горизонт, в котором ставится проблема бытия, так как в нем *происходит понимание бытия.*

Мы не случайно употребили эту последнюю формулировку. Характеризующее человека понимание бытия — не просто присущий любому сознанию акт, который можно выделить в потоке времени, чтобы постичь в нем бытие, на которое он направлен, отказывая при этом акту направленности — осуществляемому им отношению — в какой бы то ни было темпоральноеTM. Подобная концепция привела бы как раз к отделению временного измерения, в котором протекает человеческое существование, от субъект-объектного отношения и к усмотрению в понимании бытия акта познания, подобного другим актам. Но всем своим творчеством Хайдеггер стремится показать, что время — не рамки человеческого существования. «Темпорализация» времени в аутентичной форме есть, скорее, событие понимания бытия, *действительно, само понимание — происходит.* Таким образом, не нужно начинать с представ-

212

ления о специфической структуре понимания бытия посредством понятия, которое оно призвано превзойти. Анализ понимания бытия выявит лежащее в основе понимания время. Время окажется здесь неожиданным образом, в своей аутентичной изначальной форме, как условие самих артикуляций этого понимания.

Такое предвосхищение результатов хайдеггеровских исследований позволяет нам уточнить, в каком смысле понимание бытия характеризует человека. Не как основной

атрибут, но как сам способ бытия человека. Понятие бытия определяет не сущность, но существование человека. Конечно, если рассматривать человека как *сущее*, понимание бытия будет сущностью этого *сущего*. Но именно — и это основная черта хайдеггеровской философии — *сущность человека одновременно является его существованием*. То, что человек есть, это одновременно *его способ быть*, его способ *быть здесь*, «темпорализоваться».

Такое отождествление сущности и существования — не попытка применить к человеку онтологический аргумент, как можно было бы подумать. Оно не означает, что потребность существовать содержится в сущности человека, это не так, ведь человек — не необходимое существо. Можно сказать, что смешение сущности и существования означает, наоборот, что сущность человека включена в его существование, что все основные детерминации человека — не что иное, как его способы существования. Но такое соотношение между сущностью и существованием возможно лишь ценой нового типа сущего, характеризующего факт человека. К этому типу сущего Хайдеггер применяет слово *существование, экзистенция (existence)*, которое мы отныне будем употреблять в этом смысле; для бытия инертных вещей он оставляет слово *Vorhandenheit*, простое присутствие. Именно потому, что сущность человека заключена в существовании, Хайдеггер и обозначает человека термином *Dasein* (вот-бытие), а не *Daseindes* (существующее). В отглагольной форме выражается тот факт, что каждый элемент человеческой сущности — это способ существования, пребывания здесь.

Но глагольная форма выражает еще нечто иное, чрезвычайно важное для понимания хайдеггеровской философии. Мы уже говорили: человек интересуется онтологией не сам по себе. Интерес онтологии направлен на смысл *бытия вообще*. Но *бытие вообще*, чтобы быть достижимым, сначала должно открыться. До Хайдеггера современная философия предполагала, что природа такой открытости обусловлена познанием; открытость была творением познавательной деятельности. Раскрытое бытие более или менее соответствовало завуалированному бытию. То, что такое раскрытие само по себе — событие бытия, что существование познающего рассуд-

213

ка — онтологическое событие как условие истины вообще, — все это, конечно, уже предполагалось Платоном, когда он помещал познание не в субъект, а в душу и придавал душе то же достоинство и субстанцию, что и идеям, когда мыслил душу как современную и со-вечную идеям. Однако то, что это событие, это превращение бытия в истину совершается в факте моего частного существования в этом мире, что мой дольний мир, *Da*, и есть само событие открытия бытия, моя человечность истинна, — вот это составляет главный вклад Хайдеггера в философию. Сущность человека заключена в таком производстве истины; то есть человек — не существительное, но изначально — глагол: он находится в плане бытия, он означает быть, «самому себя обнаруживать», не *Daseindes*, но *Dasein*.

Короче, поставленная Хайдеггером проблема бытия возвращает нас к человеку, так как человек — *сущее*, понимающее бытие. Но, с другой стороны, такое понимание бытия — тоже бытие; это не атрибут, но способ существования человека. Это не чисто условное распространение содержания слова «бытие» на человеческую способность — в данном случае, на понимание бытия, — но подчеркивание специфики человека, чьи «действия» и «особенности» суть «способы бытия». Совершается отход от традиционного понятия сознания как отправной точки, намечается решимость искать основу самого сознания в фундаментальном событии бытия — существовании *Dasein*.

Тогда изучение понимания бытия является *ipso facto*^{16*} изучением способа бытия человека. Это не только подготовка к онтологии, но уже сама онтология. Хайдеггер называет такое изучение существования человека «Аналитикой Dasein». В форме, чуждой проблеме *бытия вообще*, оно уже начиналось и продолжалось во множестве философских, психологических, литературных и религиозных исследований, посвященных человеческому существованию. Хайдеггер называет *экзистентным* (existentiel) анализ человеческого существования, игнорирующий онтологическую перспективу. Вернуть ему такую перспективу — эксплицитно осуществить это — задача *экзистенциальной* (existentiale) аналитики, предпринятой Хайдеггером в «Бытии и времени».

Мы кратко представим здесь некоторые положения *экзистенциальной аналитики*. Исходя из установленной нами выше чисто формальной структуры: «существование Dasein состоит в понимании бытия», — будет развернуто все богатство человеческого существования, то есть вся структура раскрытия бытия. Речь пойдет об обретении человека в целом, о доказательстве того, что понимание бытия — это само время.

214

III

Человек существует, понимая бытие. Эта формулировка соответствует другой, на первый взгляд, казалось бы, говорящей о гораздо большем: «Человек существует таким образом, что речь для него всегда идет о собственной экзистенции». Две эти формулировки были бы различными, если считать, что *понимание бытия* чисто созерцательно и добавляется как озарение к способу существования *Dasein*, вначале якобы не понимавшему себя. Но это как раз и значило бы осуществить разделение существования и познания, о котором мы говорили ранее, разделение, против которого борется Хайдеггер.

Для лучшего выявления легитимности этой борьбы необходима отсылка к идее интенциональности, выработанной Гуссерлем и продуманной до конца Хайдеггером. Известно, что Гуссерль видит в интенциональности самое сущность сознания. Новизна такого видения состояла не только в утверждении, что всякое сознание — сознание чего-либо, но что тяготение к чему-то другому полностью составляет сущность сознания. Следует представлять себе сознание не как нечто, что сначала *есть*, а затем трансцендирует, но как сознание, трансцендирующее в силу самого своего существования. Такая трансценденция выглядела как *познание*, пока речь шла о теоретической жизни, на других жизненных уровнях у нее была другая форма. Чувство тоже на что-то *направлено*, на что-то, не являющееся теоретическим объектом, но адекватное и доступное лишь чувству. «Интенциональность» чувства не означает, что эмоциональное тепло чувства — и все, что составляет его содержание, — лишь ядро, к которому добавляется интенция, направленная на объект чувства; само это эмоциональное тепло как таковое открыто чему-то такому, что, в силу сущностной необходимости, доступно лишь благодаря этому эмоциональному теплу, подобно тому как цвет доступен лишь благодаря зрению.

Теперь мы понимаем, в каком смысле существование Dasein, характеризуемого как такой способ существования, когда «в его существовании речь идет только о самом этом существовании», соответствует пониманию бытия человечески сущим (Dasein). Действительно, бытие, открывающееся для Dasein, предстает перед ним не в виде созерцаемого им теоретического понятия, но как внутренне напряженное, озабоченное тем, чтобы *Dasein* приняло само его существование. И наоборот, такой способ

существования, когда «речь идет об экзистенции», — не слепое состояние, к которому должно добавиться познание сущности существования; только заботясь о собственном существовании, человеческое сущее открывается пониманию существования [как экзистенции].

215

Теперь мы уже лучше понимаем, почему изучение понимания бытия является онтологией *Dasein*, изучением существования *Dasein* во всей его конкретной полноте, а не только рефлексией о единичном акте этого существования, посредством которого протекающее во времени существование способно покинуть экзистенциальную плоскость ради понимания бытия. Трансценденция понимания — событие существования.

IV

Понимать бытие значит существовать [экзистировать], заботясь о собственном существовании [экзистенции]. Понимать значит заботиться. Как уточнить это понимание, эту заботу? *Феномен мира* или, точнее, *структура «бытия-в-мире»*, представляет собой *точную форму, в которой осуществляется понимание бытия*.

Если бы этот тезис подтвердился, «выход за свои пределы», к миру, входил бы в *существование* [экзистенцию] *Dasein'*, ведь понимание бытия, как мы уже знаем, есть способ существования. Понимание бытия в форме «речь идет о существовании» [об экзистенции] представляется Хайдеггеру в результате его исследований основной характеристикой конечности *Dasein*. Таким образом, трансцендирование в сторону мира обосновано конечностью существования *Dasein*, а конечность человеческого существования свидетельствует о понятии субъекта, каким оно является начиная с Декарта. Оно уже не будет просто детерминацией субъекта — уже не скажут просто «мы — мышление, но мышление конечное» — конечность будет содержать сам принцип субъективности субъекта. Само *сознание* оказывается возможным, потому что есть конечное *существование* — *Dasein*. Таким образом, анализ мира становится основной частью *Аналитики Dasein*, так как он позволит нам связать субъективность с конечностью, теорию познания с онтологией, истину с бытием.

Разумеется, придется начать с изменения традиционного понятия мира, но вовсе не произвольным способом. Хайдеггер заменит привычную концепцию мш>а чем-то таким, что сделает ее возможной. Способ обоснования, заменяющий доказательство. Феномен мира, каким его описывает Хайдеггер, дополнит или объяснит классическое мнение, не всегда исходящее из первоначальных или достоверных феноменов.

Для обыденного сознания мир — это совокупность вещей, обнаруженных познанием. Это — оптическое и произвольное понятие. Действительно, вещи находятся *в мире*, если ограничиваться конкрет-

216

ным значением их возникновения для нас. Любое возникновение частной вещи предполагает мир. Вещи воздействует на нас, возникая на фоне того, что их окружает. Какое значение придать той соотнесенности с миром, которую феноменологический анализ не должен ни оставить без внимания, ни отменить? При первом рассмотрении она представляется тесно связанной с *Dasein*: «атмосфера», то, в чем живет *Dasein*, «наш мир», «мир эпохи, художника» и т.д. Это побуждает нас искать в *способе существования*

самого *Dasein* феномен мира, который предстанет, таким образом, как *онтологическая структура*. Конечно, в понятии «окружающего мира» (Umwelt) частица *окр* (Um) — признак пространственное™. Но понятие пространства будет определено понятием мира, в противовес Декарту, хотевшему постичь сам смысл мира посредством пространства. Окружение окружающего мира — не голая абстрактная пространственность мира, но его соотношенность с существованием *Dasein*. Только бытие, характеризующееся сущностной вовлеченностью в мир, может обнаружить такой факт, как окружение, исходя из которого обретает смысл бесконечно более бедное понятие пространства. Бытие-в-мире в качестве существования *Dasein* является источником понятия мира. В свою очередь бытие-в-мире, как мы уже видели, — лишь составляющая понимания бытия, резюмирующего существование *Dasein*.

Итак, будем исходить из окружающего мира для определения, описания того, что Хайдеггер называет «мирностью мира» (die Weltlichkeit der Welt). Вещи, среди которых существует *Dasein*, — это прежде всего предметы, которые можно использовать для обслуживания себя, для заботы о себе (das Besorgte); они попадают под руку, они зовут, чтобы к ним обратились. Они чему-то служат: топоры, чтобы колоть дрова; молоты — чтобы ковать железо; ручки — чтобы открывать двери, дома — чтобы укрывать нас, и т.д. В очень широком смысле слова это — *инструменты* (Zeuge).

Каков *способах* существования? Бытие инструментов не тождественно бытию простого материального объекта, открывающегося восприятию или науке. Созерцание не могло бы постичь инструмент как таковой. «Чисто теоретический взгляд, каким бы пронизательным он ни был (das schärfste Nur-noch — Hinsehen), брошенный на ту или иную вещь, не сможет открыть нам инструмент» (Sein und Zeit. S. 69). Мы достигаем его полностью оригинальным и достоверным образом путем обращения к ним, путем их употребления. Но обращение достигает объекты не только оригинальным, но и изначальным способом: оно — не следствие представления. Именно в этом Хайдеггер противостоит расхожему мнению, еще разделяемому Гуссерлем: до обращения нужно *представить себе* то, к чему обращаешься.

217

Итак, инструменты суть объекты, открываемые *Dasein* определенным способом его существования: обращением. Следовательно, это не обычные вещи. Обращение некоторым образом является осуществлением их бытия. Оно определяет не *то*, чем они являются, но способ, каким они *встречают Dasein*, каким они существуют. Бытие инструментов — это *подручность* (Zuhandenheit). Именно потому, что обращение не следует из представления, управляемость не просто *наличность* (Vorhandenheit), к которой добавляется новая особенность. Она совершенно нередуцируема и изначальна.

Отказывая обращению в структуре представления, мы говорим вместе с тем, что обращение открыло применимость. Дело в том, что отношение обращения — это понимание, видение *suigeneris*, способность высвечивания. Хайдеггер определяет его термином Umsicht. Впрочем, факт высвечивающей способности выражает язык: например, по-французски говорят «уметь писать» (savoir écrire), «уметь танцевать» (savoir danser), «уметь играть» (savoir jouer) и т.д.

Какова структура *подручности*? Она, в основном, состоит из «от-сылания» (Verweisung). Инструмент *существует* «для того, чтобы». Вот почему это не отдельное, но всегда связанное с другими инструментами бытие. Самому его способу существования свойственно отступать перед целостностью *произведения*, по отношению к которому он

существует. Инструмент полностью играет свою роль — а подручность характеризует его бытие *в себе* — только когда эта подручность не явная, скрадывается на заднем плане, когда инструмент понимается исходя из произведения. Это произведение, в свою очередь, — инструмент: ботинок существует, *чтобы* его носили, часы — *чтобы* показывать время. Но, с другой стороны, создание произведения — это употребление чего-то ради чего-то. То есть применимость отсылает к материалам. Таким образом, отправляясь от инструмента, мы открываем природу, леса, воды, горы, металлы, ветер и т.д. Открытая подобным образом Природа полностью зависит от обращения: она — «сырье». Мы имеем не лес, но древесину; вода — это белая руда или транспортные пути; гора — карьер; ветер — попутный ветер. Наконец, произведение создано не только *в виду чего-то*, но и для *кого-то*. Производство ориентируется на потребителя; благодаря применимости происходит открытие людей как «потребителей», а вслед за ними — общественной жизни (*die Öffentlichkeit*) и всей структуры учреждений, всех атрибутов общественной жизни. Итак, система отсылок, образующих бытие инструмента, выводит нас далеко за пределы весьма узкой сферы окружающих нас бытовых объектов. То есть благодаря применимости мы присутствуем в мире, в «мире» в обычном смысле

218

слова, понятом как система вещей. Но по отношению к этой системе мы не только зрители или содержание. Обращение описывает нашу причастность миру как самобытную и изначальную, как условие самого открытия нами мира.

Но еще более точный анализ применения откроет нам тот исходный феномен мира, который ищет Хайдеггер. Мы подчеркивали, что инструмент некоторым образом теряется в произведении, созданию которого служит, — так он существует *в себе*. Тем не менее, когда инструмент испорчен, он выпадает из системы, по отношению к которой *существует*, и как бы утрачивает свой характер инструмента, чтобы в какой-то мере стать простым присутствием. В такой моментальной утрате *применимости* просыпается, выделяется, высвечивается «отсылание к тому, ради чего существует инструмент». Таким образом, мы оказываемся перед целостной системой отсылок — всегда понимаемой имплицитно, но до сих пор не проясненной. Этот ряд отсылок может закончиться лишь тем, «ввиду чего», — уже не ввиду чего-то, но ввиду себя самого. Мы узнаем в этой структуре само *Dasein*. Иначе говоря, понимание инструмента происходит лишь по отношению к исходному пониманию структуры *Dasein*, которое, благодаря свойственной ему «отсылке к себе», позволяет понять применимость самих инструментов, их возможное использование, их «для чего». Тем самым мир заявляет о себе. Итак, мир не состоит из суммы инструментов, так как именно совокупность отсылок делает инструменты возможными лишь при условии, что она остается на заднем плане. Но она — его онтологическое условие.

Она его условие. Ведь чтобы понять конституирующее инструмент «в виду чего», мы должны понять «то, в виду чего он существует», в свою очередь отсылающее к чему-то другому и завершающееся в *Dasein*.

Эта совокупность — онтологическое условие. Ведь применимость — не свойство, но *способ существования* инструмента. То, по отношению к чему становится возможной сама применимость, может быть лишь онтологической структурой.

Dasein открывает эту структуру благодаря самому факту своего существования. Существование *Dasein* состоит в существовании в виду себя самого. Это означает также, что *Dasein* понимает свое существование. То есть *Dasein* уже понимает это «в виду себя

самого», учреждающее его существование. «В виду» инструментов, их применимость может появиться в *Dasein* только по отношению к этому исходному «в виду». Мир — не что иное, как «в виду себя самого», где *Dasein* вовлечено в свое существование, по отношению к которому может произойти встреча с применимым.

219

Так проясняется отсылка к *Dasein*, обнаруженная нами в понятии мира. Заметим на полях строгой последовательности хайдег-геровских исследований, что концепция мира, в которой мир отождествляется с фундаментальным событием нашего предназначения, придает особый смысл понятию внутреннего мира. Внутренний мир, мир эпохи, мир Гёте или Пруста — уже не метафора, но сама первопричина феномена мира. И не в идеалистическом смысле; последний отождествляет мир с совокупностью вещей, существующих в сознании, и проходит мимо «мирности мира», отличной от суммы вещей.

Таким образом, можно сказать, что существование *Dasein* — это бытие-в-мире. Дальнее *Da*, включенное в термин, выражает такое состояние вещей. Человек как раскрытие бытия, как истина, не погружается в спокойное созерцание, обращенное на идеи, свободное от приковывающих его здесь цепей и устремленное «туда»; раскрытие бытия — не что иное, как осуществление самого феномена *Da*, обнаружение бытия — это удел человека.

Итак, бытие в мире — не утверждение банального факта нахождения человека в мире; это новое выражение исходной формулировки: *Dasein* существует, понимая бытие. Оно также показывает нам, каким образом появление мира вещей и инструментов занимает свое место в существовании *Dasein*, являясь его событием. Акт выхода за свои пределы ради приближения к объектам — известная современной философии связь субъекта с объектом — обоснован скачком, происходящим поверх оптически понятых «сущих» в сторону онтологического бытия, скачком, происходящим, в силу существования *Dasein*, как событие существования, а не добавочный феномен. Хайдеггер приберегает слово «трансценденция» для этого скачка через сущее к бытию, являющемуся самой онтологией, пониманием бытия. Такая трансценденция обуславливает трансцендирование субъекта к объекту — производный феномен, из которого исходит теория познания. И в этом новом смысле задача онтологии для Хайдеггера трансцендентальна.

Подведем итог. Для *Dasein* быть означает понимать бытие. Понимать бытие значит существовать таким образом, что «в существовании речь идет о самом этом существовании [экзистенции]-». «Речь идет о самом это'м существовании экзистенции», что означает: быть-в-мире, или быть здесь. Быть здесь значит трансцен-дировать. Весь парадокс такой структуры, где существование в виду самого себя предстает как сущностно экстатическое, состоит в самом парадоксе существования и времени. Но чтобы еще лучше увидеть это, следует продолжить *Аналитику Dasein*, развивая структуру трансценденции.

220

«Бытие-в-мире» — динамический способ существования. Динамический в весьма определенном смысле. Речь идет о δυναμις, о возможности. Не о возможности в логическом, негативном, смысле как «отсутствии противоречия» (пустая возможность), но о конкретной, позитивной, возможности, выражаемой, когда говорят, что *могут то или это*, что располагают возможностями, по отношению к которым свободны. Господство

открываемых нами в мире инструментов — применимых и на что-то пригодных — связано с осуществленными или упущенными возможностями обращения с ними, возможностями, которые сами становятся возможными благодаря фундаментальной возможности быть-в-мире, то есть существовать ввиду самого этого существования. Этот динамический характер существования создает основной его парадокс: существование состоит из возможностей, в качестве таковых, тем не менее как раз и отличающихся от него, опережающих его. Существование опережает само себя.

Подчеркнем прежде всего позитивный характер возможности, составляющей существование. Отношение человека к своим возможностям не похоже на безразличие, проявляемое вещью по отношению к могущим случиться с нею происшествиям. Человек *отныне* брошен в среду возможностей, по отношению к которым он *отныне* ангажирован, которыми он *отныне* вовлечен, *отныне* он либо воспользовался ими, либо упустил их. Они не добавляются к его существованию извне, как акциденции. Но они, впрочем, и не находятся перед ним как объекты познания, как готовые образы, которые мы созерцаем, взвешивая все за и против. Это способы его существования, так как существовать для человека как раз и значит воспользоваться собственными возможностями или упустить их. Таким образом, основой существования может быть лишь способность воспользоваться собственными возможностями или упустить их: это — фундаментальная возможность возвращения к самому себе. Но нам уже знакомо это озабоченное возвращение к самому себе, эта изначальная позиция, занятая по отношению к собственному существованию, — позиция, не имеющая ничего общего с непринужденным созерцанием; эта позиция — основное событие человеческого существования. Итак, мы сейчас лишь ближе рассмотрели феномен, с которым уже сталкивались, когда говорили, что *Dasein* существует таким образом, что в его существовании для него всегда идет речь о самом этом существовании, что *существовать значит быть в мире*.

Чтобы передать тесный характер такой связи между *Dasein* и его возможностями, можно сказать, что она характеризуется не фактом *обладания* возможностями, но тем, что она есть бытие соб-

221

ственных возможностей; в мире вещей подобная структура была бы немислима; она позитивно определяет существование *Dasem*. *Быть-в-мире* значит быть своими возможностями. И «in-esse», и «в» включают парадокс *экзистенциальной связи с возможностью*, быть чем-то, являющимся лишь возможностью, но не посредством простого представления об этой возможности. Что значит *быть своими возможностями* ?

Быть своими возможностями значит понимать их. Мы уже говорили об этом в начале: тот факт, что для *Dasein* речь идет о его существовании, равнозначен тому, что *Dasein* существует, понимая бытие. Но характеристика понимания этой тесной связи между существованием и его возможностями не равнозначна скрытому утверждению, что «быть своими возможностями» значит познать их. Ведь понимание — не когнитивная способность, как бы добавленная к существованию для того, чтобы позволить ему ознакомиться со своими возможностями. Неизбежное для феномена познания различие между познающим субъектом и познанным объектом здесь больше не имеет смысла: само человеческое существование *знает* себя до всякой интроспективной рефлексии, обуславливая возможность этой последней.

Но это не означает возврата к понятию внутреннего сознания (даже если отличать его от понятия внутреннего восприятия, трактуемого как интроспективная рефлексия, где, со всей очевидностью, присутствует субъект-объектная структура). Оригинальность хайдеггеровской концепции существования по отношению к традиционной идее внутреннего сознания заключается в том, что подобное знание о себе самом, это внутреннее озарение — или, иначе: *понимание* — не только более не приемлет субъект-объектной структуры, но и вообще не является *теоретическим*. Такое понимание есть не *осознание*, не просто констатация того, чем *являешься*, — которая была бы способна измерить нашу власть над собой. Такое *понимание есть сам динамизм существования, сама власть над собой*. И в этом смысле понимание образует тот способ, каким существование *является* своими способностями: то, что было осознанием, становится просто принятием и, тем самым, событием самого существования. Вместо сознания традиционной философии, которое как *осознающее* остается невозмутимым и созерцательным, внешним судьбе и истории конкретного человека, осознаваемого им, Хайдеггер вводит понятие *Dasein, понимающее свои возможности*, но, как *понимающее*, оно... ipso facto вершит свою судьбу, свое существование в этом мире. Таким образом, благодаря понятию *Dasein* знакомое философам сознание внутреннее озарение становится неотделимым от судьбы и истории конкретного

222

человека: они составляют единое целое. В центре философии возникает *конкретный человеку* понятие сознания применительно к нему оказывается лишь абстракцией, отделяющей сознание — озарение как таковое — от истории, существования. И мы уже можем предположить, каким образом само теоретическое сознание, чьим основанием и специфическим феноменом является понимание, вовлекается в существование; как теория познания включается в онтологию — причем не чисто условно, не благодаря одному формальному распространению слова *быть* на познавательную деятельность.

VI

Из чего состоит способность в качестве понимания? Как *существует Dasein* в мире дольнем?

Dasein понимается в определенной эмоциональной настроенности (Befindlichkeit). *Dasein* в нашем мире уже определенным образом настроено. Речь идет о банальном, на первый взгляд, феномене, который имеет в виду классическая психология, настаивая на тональности или эмоциональной окраске, примешивающейся к любому состоянию сознания: хорошее или плохое настроение, радость, скука, страх и т.д. Для Хайдеггера эти настроения — не состояния, но *способы понимать себя*, то есть — что одно и то же — *способы быть в этом мире*.

Неотделимая от понимания эмоциональная настроенность, посредством которой существует понимание, открывает нам факт предоставленности *Dasein* своим возможностям, налагаемым на него его «посюсторонностью». Это не символ и не симптом, не признак такой ситуации — это и есть такая ситуация; описание аффективности анализирует ее, но не доказывает ее реальность. Существовая, *Dasein* отныне брошено в гущу своих возможностей, а не находится перед ними. Отныне оно воспользовалось ими или упустило их. Термином *Geworfenheit* ХаУРеТТер определяет факт брошенности в гущу своих возможностей, барахтанья в них, беспомощности. Мы переведем его как покинутость. Покинутость — источник и необходимое основание

аффективности. Эмоциональность возможна лишь там, где существование вверено собственной судьбе.

Покинутость, пребывание один на один с вменными возможностями, придает человеческому существованию характер *факта* в прямом, очень драматичном смысле слова: это — факт, понимаемый как таковой благодаря его эффективности. Эмпирические факты науки привлекают внимание рассудка; но чтобы констати-

223

ровать их в качестве фактов, предварительно должна быть возможна такая ситуация, как *эффективность*. Она реализуется *Dasein*, которое существует *Da (здесь)*, брошено в мир. Быть брошенным в мир, покинутым и предоставленным самому себе — вот онтологическое описание факта. Человеческое существование определяется для Хайдеггера этой «эффективностью» (*Faktizität*). Понимание и интерпретация такой эффективности — это и есть сама аналитическая онтология *Dasein*. Вот почему Хайдеггер и его последователи определяют онтологию как «герменевтику эффективности» (*Hermeneutik der Faktizität*)^{118,17*}.

Если понимание возможностей *Dasein* происходит в покинутости, как понимание возможного, *Dasein* существует как влекомое по ту сторону навязанной ситуации. Отныне *Dasein* — вне себя самого. Быть таким образом вне себя — быть своими возможностями — не значит созерцать эту потусторонность как объект, выбирать между двумя возможностями как между двумя дорогами, сходящимися на перекрестке. Поставить возможность перед заранее выработанным планом, в котором она была бы уже имплицитно осуществлена, значило бы лишить возможность ее характера возможности. Возможность — проекция самого *Dasein* посредством его существования, порыв к тому, чего еще нет. Хайдеггер определяет это движение термином *Entwurf* — «набросок», проект. В *Ge-worfenheit*, не освободившись от фатальности оставленности, *Dasein* находится вне себя благодаря пониманию. Немецкая терминология *Gewoffenheit- Entwurf* убедительно показывает противоположность покинутости проекту.

Dasein, понимающее свои возможности посредством существования, есть одновременно *Dasein*, понимающее само себя и открывающее в мире инструменты. Действительно, исходная возможность *Dasein* быть в виду себя самого обуславливает использование инструментов. Только вместо того, чтобы понимать свою фундаментальную возможность бытия-в-мире, то есть — как мы уже знаем — свою возможность быть в виду себя самого, полностью предоставленного тоскливой озабоченности собственной конечностью, *Dasein* избегает этого аутентичного способа понимания себя; оно распадается на различные понимания второстепенных возможностей, которые возможны только благодаря фундаментальной возможности, всегда понятой имплицитно, и никогда не бывающей эксплицитной. *Dasein* понимает себя исходя из возможностей, связанных с инструментами, исходя из существ, интериорных миру. Это феномен падения (*Verfallen*), третий признак существования наряду с *покинутостью* и *проектом*. Следует воздерживаться от всякой моральной или теологической трактовки падения. Падение —

224

способ существования *Dasein*, уклоняющегося от своего аутентичного существования ради включения в повседневную жизнь (*Alltäglichkeit*). Здесь *Dasein* понимает себя, исходя не из собственной личной аутентичности, но из объектов, которые использует: оно *то, чем ему надо быть*, оно понимает себя исходя из своей профессии, из своей

общественной роли. Павшее *Dasein* теряется в вещах и не знает других личностей, кроме *некто, все*. Оно понимает себя — и этот термин всегда означает, что оно *есть* его возможности, — с оптимизмом, скрывающим его бегство от тоски, то есть от аутентичного понимания себя.

Впавшее в «повседневную жизнь» *Dasein* обнаруживает все структуры понимания в измененном, утратившем значение виде. Речь, связанная, по Хайдеггеру, с пониманием, которой истинное *Dasein* обладает в модусе молчания, становится *болтовней, пустословием*, вводящими в существование двусмысленность. *Аналитика Dasein* обладает, таким образом, параллельной формой — этому посвящена значительная часть «Бытия и времени» — аналитикой падшего *Dasein*, погрузившегося в *повседневную жизнь*.

Но повседневный способ существования не приходит к *Dasein* извне: падение — внутренняя возможность подлинного существования. С другой стороны, чтобы *Dasein* имело возможность потерять себя, нужно, чтобы оно по-настоящему обладало собой. Это замечание не лишено значения. Аутентичное понимание *Dasein* окажется обусловленным подлинным конечным временем. Тогда падение в повседневную жизнь, с которой, по Хайдеггеру, связано появление времени башенных часов, бесконечного научного времени и, позже, самой вневременности, — само это падение представляется как темпоральное событие подлинного времени: двигаться к безвременному и вечному не значит отделяться от времени, так как в силу внутренней возможности подлинного существования такое движение к бесконечному остается модусом времени. Продвижение к бесконечному, кажущееся западному сознанию происходящим благодаря надвременной научной точке зрения, — не победа, одержанная сознанием над конкретным существованием во времени, но момент самой драмы существования. Такой скачок к вечному не выводит за пределы этой драмы, чтобы дать новую жизнь персонажам, не преобразует их актом благодати извне. Но в качестве интегрирующего элемента существования он полностью подчинен этой драме. Важно подчеркнуть подобное сведение всего того, что хочется назвать сверхвременным, ко времени, а всего того, что хочется назвать связью, — к существованию. В этом и состоит фундаментальный онтологизм Хайдеггера, который надлежит выявить в данном труде.

8 Избранное: трудная свобода 225

VII

По ходу изложения своих мыслей Хайдеггер уделяет весьма значительное место описанию повседневного *Dasein*. Ему посвящено множество прекрасных страниц, отличающихся редкостной аналитической изысканностью. Ранее мы ограничились краткими замечаниями. Теперь же следует объяснить, почему Хайдеггер придавал им такое значение, — ведь это связано с самой сутью его онтологизма.

Предшествующий анализ приучил нас к мысли, что человеческое существование постигается посредством самого этого существования, а не добавленного к существованию акта созерцания. Если философия — это понимание бытия, а понимание бытия возможно лишь благодаря пониманию выявляющего бытие существования, и если понимание существования является возможностью самого этого существования, то философия не создается *in abstracto*, она возможна лишь как конкретная возможность существования. Итак, занятия философией равноценны основному способу существования *Dasein*. Но тогда философия — это конечная возможность, обусловленная покинутостью, наброском проекта и падением, конкретной ситуацией философствующего

существования. Но если мы обычно осознаем себя в состоянии падения, то все категории, посредством которых мы пытаемся постичь *Dasein*, взяты из вещного мира. Овеществление человека, отсутствие самой проблемы значения субъективности субъекта — все это не случайная ошибка того или иного нерадивого философа, но результат падения, самого положения философствующего *Dasein* в повседневной жизни. Но как раз вследствие этого аналитика *Dasein*, призванная *наметить подлинную возможность* существования, состоит прежде всего в *возвращении к истокам* и, в первую очередь, в онтологическом прояснении самой ситуации падения, в которую изначально попало *Dasein*. Впрочем, подобное стремление к подлинному самоосознанию — то есть к подлинному способу существования — не является результатом абстрактного интеллектуального сомнения; оно проявляется в виде зова, внятного павшему и распыленному в вещах *Dasein*, зова, равноценного для Хайдеггера изначальному феномену «нравственного сознания» (*Gewissen*).

Так объясняется значение и необходимость анализа «повседневного существования». Отныне *Dasein* — падшее, и философия как последняя возможность исходит из повседневной жизни. Таким образом, *via negationis*^{1**}, которым следуют феноменологи, чтобы оказаться перед искомым феноменом и описать его, — не условие

226

метода. *Via negationis* связан со структурой падения, с пустословием и двусмысленностью, которые она вводит в понимание.

Мы понимаем, наконец, что анализ повседневной жизни, которому отведено столь большое место в «Бытии и времени», не отвечает стремлению оправдать перед обыденным сознанием «гипотезы» экзистенциального анализа. Тот факт, что философ чувствует себя обязанным исходить из обыденных понятий или разделять их, не объясняется простым обращением к банальному принципу, согласно которому любая абстрактная истина должна соответствовать фактам опыта. Мнимая очевидность этого принципа становится спорной, если под опытом иметь в виду смутный опыт нашей повседневной жизни. Если из него, тем не менее, исходят, значит философия по сути — не созерцательное знание, по поводу которого следовало бы предварительно задаться вопросами о методе, но, согласно онтологизму Хайдеггера, в своей глубинной сущности заключает в себе возможность конкретного существования, уже «пустившегося в путь», как сказал бы Паскаль, уже падшего, — последнюю возможность следует понимать в самом строгом и трагическом смысле слова.

VIII

Подведем итог: существование *Dasein*, состоящее в понимании бытия, представшее как «бытие в мире», вырисовывается как существование, в состоянии *покинутости* понимающее свою фундаментальную возможность существовать, понимающее возможность, намеченную самим этим существованием; но это понимание отныне соскальзывает к возможностям «повседневной жизни», оно уже потерялось в вещах.

В чем заключается его структурное единство?

Но, прежде всего, в каком смысле здесь можно искать единство? Выработанные Хайдеггером для постижения *Dasein* понятия — не просто его сущность, подобная «цвету» или «протяженности», они передают «чтойность» (*quiddité*) материального объекта. Ведь свойство *Dasein* состоит в существовании таким образом, что его «чтой-

ность» — одновременно и способ его существования; его сущность и существование совпадают. Искомое нами единство может быть не понятием, а конкретным способом быть, где указанные структуры не расплылись и не потеряны из виду, как это происходит при падении, страдающем врожденной слепотой, когда нужно увидеть *Dasein* как таковое, — но собраны и усилены. Это будет единство самого факта *Dasein*, повторим, — не эмпирическое единство, познаваемое извне

8* 227

путем созерцания, но единство, осуществленное изнутри, эффективность *Da*, понятая благодаря самой этой эффективности; факт, не только навязываемый сознанию, но открывающийся пониманию, самому являющемуся фактом; понимающему в той мере, в какой оно — факт, потому что оно — факт; где эффективность в целом состоит из этого понимания. Каков же тот особый тип понимания, который постигает *Dasein* преимущественно как факт и одновременно осуществляет подобную эффективность?

Это понимание — ужас^{19*}.

Любое понимание происходит при определенной эмоциональной настроенности. Аффективность сама является признаком вовлеченности *Dasein* в существование, его эффективности. Аффективность характеризуется двойной «интенцией»: радость, страх, грусть и т.д. направляются на находящийся в мире объект, объект радости, страха, грусти (*Wovor*)^{20*}, но также и на себя, на того, «для кого» (*Worum*) грустят, радуются или боятся. Впрочем, такой возврат к себе просвечивает в возвратной форме глаголов, выражающих эмоциональные состояния — радоваться, пугаться, печалиться.

Обладающий той же структурой ужас отличается тем не менее одной особенностью, свидетельствующей о его особом месте среди других аффективных состояний.

Прежде всего, необходимо отличать его от страха. Тот, «за кого» боятся, — я сам, это *Dasein*, чье «бытие в мире» задето за живое и находится под угрозой; объект страха встречается нами в мире в качестве определенного сущего. Иначе обстоит дело с ужасом: вызывающий ужас объект находится не внутри мира как «что-то угрожающее», по отношению к которому нужно принять то или иное решение. Объект ужаса остается полностью неопределенным. Это вовсе не чисто негативная неопределенность: специфическая и оригинальная, она открывает нам своего рода безразличие для охваченного ужасом *Dasein* всех тех объектов, которые оно обычно использует. *Ужас* — способ существования, при котором неважность, незначительность, ничто всех внутримирских объектов становится доступным *Dasein*. Это не значит, что ужас служит для нас признаком незначительности вещей, или что мы выводим эту незначительность из факта ужаса, или что мы испытываем ужас после познания такой неважности вещей. Сам ужас обнаруживает, понимает эту незначительность. И, соответственно, такая незначительность не предстает чем-то безобидным, своего рода теоретическим и теоретически постижимым отрицанием; она сущностно ужасна и, следовательно, является частью сферы *Dasein*, чем-то человеческим.

Но охваченное ужасом *Dasein* не утрачивает своей характеристики бытия-в-мире из-за погрузившихся в ничто «внутримирских»

228

объектов. Как раз напротив, ужас возвращает *Dasein* к миру как таковому — к возможности быть ввиду самого себя. Он всего лишь отрывает его от мира как совокупности вещей, используемых инструментов. В момент ужаса *Dasein* по-настоящему понимает себя, сводясь как таковое к голой возможности своего существования, просто к своей лишенной всякого содержания эффективности, к ничто любой вещи¹¹⁹. Угрожающий объект ужаса — *Wovor* — это эффективность бытия-в мире, простого *Da*.

Итак, объект ужаса (*Wovor*) отождествляется с его «для кого» (*Worum*): это *бытие-в-мире*. Заставляя исчезнуть *внутримирские* вещи, ужас делает невозможным понимание себя самого исходя из связанных с этими объектами возможностей; он, таким образом, подводит *Dasein* к пониманию себя исходя из себя самого, возвращает его к самому себе. Ужас, возвращая существование к самому себе, спасает его от распыления в вещах, открывает ему чрезвычайно острую возможность существовать как бытие-в-мире. Итак, он должен создать ситуацию, при которой совокупность онтологических структур *Dasein* превращается в единство.

Но ужас — это понимание. Он исключительным образом понимает истинную возможность существовать. Хайдеггер определяет такую возможность существовать термином *Sorge* — забота. Охваченная ужасом забота должна обеспечить онтологическое условие единства структуры *Dasein*.

Охваченная ужасом забота есть понимание. Она понимает фундаментальную возможность быть в мире. Намечая эту возможность, она оказывается по-ту-сторону-себя. По отношению не к объектам, но к собственной возможности существовать. Само отношение с внешним объектом в исходной форме обращения оказывается возможным благодаря предвосхищению заботы ввиду себя, то есть на-ходящейся-в-мире.

С другой стороны, понятая ужасом возможность, бытие в мире, открывается в той изоляции и заброшенности, в какой *Dasein* предоставлено этой возможности. Забота понимает свою возможность как *возможность, в которую отныне брошена. Проект-эскиз и покинутость — бытие-по-ту-сторону-себя и бытие отныне в...* — конкретно объединяются в понятой ужасом заботе.

Но факт пребывания в мире тесно связывается в ужасе с падением. Обычно *Dasein* понимает себя исходя не из себя самого, то есть определяет свои возможности исходя не из голого факта своего собственного индивидуального существования в этом мире, но в форме повседневного существования, оно теряется в объектах мира и определяется исходя из них. Охваченная ужасом забота — просто способ существования, при котором *Dasein* преодолевает

229

свою распыленность и возвращается к единичности, к своей исходной возможности быть-в-мире. Итак, феномен падения как присутствия *Dasein* около вещей, от которого избавляет ужас, оказывается, благодаря этому избавлению, взаимосвязанным с вещами структурой заботы.

Выражающая заботу общая формулировка состоит, таким образом, из трех частей: быть-вне себя — уже пребывать в мире — быть около вещей. Их единство — не единство предположения, которое всегда может быть установлено произвольно, но единство конкретного феномена заботы, выявленного ужасом.

И это прекрасный пример хайдеггеровского способа мышления. Речь идет не об объединении понятий посредством мысленного синтеза, но о нахождении понимающего их способа существования, то есть постигающего, существуя, отраженные им возможности бытия.

Интеллектуалистская философия — эмпиристская или рационалистическая — стремилась познать человека, но она приближалась к понятию человека, оставляя в стороне эффективность человеческого существования и смысл этой эффективности. Говоря о реальных людях, эмпиристы вместе с тем проходили мимо этой эффективности: интеллектуализм может находиться лишь перед фактом. Ему недостает хайдеггеровского понятия существования и понимания, познания, происходящего посредством самого существования. Последнее создает возможность знаменитой «интроспекции», но резко от нее отличается, так как интроспекция всегда уже является интеллектуальной. Она созерцает отличный от себя объект. Хайдеггер вносит идею понимания, чей труд неотличим от осуществления и самой эффективности факта. Тем самым в человеческом факте он оказался в состоянии прийти не к «постороннему» — объекту, выявляемому в интроспекции психологов, — но к эффективному существованию, понимаемому благодаря своей эффективности.

Именно такое понимание существования Хайдеггер попытался озвучить. Первые положения, в которых артикулируется подобное понимание, мы и постарались выразить. Уже тот факт, что изучаемые структуры являются «способами существовать», а не свойствами, позволяет нам догадаться об их родстве со временем, являющимся не *сущим*, но бытием. И уже такие выражения, как «отныне», «по ту сторону», «около», обремененные заимствованным у заботы строгим смыслом, позволяют нам догадаться об онтологической основе того, что в погруженной в банальное «безобидное» время повседневной жизни называют прошлым, будущим, настоящим.

I

Онтология в темпоральном¹²⁰

1. Понимание

Мы привыкли отличать познание от всех других отношений, которые человек поддерживает с действительностью и с себе подобными. В конечном итоге знание, чья наиболее законченная форма представлена рациональным познанием — я упоминаю столь знакомые любому студенту и любому бывшему студенту Сорбонны темы и термины, — заключается в суждении. В суждении рассудок усваивает нечто, чему он придал сходство с самим собой. Как интеллект и разум, рассудок нашел свое истинное предназначение в математическом мышлении, прототипе любого знания, царстве ясных и отчетливых идей, к которому следует присоединять все новые, все более обширные области. Такая связь с ясной и отчетливой идеей математического типа, не включающей в себя ничего временного, куда мы моментально входим, как разливающийся свет, выделяется среди всех других. Физический и психологический, исторический и политический мир, к которому мы прикованы внерациональной жизнью, остается навсегда чуждым нам. Он встает перед нами, задевает и поработывает нас как враг, с которым невозможна какая-либо близость. Он никогда не является нашей родиной. Чтобы завоевать его, нужно перевести

наши связи с ним в другую, не темпоральную, плоскость и подняться от первого рода познания, как его понимает Спиноза, и даже еще более низкого, к третьему.

Охарактеризовать сам способ философствования Хайдеггера, а также стиль его мышления можно наиболее четко, если противопоставить их, например, платоновскому представлению о рассудке, изгнанном в мир. Не то чтобы Хайдеггер недооценивал исключительное место человека в действительности. Но для него неясный контакт с реальностью и ее силами, какими бы враждебными они ни были — давление на нас действительности или наше бегство от нее, — все это уже близость с ней, понимание. Отныне мы находимся в круге понимания действительности. Ничто не может избежать его. Любое непонимание, все, что можно было бы назвать «столкновением с иррациональным», — это ограниченный способ понимания. Понимание делает возможным и, главное, необходимым самое непонимание. Выделим сразу же понятие «ограниченного способа», одного из наиболее характерных для хай-деггеровской диалектики, сопряженного с его фундаментальной интуицией замкнутого круга понимания.

231

Понятие понимания (*Verstehen*) — стержень его философии в целом. Обосновывая им все наши связи с действительностью, он идет дальше идеализма, сводящего действительность к нашим представлениям. Простое представление — еще не залог понимания. *Esse percipi*²¹* Беркли не делает совокупность помещенных в душу вещей более проницаемой для рассудка, чем их внешнее присутствие. Связь содержания с содержащим — лишь пространственная метафора. Понимание — способ доступа. Подступают ли к представлениям или к вещам, проблема не меняется: что делает возможным этот доступ, понимание? По Хайдеггеру, это факт соотношения воспринятого объекта и сделанного нами заранее наброска его структуры: вещи понимаются движением сознания, идущего к ним, проецирующегося на них. И это, кажется, еще одна знакомая идея: нам удастся постичь объект благодаря априорному комплексу ощущений. Восприятие всегда основано на предвоспри-ятии, остатке предшествующей деятельности, мышления.

Новизна хайдеггеровского анализа заключается в уточнении сущности этого наброска. Он не является, в свою очередь, объектом, неким содержанием, более смутным, чем вещи, или абстракцией многих вещей; это — сущность вещи. Сущность есть структура, посредством которой она такова, какова есть. Итак, любой доступ к объекту — любое оптическое познание, как называет его Хайдеггер, — возможно лишь через познание бытия этой вещи, познание онтологическое. Онтологическое познание — собственно понимание — имеет дело не с объектом, но с проектом горизонта, где появится вещь.

Однако наиболее характерный момент хайдеггеровской концепции понимания состоит в другом. Бытие каждого сущего, являющееся его сущностью, не может быть понято, если мы не постигнем самого значения глагола *быть*.

Понимание бытия вообще, значение глагола *быть* — таков первичный набросок горизонта, где для нас может появиться каждое частное бытие или любая из его сущностей. Понимание бытия вообще — отношение, кажущееся на первый взгляд самым абстрактным, но оно и наиболее знакомо, потому что мы уже всегда понимали его, — это высшее состояние понимания отдельных сущих. Условие всякого познания — онтология, понимание бытия. Рассмотрим, каково Я как человеческое существо. Все, что я делаю, все, что я думаю, — это способ постичь или упустить («упустить» значит: недостаточно «постичь») возможности бытия, на которые я обречен. Существовать для человека — это

всегда способ соотноситься с возможностями своего бытия. «Человек — существо, для которого в существовании речь всегда идет об этом существовании». Или же че-

232

ловек существует ввиду своего существования. Но что означает такая связь с возможностью быть? Это не видение возможностей, которые безразлично предстают перед невозмутимым и отрешенным от всего взглядом. Мы соотносимся с возможностями бытия посредством самого факта существования, осуществляя наше существование. С другой стороны, возможность бытия, с которой мы таким образом соотносимся, — не возможность объекта, не зародыш вещи или действия. Это возможность, не имеющая ничего общего с аристотелевской *δυναμις*: это вовсе не наименьшее бытие, не возможная форма. Постигание — не обретение формы ради самоопределения и самореализации. Как раз напротив, постижение есть нахождение перед лицом новых возможностей бытия. Это всегда «долженствовать быть». Таким образом, связь с возможностями бытия, характеризующая человеческое существование, — это факт предстояния перед риском бытия, долженствования пройти через него. Существовать значит озаботиться существованием, существовать значит тревожиться о существовании. Заботясь об этом, человеческое существование отныне намечает горизонт бытия вообще, бытия как глагола, о котором как раз и идет речь в этой заботе: оно намечает его именно потому, что это не понятие, это то, что мы должны взять на себя; осмелюсь сказать, что это деепричастие. Забота предложена нам; в сущности — это задача. Связь с тем, что кажется нам наиболее абстрактным, наиболее отдаленным от нас — бытием вообще, — это также и самая интимная из осуществляемых нами связей. Мы — вопрос бытия, мы — в мире и мы — понимаем. И та интимность понимания, о которой мы говорили вначале, обретает точный смысл. Ее оригинальность по отношению к традиционной идее внутреннего осознания очевидна: понимание — не просто констатация того, чем *являются*, констатация, способная оценить нашу власть над собой: такое понимание — сам динамизм нашего существования, сама власть над собой. Смысл понимания — понимание и постижение одновременно.

Мышление — это не связь свободного и в какой-то мере вневременного субъекта с объектом, чью тайну он стремится постичь. Мы понимаем бытие, существуя. Само наше существование — онтология. В качестве факта (*le fait*) со всеми отпечатками прошлого и времени на этом отглагольном существительном^{22*} мы стремимся к нашим возможностям бытия, то есть намечаем условие любого познания. Вместо сознания в традиционной философии, которое, осознавая, остается невозмутимым, созерцательным по отношению к судьбе и истории конкретного осознаваемого человека, Хайдеггер вводит понятие понимания возможностей бытия, *ipso facto осуществляющего* эту судьбу.

233

Тем самым понимание «смысла» и «смысла существования» также обретает новое значение. Если эти понятия действительно кор-релятивны понятию понимания, если смысл делает понимание возможным, тогда смысл — это то, посредством чего мы получаем возможность быть, мост, позволяющий преодолеть пропасти судьбы. Смысл — не предел финальноеTM.

Для Хайдеггера такое учение о понимании не является философией действия, противостоящей теоретической философии. Хотя характеризующая ее структура «ввиду» особенно очевидна в действии, понимание как способ постижения наших возможностей быть — *ne praxis*. Понимание делает возможными как практику, так и теорию. Но оно

предшествует им. Такова, как нам кажется, одна из основных идей хайдеггеровской философии: вне практических, теоретических, эмоциональных связей, которые мы можем поддерживать с вещами и людьми, мы, благодаря самому факту нашего существования, поддерживаем постоянную связь с бытием-глаголом. Вписаться в существование не значит заполнить время фактами нашего сознания, мыслями, действиями и чувствами: это значит осуществить ту предварительную, нередуцируемую связь, которой является онтология. Глагол «существовать» в определенном смысле приобретает здесь активный смысл. Пожалуй, можно сказать, что философия Хайдеггера в целом состоит в рассмотрении глагола «существовать» как переходного. И описанию этой переходности — этой трансценденции — посвящено все его творчество.

2. Онтология и Dasein

Когда философию Хайдеггера относят к расцветшим пышным цветом так называемым экзистенциальным философиям, предшествовавшим ему или на нем основывающимся, он воспринимает такое сближение как упрек. «Меня занимает не вопрос существования человека, говорит он, но вопрос бытия в целом, бытия как такового» («Bulletin de la société française de Philosophie», octobre-décembre 1937. P. 193).

Фундаментальная философская проблема для Хайдеггера — онтология, а онтология занимается лишь одним вопросом: что значит «быть»? Онтология стремится прояснить имплицитное, как говорит Хайдеггер, до-онтологическое, понимание, понимание нами феномена «быть». Речь идет о поисках того, чем мы уже обладаем. Не будем путать эту ситуацию с воспоминанием Менона. Оно имеет резко антиплатоновский смысл, так как речь идет не об утверждении абсолютной свободы субъекта, извлекающего все из

234

самого себя, но о подчинении любой инициативы предваряющему осуществлению некоторых из наших возможностей. Отныне в нас уже есть осуществленное, и только наша полная вовлеченность в существование открывает нам глаза на будущие возможности. Мы никогда не начинаем с нуля, никогда не бываем новичками перед лицом судьбы.

Таким образом, проблема онтологии — не нечто носящееся в воздухе, к чему в определенный момент обращается «любопытный ум» философа. Человеку удается задаться ею в силу самого своего существования — того факта, что он уже ввязался в авантюру существования. «Быть» для человека — всегда должествование быть; воспользоваться своими возможностями быть или упустить их означает понять, что значит быть, или задаться вопросом о том, что значит быть.

В этом единственная причина того, почему проблема онтологии — главный интерес Хайдеггера — возвращает его к вопросу о человеческом существовании.

Исключительность человеческого существования среди окружающих нас объектов связана с тем фактом, что человек существует онтологически. Его сущность, *To*, чем он является, его «что-ность» состоит в существовании. Хайдеггер называет это *Dasein*, а не *Daseiendes*. Любой перевод этого термина скрыл бы характер этого отглагольного существительного-амфибии, прибавление частицы *Da* к которому, как мы увидим ниже, является сущностно важным. Итак, понятие «Dasein» мы будем просто воспроизводить.

Если сущность *Dasein* заключается в существовании, то его психологические состояния — это способы соотношения со способностями быть. Это — способы существования, отвечающие на вопрос «как?», они подобны наречиям, относящимся к переходному глаголу «существовать». Таким образом, они всегда будут анализироваться одновременно как способы понимания существования и как действия, посредством которых осуществляется существование. Никогда не следует забывать об этой двойственности. Без нее все исследования Хайдеггера были бы лишь неудобоваримой схоластикой. Хайдеггер называет их *экзистенциальными*, противопоставляя категориям, всегда относящимся к порядку просто присутствующей вещи, отличающейся от *Dasein*.

План проведения исследований экзистенциальной аналитики отныне ясно определен. Речь идет об описании человеческого существования, поскольку это существование является пониманием или, если угодно, вопросом о бытии. Анализ *Dasein* никогда не смог бы обрести стили, соответствующего описания простого состояния. Он проводится в онтологическом измерении.

235

Но, являясь одновременно глаголом и существительным, человек тем не менее остается существительным. Он является им чаще всего. Его сущностное призвание — существовать — скрыто от него. Он существует не аутентично. Мы — всегда существа среди других существ, вместе с которыми находимся среди вещей, воздействующих на нас и служащих нам. Среди них забываешь о судьбе существования или теряешь ее, а иногда — и бежишь от нее. Самого себя чаще всего истолковывают, исходя из мира объектов. Человек, каким он чаще всего является, человек в обыденной жизни — это Господин как все, человек вообще, «некто», некоторым образом видящий себя извне. Он не утверждает в наиболее привычной, присущей ему, тесной связи — между собой и тем существованием, которое он должен просуществовать. Может ли онтологический интерес руководить анализом *Dasein*, если к нему приступают в повседневной банальности? Да. Банальность также является способом существования *Dasein*, то есть способом взятия на себя возможности существования, способом понимания и постижения способности быть.

Таким образом, убегая от подлинного существования к тому, чем мы «прежде всего и чаще всего» являемся, мы не покидаем подлинного существования [экзистенции]. Возможность бегства положительно характеризует связь между человеком и его существованием. Нет бегства из круга подлинного существования, с которым все соотносится. Если мы всегда исходим из этого «прежде всего и чаще всего», которое, собственно говоря, только и можно описать, то онтологическое состояние повседневной банальности ищем в анализе *Dasein*. Правда, для этого нам придется прибегнуть к своего рода созиданию, как бы сделать скачок. Только такой скачок — не вид интеллектуальной гипотезы; он, в свою очередь, событие существования — переход к подлинному способу существования. Этот скачок, эта трансценденция — а Хайдеггер прибегает именно слово «трансценденция» для подобного перехода от понимания сущего, или оптической истины, к пониманию бытия, или онтологической истины, — сущностно учреждает человеческое существование. Существование сущностно характеризуется трансценденцией.

Если онтология или философия состоит в понимании бытия вместо понимания сущего, то трансценденция определяет философию. Философствовать — значит трансцендировать. Но, с другой стороны, существовать — значит трансцендировать. Существовать — значит философствовать. Итак, связь между существованием и философией — одна из самых

тесных. Уже нельзя сказать *primum vivere*^{23*}... Философия — условие жизни, ее самое глубинное событие.

236

3. Онтология и Забота

Как осуществляется эта трансценденция? *Dasein* существует с намерением своего существования, то есть понимает его. Это «с намерением своего существования» характеризуется словом забота. *Dasein* берет на себя существование, заботясь о нем. Феномен заботы характеризуется тремя моментами. *Dasein* не берет на себя начало существования. Оно соотносится с ним так, как будто уже существовало в нем. Хайдеггер характеризует этот способ самопонимания словом *Geworfenheit* (покинутость). Отныне *Dasein* уже постигло и осуществило некоторые из своих возможностей. Оно уже здесь. *Da Dasein* — фундаментальная черта его существования. Существовая в виду своего существования, *Dasein* отныне — в мире. Оно — бытие-в-мире (*das In-der-Welt-Sein*). Эта формула не только указывает на тот простой факт, что мы всегда находимся внутри мира. Она характеризует способ нашей вписанности в бытие, то есть способ понимания существования. Это онтологическая формула. Мы действительно можем быть в мире, потому что понимаем ее среди уже постигнутых отныне возможностей. Исходя из мира, о котором мы говорили выше, понимание руководствуется тем способом, которым *Dasein* берет на себя бытие.

Geworfenheit — экзистенциал, способ постижения возможностей существования. Постичь возможность существования, существовать ввиду возможного — таков второй момент заботы. В существовании, которое ныне уже прошло, мы постигаем нечто лишь возможное. Существование — брошенность в существование — понимает это существование как постигаемую возможность. Брать на себя существование в *Geworfenheit* — значит одновременно проецировать себя ради постижения возможности. Проект — *Entwurf* — второй момент заботы. Это еще один экзистенциал — то есть способ существования. Понимание — *Das Verstehen*, — с которым Хайдеггер связывает феномен дискурса, сами молчание или речь — способ существования *Dasein*. Впрочем, *Geworfenheit* и *Entwurf* — не последовательные моменты или два различных способа существования: они одновременно характеризуют усвоение существования. Проект — это всегда проект существа, брошенного в существование; *310 geworfener Entwurf*. Единство этих экзистенциалов подтверждает нашу эмоциональную настроенность. Существование всегда определенным образом настроено: оно грустное, радостное, апатичное и т.д. Само безразличие — это лишь недостаточность аффективное™. Но аффективность — не просто состояние: это способ существования, то есть соотношения с бытием. На ней лежит печать понимания существа, достигшего бытия лишь после бытова-

237

ния, находящегося внутри уже определенным образом настроенного круга существования.

Но возможность падения в повседневную банальность и самоистолкования исходя из мира также оказывается возможной благодаря достоверному пониманию бытия, чьи структуры мы только что проанализировали. Открытость *Dasein* миру составляет характеризующее как *Geworfenheit* «в виду». В своем наиболее достоверном способе существования оно существует лишь в виду себя — оно некоторым образом собралось, исключая из озабоченного существованием понимания все, что не является его

существованием. Но это отчаянное исключение возможно только потому, что *Dasein* уже побывало в мире.

Онтологическое понятие мира — не сумма существующих объектов и людей, побуждающих нас исходить из мира, где они всегда находятся: это экзистенциал, способ существования *Dasein*, проекция *Dasein*, понимающего возможности своего существования; эскиз, соотносясь с которым вещи и люди входят в сферу существования. Они постоянно отмечены знаком «в виду», посредством которого мы достигаем их. Это прежде всего инструменты: объекты под рукой, подручное (*Zuhandenheit*). Но *Dasein*, отныне уже присутствующее в мире, имеет возможность существовать в нем различными способами: как сосредоточиваясь и выходя из мира, так и теряясь в нем. Хайдеггер называет *Verfall*, или падением, такую возможность понять мир: теряясь в нем, существовать в виду себя так же, как в виду вещей; видя себя вещью среди вещей; мысля себя как «некто», «такой, как все»; *Verfall* он называет такую возможность падения в повседневную жизнь, в которой мы прежде всего и чаще всего пребываем. *Geworfenheit*, *Entwurf*, *Verfall* — таковы основные экзистенциалы *Dasein*. *Dasein* понимает свое существование как возможность, спроецированную эмоциональной настроенностью, где уже намечается его падение в мир объектов.

Исключительная эмоциональная настроенность — ужас — показывает нам ситуацию, в которой тройственная структура заботы понята и постигнута в своем единстве. Как и любое эмоциональное настроение, ужас является пониманием. Но понимает он не находящийся в мире объект. Испытывают ужас ни отчего. Это, можно сказать, определенное ничто. Это ничто мира. В ужасе неважность, незначительность, небытие всех внутримирских объектов становятся доступными *Dasein*. Приводящее в ужас беспокойство связано именно с небытием всего, возвращающим *Dasein* к себе самому, к существованию в виду себя в этом ничто, к голой возможности своего существования, предоставленного самому себе. Как понимание возможностей своего существования,

238

ужас — это проекция, *Entwurf*, сведенная к фундаментальному «в виду»; это возможность быть в мире, в той или иной мере возвращаясь из него; предоставленная себе возможность существовать — это возможность, на которую она отныне уже обречена. Итак, ужас открывает нам заботу, ее целостную структуру. Существование *Dasein* — то есть способ соотношения *Dasein* со своим бытием — осуществляется в приводящей в ужас заботе.

4. Смерть и время

Однако анализ *Dasein* как заботы, ее тройственной структуры бытия перед собой (*Entwurf*), и, далее, брошенности (*Geworfenheit*) в мире и около вещей (падение) не характеризует целостности существования *Dasein*. Ведь быть, устремляясь вперед, предполагает бесконечный горизонт возможностей существовать. Таким образом, не вполне определена сущность проекта, если верно, что человеческое существование действительно ограничено в своих возможностях. Не отражается ли смертный характер человека на самом способе постижения возможностей существования?

Тезис Хайдеггера состоит в утверждении, что к *Dasein*, понятому как забота, смерть вовсе не приходит извне, но является его условием. Действительно, что значит существование, соотносящееся со своей способностью быть, что означает связь с возможностью? В повседневной жизни мы постоянно соотносимся с возможными предприятиями. Соотношение состоит в их осуществлении, то есть в разрушении самой возможности

возможного ради ее воплощения в действительность. Итак, онтологическая связь существования со своей возможностью существовать не могла бы обладать подобной структурой, если существовать — значит понимать возможное в качестве такового, а экзистировать возможное — не то же самое, что воплощать его в действительность. Каково же поведение по отношению к возможному как таковому? Хайдеггер определяет его термином «заступание в возможное». Но отличается ли содержащееся в порыве приближение к цели от осуществления? Да. При условии, что во время этого приближения возможное становится все более далеким от осуществления. Но такая возможность — смерть: она — лишь возможность самой невозможности существования. Смерть как возможность ничего не дает «для осуществления человеческой реальности, — ничего, что может быть чем-то реальным». Итак, если существование — это поведение по отношению к возможности существования, то по отношению к смерти оно может быть только бытием.

239

«Бытие к смерти, поскольку оно означает *уже заступить в возможное*, это прежде всего то, что делает возможность возможной, высвобождая ее как таковую». («*Sein und Zeit*». P. 262). Таким образом, конечность человеческого существования — условие этого существования. Предварительный анализ существования как заботы, целиком подчиненной понятию озабоченного понимания возможности нашего существования в проекте-наброске, покинутости и присутствия в мире около вещей и нам подобных, объясняется в структуре возможности небытием его предприятия в целом. Существование — риск собственной невозможности.

Онтологические предположения. Они не вытекают из того, как ведет себя человек, думая о собственном конце. Они характеризуют то, как он берет на себя существование. Человек в каждый момент существования — это бытие к смерти, только не в мышлении, а в осуществлении существования, заключающемся в его понимании. Забота, структуру которой мы обрисовали выше, возможна лишь как бытие к смерти. Высшая возможность бытия к смерти *Dasein* — наиболее присущая ему; самая близкая. Незаменяемая никаким Эрзацем, следовательно, наиболее достоверная. Вырванное из банальной безличной жизни *Dasein* понимает себя, исходя из себя самого. Бытие к смерти — условие самого себя, самости, характеризующей *Dasein*. «Я» — не субъект классического идеализма, оно возможно благодаря структуре существования как устремляющегося к смерти — присущей ему возможности не быть — и намечающего состояния личности. «Смерть не только принадлежит любому *Dasein* без различия, но и обращена к нему как к одинокому».

Ужас, понимание единства структуры *Dasein* — это тоже бытие к смерти. Это сам порыв к возможности ничто. В нем *Dasein* понимает себя, исходя из себя самого, и, следовательно, свободно. Но его свобода — это свобода к смерти. Только смерть дает возможность свободы или ее подлинность.

Но каким образом существование к смерти постигается как способность быть, то есть как мы понимаем его? Что делает его возможным в человеческом существовании? Иначе говоря, каков его смысл?

Предвосхищенный порыв к смерти, решительное понимание этой исключительной способности бытия предполагает, что *Dasein* может прийти к себе в качестве такой возможности и остаться там, то есть существовать. Такой способ достижения, прихода к себе есть будущее. Будущее не следует понимать как еще не осуществившийся момент —

это значило бы покинуть онтологическое измерение, где бытующее соотносится с бытием, и оказаться в онтиче-ской плоскости истечения мгновений. Будущее здесь — условие

240

связи с возможностью. *Dasein* не было бы способностью быть, если бы уже не было будущим.

Но в той мере, в какой *Dasein* уже было своим будущим — уже вовлечено в существование, то есть в отношение со своей способностью быть, — оно есть будущее, некоторым образом оборачивающееся назад, возвращающееся по собственным следам. В проекции к будущему *Dasein* берет на себя прошлое. Феномен прошлого как раз и делает возможной покинутость — *Geworfenheit*. Посредством «уже бывшего» возможность существовать отныне является взятой на себя возможностью. Но *Dasein* открывает ее благодаря будущему.

Наконец, осуществляя возвращение назад благодаря будущему, *Dasein* наиболее достоверно существует в своем *Da*. Вырванное из потерянности в остающемся открытым для него мире, оно сосредоточивается в мгновении. Таким образом, возвращающееся вспять будущее позволяет настоящему осуществиться путем представления о мире. Таков изначальный феномен настоящего.

Хайдеггер называет такое будущее, делающее возможными уже бывшее и представление, изначальным временем. Все три включенных в него момента — будущее, прошлое, настоящее — одинаково изначальны, но анализ позволяет выявить определенный примат будущего. Не означает ли такой примат будущего, что он подчиняет сознанию полностью взятое на себя бытие, несмотря на покинутость и фактичность человеческого существования, выявляющих границу возможности и свободы в этом существовании; несмотря на фактичность и покинутость, описывающих совершенно незнакомую идеализму ситуацию? Не совпадает ли для него субъект с источником бытия? Это — экстаз будущего, вписанный в ничто, но являющийся источником человеческой возможности, обуславливающей прошлое фактичности. Тем самым тема идеализма как философии господства над бытием в какой-то степени сохраняется.

Изначальное время в выходе к вещам свидетельствует о порыве к будущему и о возвращении к прошлому. Это сущностный феномен внешнего. Это экстаз по преимуществу. То есть тайна трансценденции таится не в связи субъекта с объектом. Экстаз будущего делает связь с объектом возможной.

Изначальное время развилось из заботы, смыслом которой оно является, позволяя одновременно понять и постичь его. набросок понимания бытия — само изначальное время. Но тем самым нам удастся предположить то измерение, в котором находится изначальное время Хайдеггера.

Существует связь между сущим и бытием, и сущее осуществляет эту связь посредством своего существования, благодаря из-

241

начальному времени. Таким образом, изначальное время, в свою очередь, — не своего рода существование или форма существующего, но само движение, динамизм (в прямом смысле слова) этой связи сущего с бытием. Вот почему Хайдеггер не говорит, что

изначальное время есть, но — что оно темпорализуется. Изначальное время пролегает не между объектами или психологическими моментами, но между человеком и его существованием, между сущим и бытием. Разумеется, «существовать» для бытия не означает действия или мысли, это — порыв, осуществляющийся в измерении изначального времени. Можно сказать, что время есть порыв, посредством которого человек вписывается в бытие, берет его на себя. Оно не лежит в плоскости длительности, где мы переходим от одного момента к другому; еще менее оно принадлежит плоскости, ведущей от мгновения к вечности. В факте существования Хайдеггер усматривает внутреннее напряжение: заботу существующего о существовании, на которое он обречен, которое берет на себя. Такое напряжение является темпорализацией.

Свойство подлинного бытия к смерти: темпорализоваться исходя из будущего. Но, подобно подлинному существованию, изначальное время есть онтологическое условие повседневного существования. Итак, повседневная жизнь и ее время — астрономическое или конкретное — могут быть доступны *Dasein* лишь благодаря новому способу темпорализации. Они будут вытекать из совершенно определенного способа существования, то есть понимания существования, — то есть опять-таки из смысла темпорализации. Мы не будем здесь проводить анализа или делать выводы.

Наконец, исследование времени, извлеченного из бытия к смерти, приводит к тезису о конечности времени. Бесконечность времени башенных часов — лишь способ темпорализации конечного изначального времени. Только конечность обладает здесь новым смыслом. Речь идет не о конечности континуума — у онтологической конечности нет какого-либо количественного значения. Она, в общем, означает, что, вписываясь в бытие, мы вписываемся в ничто. Конечность принадлежит связи того бытия, которым мы являемся, с бытием-глаголом. Конечность — условие нашей транс-ценденции. Хайдеггер раз и навсегда порывает с теорией «Тимея», согласно которой время есть подвижный образ неподвижной вечности, — той теорией, которой западная философия руководствовалась, начиная с эпохи элеатов. Время Хайдеггера никоим образом не соотносится с вечностью.

Вместе с тем философия Хайдеггера возобновляет связь с великой традицией античности, ставя проблему бытия вообще и в то же время отвечая стремлению современной мысли вернуть личности

242

власть над своей судьбой. Однако в западном идеализме суверенность «я» всегда была неотделима от престижа Трансцендентного — Бога или просто Вечности, но всегда Сущего. В такой философии, как философия Леона Брюнсвика, в этой философии имманентности, универсальность математической рациональности устанавливает надличностный порядок, обеспечивающий осуществление личной свободы и натягивающий невидимую сетку под гибельным прыжком разума. Через неподвижное мгновение она общается с вечностью. Такова, впрочем, судьба всякой философии, выводящей субъект из мышления, как картезианское *cogito* выводит субъект из сомнения. В своем стремлении к оптической истине любая мысль есть окно в Вечность. Ставя проблему онтологии, которую Хайдеггер справедливо считает в своем творчестве главной, он подчиняет направленную на другого оптическую истину возникающему в Том же онтологическому вопросу о себе самом, посредством своего существования связанному с бытием, являющимся собственным бытием. Такая связь с бытием — истинная изначальная интериорность. Таким образом, философия Хайдеггера является попыткой утвердить личность как то место, где происходит понимание бытия,

отказываясь от какой-либо опоры на Вечность. В изначальном времени, или в бытии-к-смерти как условии любого бытия, личность открывает ничто, на котором основывается; это означает, что она не основывается ни на чем другом, кроме себя.

Царская власть, связанная с нашей необходимостью; она не побеждает и не вознаграждается. Тем самым онтология Хайдеггера обнаруживает свои наиболее трагические акценты и становится свидетельством эпохи и мира, которые, возможно, удастся превзойти завтра.

От описания к существованию

Есть один способ понимания феноменологии, который внушает обыденному сознанию доверие: феноменология — ботаника сознания. Традиционная философия как бы проскочила некоторые этапы исследования, не описывая, не классифицируя, не определяя понятия. Вместе с тем приглашение к терпеливому, систематическому, однако предварительному, описанию, «возвращение к самим вещам», которые станут неоспоримым достоинством феноменологии, для многих умов уже являются координатами мышления, они используются позитивистами и метафизиками, составляют отправную точку любого идеализма или реализма.

Объясняют ли эти предписания здравого смысла, применявшиеся всеми философами прошлого — те, что достойны называться таковыми, — то впечатление новизны, которое ощущается уже при первом контакте с феноменологией и основывающимися на ней учениями? Может ли обыкновенный метод заменить философию? Мы так не думаем. Но небезынтересно показать, каким образом метод отсылает к философии; как последняя оказывается включенной в сам «стиль» феноменологического исследования — вплоть до его приемов. Соблазнительная для скороспелого историка изменчивость отдельных терминов или их эволюция не даст ясного видения этого движения и его предназначения.

I

Феноменологи сделали акцент на описании. Полемика против психологизма в первом томе «Логических исследований» исчерпала последние ресурсы феноменологической аргументации. Относительно легкое прочтение книги объясняется попыткой придать аргументам определенную форму: опровергать, доказывая и делая выводы. Метод обрел характерную форму и порвал с разглагольствованиями, начиная со второго тома (за исключением Второго Логического исследования, все еще полемичного по форме). Аргументы типа «потому что» ограничиваются утверждением примата одного феномена по отношению к другому, описанием порядка феноменов. Они никогда не возвышаются над феноменом. «Потому что» синтез чувственного восприятия никогда не завершается, существование внешнего мира относительно и неопределенно. Аргумент не приводит к тезису, подводющему итог описанию, который имел бы самостоятельное значение. Относительность и неопределенность внешнего мира означают не что иное, как незавер-

шенный характер синтеза чувственного восприятия. Идеал абсолютного существования, по отношению к которому существование мира предстает относительным, в свою очередь, заимствован из описания положения «*adaequatio rei ad intellectus*» в осуществлении (Erfüllung) интенции посредством интуиции и из описания внутреннего рефлексивного восприятия. Заключение подводит итог. Оно не приводит к высшей истине, как в

схоластических и картезианских доказательствах — и даже как у Канта (например, в «Опровержении идеализма»), — посредством сочетания рационального принципа и данности. Оно не приводит даже к интуиции в берг-соновском смысле, которая выходит за рамки описания ради приближения к истине — последнюю предчувствуют прежде всего при встрече с фактами и выражают знаменитой формулой: «все происходит так, как будто бы», — прежде чем стать в одно исключительное мгновение непосредственным данным сознания. Бергсонов-ская интуиция сохраняет свой особый характер, остается чем-то мистическим, возможностью преодоления человеческого удела. Кроме «возвращения к вещам» в феноменологии содержится отказ вообще когда-либо отрываться от них. Не только «zu den Sachen selbst», но и: «nie von den Sachen weg»^{24*}.

Такую особенность любой очевидности, заключающуюся в том, чтобы повлечь за собой все очевидности, из которых она произошла, обремениться ими, — легко обнаружить во всех гуссерлевых исследованиях. Интуиция сущностей, как и «категориальная интуиция», глубинно связана с чувственными интуициями; предмет науки не вводит нас в «высшую» сферу, в истинную, так сказать, реальность, где разум будто бы дышит другим воздухом. Предмет науки сохраняет связь с чувственными восприятиями, позволяющими выстроить его, он непонятен без них, чреват парадоксами и бессмыслицей, научными кризисами. Предназначение феноменологии, как представляется, в целом таково: найти в этих зыбких оче-видностях те забытые очевидности, которые их поддерживают.

Анализ познания в классической философии приводил к описанию границ такого познания, но объяснялся ностальгией по абсолютному познанию. Данная философу идея совершенного позволяла описание конечного. Феноменологическое описание ищет значение конечного в самом конечном, так что несовершенства познания четко определяют объект, на который познание направлено, а не уводят в сторону от него. Отсюда особый стиль описания. Каждый раз, когда классический философ настаивает на несовершенстве познания, феноменология не довольствуется включенным в это несовершенство отрицанием, но утверждает такое отрицание как составляющую феномена. Если чувство есть темный или смут-

245

ный факт психологической жизни, феноменологическое описание примет эту смутность или неясность как положительную характеристику чувства: чувство — не темное по отношению к идеалу ясности; напротив, темнота формирует его в качестве чувства. Если воспоминание всегда изменено настоящим, в которое вступает, и нашим знанием о том, что еще было будущим в момент закрепления воспоминания, но в настоящем, когда оно упоминается, уже прошло, — феноменология не будет говорить об искаженном воспоминании, но превратит такое изменение в сущностную природу воспоминания. «Даже для Бога» — то есть даже для субъекта познания, не связанного случайными эмпирическими человеческими недостатками. Если тоска лишена объекта, это отсутствие объекта, это ничто становится позитивным определением тоски как привилегированного «опыта» ничто.

II

При обращении к методу Хайдеггера необходимо одно принципиальное различие. Необходимо настоять на нем, чтобы избежать обычного смешения философии Хайдеггера и философского антропологизма или философии существования, представляющей лишь один из ее аспектов. Такое смешение является тем более распространенным, что именно этот последний аспект хайдеггеровского творчества до сих пор оказывал преобладающее

воздействие на современные умозрительные построения и, в частности, на французский экзистенциализм.

Философия Хайдеггера не занимается человеком ради него самого. Она изначально интересуется бытием. Впрочем, как всем теперь известно, речь идет не о *сущем*, даже абсолютном, с которым философская традиция смешивала бытие, но о бытии-глаголе, о *бытии-Sein*, а не о бытии как *Seiendes*. Но вопрос «что значит быть?» обусловлен самой возможностью бытия обнаруживать себя, раскрывать себя. Такое изначально раскрытие бытия как условие любой связи с ним — истина бытия. Следовательно, истина для Хайдеггера не есть нечто, добавляющееся к бытию извне, от факта человеческого существования: это — событие бытия. Человеческое существование, *Dasein* как трансценденция или «экстаз», осуществляет истину. То есть мышление существует, и человек находится в центре философской проблемы потому, что существует истина. По крайней мере в этом пункте ситуация напоминает Платона: «...с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа... и, видимо, если нет одного,

246

то нет и другого?» («Федон», 76e). Современная бытию истина не вытекает из связи между сознанием и миром.

Таким образом, «Бытие и время», развивающее это необходимое взаимоотношение между бытием и пониманием бытия, антропологией изначально не интересуется. Этот труд посвящен поискам условий мышления, истины как условия мышления. Лишь в этой перспективе нам становится доступным человеческое существование. Речь идет не об описании человеческой природы, сознания или субъекта, но об описании онтологического события истины, каким является человек. От такой перспективы зависят особенности анализа.

Но «Бытие и время» — также и антропология. Потому что осуществляющееся в *Dasein* понимание бытия не обладает структурой теоретического мышления. Дело не в том, что мышление совершенно не соответствует задаче и его следует дополнить той патетической, эмоциональной и тоскующей жизнью, которую столь многие авторы называют существованием. Если мышление не восходит к пониманию бытия, значит, оно тяготеет к объекту, приводит к *чему-то*, к сущему; тогда как пониманию бытия следовало бы поддерживать связь с *бытием* сущего, о котором можно лишь в свою очередь сказать, что в этом смысле оно — *ничто*. Противопоставленное мышлению существование как раз и означает такое понимание бытия сущего. Хотя и в той мере, в какой мышление о сущем предполагает понимание бытия сущего, любая мысль предполагает существование. Как осуществляется существование, или предполагаемое мышлением понимание бытия? Феноменологический метод, заимствованный Хайдеггером у Гуссерля, позволяет сформулировать это. Ведь уже у Гуссерля собраны основные данные, ориентирующие философию на понятие существования.

III

На первый взгляд кажется, что в феноменологии Хайдеггера метод ведет нас дальше того, что предлагает Гуссерль. Хайдеггер однажды употребил смелый термин «феноменологическое созидание». Тем самым он как бы идет дальше простого описания. Действительно, когда появляется понятие заботы как условия *бытия-в-мире*, когда время предстает условием заботы, в этом попятном движении от обусловленного к условию мы присутствуем как бы при рассуждении. Вместе с тем характерная черта такой дедукации

состоит в том, что она никогда не является применением разума к своим данным. Переход остается конкретным событием человеческого существования. Философская дедукция никогда не становится ин-

247

теллектуальным событием, происходящим где-то над существованием; она, скорее, похожа на историческое событие, не порывающее ни одной из своих связей с теми событиями, на фоне которых оно выделяется. Ситуация, полностью противоположная предполагаемой в «Федоне»: когда философ отрешается от тела, он отказывается от части того, что свойственно ему как человеку. У Хайдеггера путь от неистинного существования к истинному, соответствующий философскому возвышению, самому философскому труду, проходит через само это неистинное существование; а возвращение к истинному существованию сохраняет все возможности падения, неизменно отмечающие самое возвышение.

Возможность философии глубинно связана также и с ее невозможностью, с провалом. Она не только образует тупик, куда заводит, как говорит Койре («Critique», № 1 и 2), хайдеггеровская концепция истины: отмеченное противоречие подчеркивает фундаментальную оригинальность феноменологического сознания. Уже у Гуссерля, сомневающегося в так называемой освободительной функции дедуктивного разума, освобождение шло от феноменологической редукции как способности целостной рефлексии. У Хайдеггера человек не обладает каким-либо инструментом, помогающим ему преодолеть свое положение. Разум ни в коей мере не смог бы выполнить эту функцию. Человек не находит в себе абсолютной точки, опираясь на которую он мог бы господствовать над своим уделом в целом, мог бы смотреть на себя со стороны, мог бы, по крайней мере (как говорит Гуссерль), совпасть с собственным истоком. Вернуться к истоку — это тоже дело обусловленного существа, а не существа, отрешившегося от чего-либо и избавившегося от своих цепей (как у Платона). Так же, как у Гуссерля ни одно понятие нельзя отделить от его описания или генезиса, так и у Хайдеггера ни один ход мысли неотделим от человеческого удела. Отсюда следует первая возможность выяснения места феноменологии по отношению к идеализму и реализму, при условии освобождения этих понятий от их школьного значения.

Утверждая, что внешний мир существует только в мышлении, идеализм, разумеется, стремился не оспорить данные нашего повседневного опыта, но лишь выявить их значение. Он отвергает всякую соразмерность сознания вещам: сознание утверждается как ориентир реальности вообще, самыми очевидными своими проявлениями отвечающей на его вопросы, — вопросы невыраженные, но выделяемые трансцендентальным анализом под названием условий или априорных форм познания. Утверждая, что сознание предшествует вещам, идеализм, в конечном счете, оказывается учением о человеческом величии.

248

Но это величие, в силу которого человек не смог бы встать в один ряд с вещами — какими бы отношениями он ни был с ними связан, — определяется разумом. Разум играет здесь главную роль не только как средство удовлетворения человеческого любопытства, гарантирующее достоверность, но и как возможность некоторым образом поставить человека вне себя. Если реализм утверждает экстериорность мира по отношению к человеку, то идеализм, можно сказать, утверждает экстериорность человека по отношению к себе. Идеализм также с необходимостью должен искать в научном

мышлении истинную связь сознания с бытием, так как наука утверждает абсолютную экстериорность человека по отношению к себе самому. В самом деле, ученый ставит себя вне изучаемой действительности. По отношению к тому, что наиболее тесно связано с ним, подобно телу или страстям, он занимает позицию наблюдающего человека, не вовлеченного в то событие, к которому прикован его взгляд. Он сохраняет за собой право отступления. Какой парадокс! Исходящий из человека идеализм, включая его эмпиристские проявления, всегда нуждался в априорном принципе, без которого человек может понять мир, но не может понять себя. Он всегда предполагал разум в точном смысле слова — не только как «принцип», происходящий из опыта и ради опыта, но принцип возвышения, «рассуждения», движения, восхождения. Это — подлинно платоновский и картезианский идеализм: исходная точка находится в человеке, но человек владеет собой в той мере, в какой соотносится с идеей совершенства, хотя и находящейся в человеке, имеющей для него значение, но позволяющей преодолевать имманентность своего значения. Понятый таким образом онтологический аргумент определяет трансценденцию и остается краеугольным камнем идеализма.

В этом смысле философии Хайдеггера недостает разума — его вообще недостает феноменологии. Феноменология есть парадоксальное образование: это — идеализм без разума. «Идеализм» — потому что человек не обретает здесь смысла, когда исходит из мира, из которого он, человек, исключен. Но вопреки идеализму, обладающему необходимыми инструментами господства над самим человеком, Хайдеггер говорит о человеке, не способном полностью «взять себя самого на себя». *Geworfenheit* обозначает границу ин-теллекции. Внутри человека появляется неотторжимое ядро, превращающее идеалистическое сознание в существование. Мир обретает смысл благодаря человеку, но человек не обладает полнотой смысла. Таким образом, у Хайдеггера вновь возникает традиционная тема реализма: тема действительности, выявленной в ходе понимания. Для Гуссерля, хотя и стремящегося к полной понятнос-

249

ти человека для самого себя, возможность феноменологической редукции обещает подобную интеллигибельность — последняя не идет дальше *совпадения* с истоком. И этот исток неопределим вне описания, все термины которого обретают значение, исходя из конкретной жизни в мире. Идеализм Гуссерля обходится без разума: он не обладает принципом, позволяющим освободиться от конкретного существования, стать вне его. Освобождение — не воспоминание, не приведение в действие эмбриона врожденного разума, возникающего, во всяком случае, не так, как сама жизнь в мире, — но как описание. Акт «разума» состоит не в «отделении», как говорят сегодня, но в совпадении с истоком; в переделке мира, а не в перемещении по ту сторону от себя и мира посредством действия, сходного с платоновской смертью. Философия не вспыхивает в человеческом существовании, она совпадает с этим существованием. Нет принципа света, который предписан человеку и в свете которого человек видит свет; нет света, обуславливающего свет очевидности. В философии Гуссерля отсутствует тот поток очевидности *cogito* в бесконечном свете, которым заканчивается третье «Размышление» Декарта, «*valde credibile est... illam simili-tudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior...*»^{25*} Философия не появляется в какой-то особый момент жизни, но совпадает с ней; философия — это основное событие жизни, но жизни конкретной, жизни, не переходящей своих границ. Уже нельзя сказать: *primum vivere deinde philosophari*^{26*}, нельзя и поменять эти термины местами. Сама философия является существованием и событием. Тем самым заявляет о себе одна из главных тем философии существования. Нужно будет только показать, какова структура философского акта, уже не связанного с идеей совершенного.

IV

Отказ от трансценденции, обусловленной идеей совершенного, приводит к трансценденции, характеризуемой интенционально-стью. Мы постигаем здесь цовую черту феноменологического описания, свидетельствующую о его неудержимой эволюции в сторону философии существования. Возможность соединения в картезианском идеализме конечности человеческого субъекта и бесконечности, к которой субъект некоторым образом причастен, преодолевая, таким образом, свою конечность, — основана на коренном различии между бытием субъекта и его идеями. Хотя Декарт определил мыслящую субстанцию исключительно посредством

250

мышления, и, в соответствии с этим, переставая мыслить, мыслящий субъект перестает существовать, следует сказать, что мыслящий субъект не есть просто чистое мышление. Действительно, может ли у мыслящей субстанции иметься идея бесконечного, если сама эта субстанция не бесконечна, если существование и мышление совпадают? Посредством идеи «совершенного» мышление укореняется в абсолюте. Однако существование укорененного в абсолюте мышления — *меньше, чем* абсолюте, это всего лишь мышление, и не более того. Или же, если существование мышления обосновывается в бытии посредством идеи совершенного, факт обоснованности не отождествляется с фактом бытия, которое осуществляется где-то выше, в сфере существования границ. Условие существования отличается от самого существования. Одно бесконечно, другое конечно. Важно, что у Декарта конечное существование не отделено от бесконечного, их связь обеспечивается мышлением; что мышление, учреждающее существование *cogito*, тем не менее добавляется к этому существованию, связывая его с абсолютом. Тем самым человеческое существование — не мышление, но мыслящая вещь.

Феноменологическая концепция *интенциональности* заключается, в основном, в отождествлении мышления и существования. Сознание не обладает мышлением как основным атрибутом мыслящей вещи, оно, можно сказать, по существу своему есть мышление. *Труд его бытия* состоит в мышлении. Можно представить себе радикализм гуссерлевского понятия интенциональности, если сослаться на проанализированную выше картезианскую концепцию мышления, где мышление, открытое идее совершенства, является в конечном существовании добавлением к тому, что остается его строго конечным бытием. Когда Гуссерль отрицает утверждение, что сознание сначала существует, а затем тяготеет к своему объекту, он на самом деле утверждает, что само *существование* сознания заключено в мышлении. Мышление лишено онтологического условия; само мышление есть онтология. Таким образом, сдержанность Гуссерля по отношению к картезианскому переходу от *cogito* к идее «мыслящей вещи» вытекает не только из стремления избежать «натурализации» и «материализации» сознания. В онтологической структуре сознания необходимо также оспорить отсылку к обоснованию, некоторому стержню, служащему каркасом интенции; нельзя мыслить сознание в качестве существительного.

Сказать, что для субъекта акт мышления равнозначен акту существования — в этом пункте концепция Гуссерля весьма определена, — значит модифицировать самое понятие бытия. Мышление не только является основным атрибутом бытия; «быть» — как

251

раз и значит: мыслить. Транзитивная структура мышления характеризует, следовательно, акт бытия. Так как мышление есть мышление о чем-то, глагол «быть» всегда снабжен прямым дополнением: я *есть* моя боль, я *есть* мое прошлое, я *есть* мой мир. Очевидно, что глагол «быть» не играет в этих предложениях роли связки. Он не выражает атрибутивную связь, либо атрибуцию, где атрибут полностью совпадал бы с субъектом вплоть до отождествления с ним. Подчеркивая в этих предложениях слово «*быть*» (как это часто бывает в современной экзистенциалистской литературе), хотя и выразить переходный характер этого глагола, ту аналогию, которую глагол «быть» должен представлять с глаголом «мыслить». Тогда акт существования мыслится как интенция. Конечно, транзитивность для Гуссерля — не единственный признак мышления, определяющий теперь и существование. Все особенности теоретической жизни предстают у Гуссерля структурами бытия. Но именно введенная в понятие бытия транзитивность позволила подготовить то понятие существования, которое, после Хайдеггера и Сартра, употребляется во Франции.

Сложность определения «экзистенциализма» известна. Читающая романы широкая публика охотно отождествляет экзистенциализм с определенным пессимистическим видением человека. Порой говорят, что философия существования болезненно привержена так называемым низменным формам человеческой жизни, ратует за неонатурализм.

Примитивность этого суждения является очевидной — хотя бы только с чисто литературной точки зрения. Там, где Золя остается бесстрастным свидетелем природы и обнаруживает свое свидетель-ствование, лишь затрагивая буржуазные условности и оптимизм идеалистической мистификации, Сартр не довольствуется ясностью лишенного иллюзий описания, внося тревогу и вызывая метафизическое головокружение. В экзистенциалистской литературе непристойность оборачивается эсхатологией.

Дело в том, что в экзистенциализме выбор литературных тем обусловлен не озабоченностью точным подражанием природе, которая отвечает на все вопросы: им руководит понятие существования, отделенного от любых условий, и все же, подобно мышлению, являющегося трансцендирующим. Отсюда, с одной стороны, обилие патетических ситуаций: смерть, одиночество, тоска. Но отсюда же — и то значение, которое придается формам существо-

252

вания, казавшимся натурализму чисто материальными. Описанные последним во всей их жестокости, они позволяли определить место персонажей в мире, существующем вне этих форм, обобщающем и объясняющем их. Для экзистенциализма эти формы существования в самом своем осуществлении являются смыслом; они не только являют собой пример космологического или научного принципа или конкретизируют его, но и осуществляют самое событие, посредством которого те или иные онтологические структуры обретают место в бытии.

В конечном счете философия существования — это введение новой категории. Существование уже не представляется неподвижной сферой (где оно, впрочем, совпадает с тем субстратом, который *существует*), но оно и не мыслится как то отношение, которое предлагается платоновской диалектикой в «Пармениде». Существование не заключается в мысленной связи, по-своему неподвижной, так как господствует над временем. Действительно, платоновское отношение не есть существование; оно существует определенным образом, бытие добавляется к нему. Идея переходности, введенная в бытие

философией существования, скорее, конкретизируется в темпоральном отношении, чем сближается со «становлением», вводимым Платоном в мир идей, начиная с «Парменида». Ею оперирует уже Бергсон. Для него одно мгновение не только соотносится с другим, но и некоторым образом *является* другим, в то же время с ним не отождествляясь. Настоящее, чреватое будущим, — это именно настоящее, *существующее* будущим. Довольно поспешная расправа Хайдеггера над Бергсоном в «Бытии и времени» представляется, таким образом, совершенно необоснованной не только потому, что цитируется лишь одно произведение Бергсона — его латинская диссертация *Quid Aristoteles de loco senserit* («Идея места у Аристотеля»), написанная на латинском языке, и Хайдеггер по совершенно непонятным причинам приписывает французскому философу тезис, согласно которому время — это пространство; но главным образом потому, что в виде понятия жизни или длительности у Бергсона уже есть понятие существования, которое представляется нам скопированным с транзитивности мышления, и, по нашему мнению, представляет собой значительный вклад феноменологическо-экзистенциалистской философии в философию в широком смысле слова.

Тогда становятся понятны и открывающиеся перед философией возможности возвращения, посредством анализа существования, к совокупности «свойств» человеческого существа. Все, что относилось к человеческой конституции, все «сущностные» и даже случайные атрибуты человека становятся его способами существова-

253

ния, способами *быть* этими особенностями; анализ превращается в исследование интенций, чьим осуществлением или поражением эти свойства являются. «Сущностные» атрибуты человека и его конкретная сущность в целом составляют то, чем по отношению к нему является слово «существовать»; не результат или элементы его определения, но сам труд бытия.

VI

Новизна философии существования в категориальном плане видится нам в открытии переходного характера глагола существовать. Не только мыслят о чем-то, но и существуют. Существование является трансценденцией не в силу некоторого свойства, каким оно обладает или каким наделено; «существовать» существования заключено в трансцендировании. Такое употребление глагола существовать характеризует все то, что относится в текстах к философии существования. И открытие такой возможности говорить и думать является гораздо более важным философским открытием, чем те зависящие отныне от писательского таланта исследования, которые вытекают из этой возможности. Вот почему, по нашему мнению, Хайдеггер находится на вершине философии существования, как бы ни углублялось и ни видоизменялось содержание ее исследований. По отношению к нему можно быть тем, кем были Мальбранш или Спиноза по отношению к Декарту. Это не так уж плохо, но предназначение Декарта — иное.

Разумеется, мы не хотим сказать, что хайдеггеровское понятие существования является грамматическим или стилистическим открытием. Конечно, вводимый им новый язык передает интуицию бытия, он метафизически связан с различением времени и любого отношения к бесконечности, а также с аналогией между структурой мышления и структурой существования.

Но не является ли философия Хайдеггера антиподом этой концепции? Не состоит ли ее новизна именно в подчинении отстаиваемой идеализмом силы мышления онтологическим условиям? В выявлении детерминированности сознания бытием, столкновения работающего мышления с внутренним препятствием, еще более радикальным, нежели в реализме, видящем лишь внешние препятствия мышления?

Конечно. Но в мышлении существует транзитивность и есть власть над бесконечным. Теоретическое мышление, с которым мы обычно отождествляем мышление как таковое, подчинено у Хайдеггера чему-то, не являющемуся теоретическим мышлением. На

254

первый взгляд кажется, что мышление таким образом утрачивает свой незаинтересованный характер, что философ настаивает на аффективных и активных стихиях, в которые оно погружено, а также на напряжении как последствии эмоциональности и деятельности. Подобное свойство напряжения отождествляют просто с существованием, воображая, будто философия существования равнозначна акцентированию конкретного «трудового», «озабоченного» характера нашей жизни. Обращаются скорее к волнующему патетическому характеру заботы, тоски, чем к оригинальности категории бытия, на котором сосредоточивается новая философия. И, разумеется, именно все это делает экзистенциализм модным и современным течением.

В действительности власть над бесконечным заключается именно в безучастности теоретического мышления. Теоретическое мышление безучастно не потому, что не является действием, но потому, что отделилось от своих условий, находясь, если можно так выразиться, позади самого себя. В этом смысле мышление о конечном есть уже мышление о бесконечном. Декарт прав. Любое осознание — это определение, то есть апперцепция бесконечного. Философии существования присуще не *мыслить* конечное без отсылки к бесконечному — это было бы невозможно. Ей присуще устанавливать связь человеческого существа с конечным, как раз не являющимся мышлением. Связь, являющуюся не отношением между конечным и бесконечным, но самим событием «кончаться — умирать». Такая связь с конечным, не являющаяся мышлением, есть экзистенция. Отсюда уже в феноменологии Гуссерля и в экзистенциальной философии в целом берет свое начало рефлексия, состоящая не в обдумывании определений человеческих фактов или в установлении связи между этими фактами в зависимости от такого определения, но в анализе одушевляющей эти факты интенции. Факт — не признак, не симптом онтологического процесса, не подтверждение всеобщего космического закона. Это — сам процесс, само событие.

Отсюда следует, наконец, особый способ анализа понятий при участии самих этих понятий. Например: существовать — значит понимать существование. На этом основывается способ определения понятия через саму невозможность его определения. Это прием, который всего лишь отсылает любое понятие к законченному существованию. Но эта отсылка не может иметь только интеллектуальную природу. Она состоит в осуществлении мышления; подобно тому как смерть — не идея конца, но факт окончания. Тогда конечность не количественна — это предполагало бы бесконечность. Конечность в некотором роде качественна: она не задана, но

255

осуществлена событием окончания. «Интенция конца» — не идея, но существование.

Следует заметить, что Кант, к которому не случайно обращается философия существования, уже указал место в абсолюте такого способа лишать связь с существованием сущностного притязания мышления. Отделенная от разума способность суждения — первая интуиция мышления, не отсылающего к бесконечному; а понятие практического разума и просто практических истин уже предвосхищает понятие экзистенциальных истин, истины в осуществлении, отличной от теоретической истины. Разумеется, кантовская мораль достигает бесконечных реалий и, следовательно, не основывает существование на ничто — но, по крайней мере, постоянное различие просто практических истин и истин теоретических (мышление, из которого вытекают первые, не ниже того, из которого вытекают вторые) уже вносит понятие мышления, чья структура отлична от картезианского мышления.

Нам представляется, что экзистенциалистское понятие существования заимствует у мышления переходность и отказывается от притязаний мышления на бесконечность. Каково метафизическое значение такой революции в мире категорий? Существование, лишенное всякой возможности оказаться в мышлении позади себя, лишенное какой-либо связи со своим обоснованием, какого-либо идеалистического суррогата идеи творения, не существует также как материя или вещь, не покоится в настоящем. Оно — власть. Но то, что существование есть власть, можно было бы понять, исходя из бытия, которое благодаря мышлению обосновывается в совершенном и бесконечном. Однако какой смысл может приобрести понятие власти при его отделении от понятия мышления? Как может существование означать власть, если «существовать» — значит не быть во власти оказаться по ту сторону существования? Существование, неспособное обратиться к абсолюту — акту, посредством которого оно восходило к своему условию, то есть сущностно выполняло движение, равное движению к прошлому и за пределы этого прошлого (а абсолютом означает «уже» самой своей вневременностью, отсылает к месту, находящемуся за прошлым, к принципу), к воспоминанию о «далеком некогда, всегда недостаточно отдаленном», такое существование есть движение к будущему. И такое движение к будущему, сохраняющее переходность мышления, будет отрицанием мышления в той мере, в какой как раз само это будущее будет отрицанием абсолюта, небытием, ничто. *Власть, не являющаяся мышлением, — это смерть.* Власть конечного бытия — это возможность умереть. Без «переходности» к смерти философия существования неизбежно свелась бы к философии мышления. Как

256

известно со времен Декарта, «нечто», цель ее трансценденции, может предстать, лишь выделяясь на бесконечном фоне. Будущее — лишь актуализация силы, поддержанной, как у Аристотеля, предсуществующей актуальностью действия. Иначе будущее — это прошлое. Для предотвращения этого недостаточно бергсоновского понятия возобновления и непредвиденного. Бергсоновская философия, где брезжит понятие существования, не выходит за пределы картезианства. Она все еще является стремлением заменить мышление как разрыв с бытием — мышлением, которое было бы тождественным ему; заменить мышление, являющееся для конечного бытия лишь мышлением о бесконечном бытии — мышлением, позволяющим совпасть с ним; Хайдеггер доводит до конца кантовский тезис, обосновывающий мышление неизбежной конечностью существования.

Это полностью противоположно Платону и, в первую очередь, «Федону». Философия «Федона» — победа над смертью в мышлении; более того, это концепция смерти как условия мышления. Она предполагает, что может умереть человеческое тело; что-то в нем может умереть и, следовательно, человек способен освободиться от своего удела.

Принцип, превосходящий человека, доступен человеку, вот почему смерть — не самоубийство, не человеческая власть. То, что предстает в начале «Федона» в мифической форме как обреченность на самоубийство, является невозможностью самоубийства — если только покончить с собой означает вломиться в двери ничто. Принципы сохраняют свою власть над мышлением — в сущности, мышление неспособно оторваться от созерцания идей, то есть от бытия. Покончить с собой значит по-прежнему брать на себя все обязательства существования, подвергаться случайностям непредвиденного выживания. Вот почему философия есть подчинение высшему суду Идеи. Пассивная смерть — истинная и хорошая смерть. Истинная смерть для Платона — не ничто. Смерть является противоположностью жизни, но она ей не противоречит. Это все еще бытие. Будущее смерти — уже момент кругового движения, то есть, в определенном смысле, прошлое. Трансцендирование к ничто — основная черта философии существования. Благодаря ей «существовать» свою боль, или «существовать» свой голод, или «существовать» свою радость не означает «мыслить» свою боль, голод или радость, либо — «осознавать» их, «отождествляться» с ними. Это, скорее, означает: трансцендировать в них, то есть умирать в них и, в конечном итоге, обладать властью над ними или, точнее, в них самих. Отделенному от конечного бытия и обнаружившему свое условие мышлению противостоит существование, освобождающееся от конечности и утверждающее ее в смерти. Вот

9 Избранное трудная свобода 257

почему, в итоге, хайдеггеровская формулировка: «смерть — это возможность невозможности» необычайно точна; ее не следует путать с утверждением о смерти как невозможности возможности. Первая утверждает ничто как обеспечивающее человеческую власть, второе — лишь как затрагивающее человеческую свободу.

Таким образом, онтологизм философии существования сохраняет за противоположным мышлению существованием функцию власти, характеризующую мышление. Вот почему из глубины всех структур человеческого существа Хайдеггер извлекает понимание. Его оптические структуры — структуры бытия — предстают как онтологические, как порожденные пониманием бытия. Понимание конституирует бытие не потому, что наталкивается на сопротивление объекта, и даже не потому, — это одно и то же, — что мышление зиждется на мыслящей вещи; но потому, что экзистенциальный элемент мышления находится на уровне самого мышления, в самой его конечности.

Существование, не властное над истоком, осуществляется в понимании смерти. Онтологическая основа «мышления-понимания» заключена не в идее бесконечного, но в конечности, уже не являющейся идеей и обоснованием в собственном смысле, отмечающей все философские предприятия. Выше мы указывали на это, когда говорили об идее обусловленности у Хайдеггера и об идее описания у Гуссерля. Власть существования заключается не в отмене его безвластия в отношении к истоку путем восхождения — в акте воспоминания — по ту сторону этого истока, но во власти над самим конечным, над возможностью закончить. Экстаз будущего у Хайдеггера преобладает над двумя другими. Этот экстаз является экстазом конечного существа; утверждая его преобладание, Хайдеггер одновременно настаивает на том факте, что все три экстаза одинаково изначальны, то есть экстаз будущего не превосходит конечного характера *Geworfenheit*, а лишь берет его на себя благодаря своей власти исчерпать себя.

VII

В этом исследовании речь не идет об оправдании или защите позиции философии существования от ее критиков; мы лишь попытались выявить ее фундаментальное

устремление. Тем не менее существует одно возражение, предъявляемое философии существования в разных формах: прежде чем завершить наше рассмотрение, мы хотели бы обсудить его подробнее.

Если понятие существования заменяет прежнее понятие мышления, господствовавшее в философии со времен Платона и заключав-

258

шееся в определении места конечного бытия по отношению к бесконечному или совершенному, то не опровергает ли философия существования самое себя в той мере, в какой является философией, то есть дискурсом о существовании? Не отрывается ли она — по крайней мере посредством этого дискурса — от самого существования, утверждаясь в абсолюте? Если бы это было так, мы вернулись бы к положению, подвергнутому критике в первом томе «Логических исследований» Гуссерля. Действительно, следует вернуться к аргументации этой книги, если философию существования упрекают в противоречии, заключающемся в абсолютном отказе от абсолюта, как это делается в статье Койре (журнал «Critique», № 1 и 2), где он критикует Хайдеггера за притязание на истину, будто следует разувериться в истине, отныне неотделимой от лжи.

Мы полагаем, что философия существования могла бы ответить следующее: во-первых, это противоречие не тождественно тому, которое сводит на нет мысль, направленную на объект. Оно проистекает здесь не из двух мыслительных актов, направленных на данный объект, но противопоставляет мысль рефлексии об этой мысли. Отход от рефлексии в философии существования является не просто теоретическим: он связан с существованием как с определенным временным событием и, следовательно, является новым шагом заботы, которая, таким образом, может поставить себя под вопрос и признаться в своем провале, а в конечном счете — в исчезновении. Так противоречие становится как бы знаком человеческой конечности. Философия, этот дискурс о существовании, уже лишенном места в абсолюте, не являющемся более мышлением в картезианском смысле, раскручивается, подобно спирали, тщетно пытающейся свернуться, замкнуться.

Дело в том, что в действительности философия существования не знает рефлексии, которая поместила бы ее в абсолюте; рефлексия для нее — еще один шаг, который она предпринимает в качестве существования. Это значит, что само движение отклонения или отступления сохраняет временной смысл. Впрочем, Хайдеггер не говорит о рефлексии. Философия для него — эксплицитный способ трансцендирования, основанный на имплицитной трансценденции предфилософии, или пред онтологии, самого существования, и, следовательно, связи эксплицитной философии с существованием или падением в обыденность в качестве возможности никогда не разрываются, а само разъяснение — переход от имплицитного к эксплицитному — сохраняет экзистенциальное, то есть темпоральное, значение; это не прыжок в абсолюте, не возвращение к мышлению в том смысле, который мы придали ему выше.

Нам представляется, что философия, озабоченная тем, чтобы иметь своим истоком существование, должна ориентироваться не

9* 259

на воспоминание как возвращение к мышлению и не на существование, мысленно связанное с бесконечным. Это означало бы забыть о бессилии мышления перед

существованием, о неэффективности разума по отношению к душе, забыть о поражении «Федона», стремившегося победить страх смерти.

Смерть, являющаяся для Хайдеггера абсолютно новым понятием, в конечном счете противоречащим мышлению или *логосу будущего*, остается мышлением в той мере, в какой является пониманием, то есть властью. В итоге Хайдеггер описывает существование в терминах понимания — со всеми его удачами и неудачами. И он, тем самым, сближается с традицией классической философии. Идеализм же и реализм остаются онтологиями. Участвовать в бытии значит мыслить или понимать его. Идеализм есть тотальное понимание. Для реализма «быть» означает отказываться от понимания. Но такое негативное значение не дополняется каким-либо позитивным значением. Реалистическое бытие утверждает свое значение и весомость лишь по отношению к познанию.

Но является ли связь человека с бытием исключительно онтологией? Пониманием — либо пониманием, навсегда смешанным с непониманием, господством над нами бытия в глубине самого нашего господства над бытием? Иначе говоря, реализуется ли существование в терминах господства? Например: исчерпывается ли связь, заключенная в идее творения, идеей причины, — как полагала средневековая философия, еще руководствовавшаяся космологической озабоченностью античности? Или же она руководствуется идеей непостижимости истока, которая лишает человека власти над миром и самим собой? Не поддерживает ли человек как творение или половое существо связь с бытием, отличную от господства над ним или рабства, активности или пассивности?

Новые комментарии

Размышления о феноменологической «технике»¹²¹

Философия не стала строгой наукой, которая разрабатывается группой исследователей и приходит к окончательным результатам. Вполне вероятно, что философия не отвечает такому образу духовной жизни. Однако некоторые надежды Гуссерля все же осуществились. *Феноменология объединяет философов* — хотя и не тем способом, которым кантианство объединяло кантианцев, а спинозизм — спинозистов. Феноменологи не присоединяются к формально провозглашенным Гуссерлем тезисам, не посвящают себя исключительно истолкованию или описанию истории его трудов. Их объединяет способ действий. Они объединены скорее определенным подходом к вопросам, нежели принятием определенного числа устоявшихся предположений.

Разумеется, представить феноменологию Гуссерля в качестве метода означало бы утверждать общеизвестное. Наша цель — несколько иная; мы просто хотим выявить некоторые почти технические приемы, как бы спонтанно применяемые теми, кто сформировался, хотя бы отчасти, под влиянием творчества Гуссерля. Феноменология является, по преимуществу, методом, так как она сущно-стно открыта. Она может применяться в самых различных областях, подобно математической физике после Галилея и Декарта, диалектике после Гегеля и, особенно, Маркса, психоанализу после Фрейда. Можно заниматься феноменологией науки, кантианства, социализма, как и феноменологией самой феноменологии. Но способ ее применения со времен «показавших ее в деле» «Логических исследований», обретенный ею стиль, навязанные ею мышлению опровержения и подтверждения, строго говоря, не всегда совпадают с тем, что понимал под методом сам Гуссерль. Представляется, что в этом отношении его творчество не

руководствовались содержащимися в нем методологическими соображениями. Они скорее выражают позиции, ответы на поставленные задачи, чем правила размышления над ними.

Мы не хотим сказать, что при применении метода эти тезисы не являются основными. Но теории интуиции, идей, редукции, конституированной и конституирующей интерсубъективности, без которых, согласно Гуссерлю, феноменологический анализ не обрел бы своего философского величия, являются в действительности скорее элементами системы, нежели путем, ведущим к ее открытию. Они значимы для метода, как значимо для метода любое познание бытия. В качестве методологических правил они представляются слишком формальными.

261

Феноменологическая редукция как бы открывает за наивным видением вещей поле радикального опыта, позволяя выявить высшую структуру реальности. Тогда было бы достаточным просто принять ее в качестве таковой. Философы никогда не стремились и не обещали ничего другого, кроме истинного видения реальности, сокрытой обычным и абстрактным опытом. Такое поле трансцендентальных фактов, открытое видением сущностей, или феноменологическая редукция, требует способа обсуждения, образующего некоторую «фразировку» феноменологического исследования. Творчество Гуссерля является здесь скорее прототипом, нежели общей теорией.

Наша задача весьма скромна: мы хотели бы, несмотря на все богатство анализов и глубину взглядов, привнесенных многочисленными выдающимися феноменологическими трудами в послевоенной Франции, Германии и других странах, упомянуть некоторые начальные мысли, навеянные этим течением самым способом постижения Гуссерля. Таким образом, речь не идет о том, чтобы судить о системах, выявляя их особенности, и еще менее — о том, чтобы подходить к системе Гуссерля, какой она предстает в трудах, опубликованных при его жизни, и ее эволюции в работах, изданных посмертно, с мерками той или иной техники. Такой прием историка, стремящегося перехитрить излагаемого им автора, тщетен и вызывает неодобрение. Я хотел бы просто отметить ряд выражений, определяющих для внешнего наблюдателя лицо мыслителя и придающих большинству из этих выражений фамильное сходство.

Наши совершенно бессистемные соображения касаются понятий описания, интенциональности, чувственности и субъективности. Приношу извинения за фрагментарный характер этих размышлений.

1. В феноменологии уже больше не осуществляется дедукция в математическом или логическом смысле слова. С другой стороны, открываемые феноменологической редукцией факты не служат для выдвижения или подтверждения гипотез. Ни дедукции, ни индукции. Факты сознания не ведут к какому-либо объясняющему их принципу. Возникающие в текстах «потому что» ограничиваются установлением первичности одного факта по отношению к другому; они никогда не превосходят феномен. Существование внешнего мира относительно и недостоверно, «потому что» синтез чувственного восприятия никогда не кончается. Относительность и недостоверность внешнего мира означают не что иное, как незавершенный характер синтеза или чувственного восприятия. Абстрактные

262

понятия, выражаемые терминами относительности и недостоверности, *неотделимы* от феноменов и их развертывания, резюмируемых в этих терминах. Без таких феноменов эти термины становятся абстрактными и двусмысленными.

Идеал абсолютного существования, по отношению к которому существование мира утверждается как относительное, в свою очередь, заимствован из описания «наполнения» «значимой» интенции интуицией. Вывод не приводит, как в схоластических и картезианских доказательствах, к истине, возвышающейся над ведущими к ней фактами. Он не приводит даже и к интуиции в бергсоновском смысле, которая идет дальше описания, к истине, выраженной формулировкой «все происходит как будто бы».

Опыт фактов сознания является источником всех понятий, которые можно употреблять на законном основании. Описание — и в этом состоит исключительность его притязания на философское значение — не прибегает к какому-либо предварительному *выделенному понятию*, якобы необходимому для описания. Так, описание *cogitio* у Декарта — при всем несовершенстве сомнения — в конечном счете признает отсылку к идее бесконечного и совершенного: заранее заданная идея совершенного дает возможность описания конечного. Феноменологическое описание ищет значение конечного в самом конечном. Отсюда особый стиль описания. Всякий раз, когда философ классического типа настаивает на несовершенстве феномена познания, феноменология не довольствуется включенным в это несовершенство отрицанием, но полагает отрицание как то, что конституирует феномен. Если чувство — темный факт психологической жизни, то феноменологическое описание считает эту неясность положительной характеристикой чувства — оно не считает ее всего лишь меньшей ясностью. Если воспоминание всегда изменено настоящим, в которое возвращается, то феноменология не будет говорить об искаженном воспоминании, но превратит такое изменение в сущностную природу воспоминания. Точное само по себе и независимое от настоящего воспоминание есть *абстракция*, источник двусмысленности. Легитимное понятие воспоминания должно быть взято из конкретной ситуации пережитой памяти. Даже для Бога воспоминание имеет структуру, возникающую из описания. «Даже для Бога» — примечательная формулировка. Мы не нуждаемся в идее Бога, бесконечного и совершенного, чтобы осознать конечность феноменов. Сущность феномена, как она проявляется на уровне конечного, — это его сущность в себе. Сегодня мы скажем, что даже для Бога все бытие объекта заключено в его истинности.

Такое превращение в «позитивность» и «сущностную структуру» того, что ранее в философии, меряющей данность высотой

263

идеала, всегда считалось неудачей, недостатком или эмпирической случайностью (это опровергал уже Кант как трансцендентальную иллюзию), придает феноменологическим описаниям вполне диалектический вид. То, что на первый взгляд казалось неудачей — незавершенность ряда аспектов вещи, — является способом завершения вещи; то, что искажает воспоминание, как раз и является верностью *sui generis* воспоминания. Сомнения, охватывающие и разрушающие кьеркегоровскую веру, скоро эту веру удостоверят; скрывающийся бог станет богом, являющимся именно благодаря сокрытию. Противоречивая двойственность понятий (не равнозначная двойственности слов) составит их сущность. Станут возможными философские концепции двойственности — такие красивые! Непосредственная связь между понятиями станет симптомом забвения и абстракций, знаком неподлинности. Двигаться будут крайне осторожно. Благословенны неверные шаги! — они приблизят к цели мышление, стремящееся прежде всего постигать

себя, но не превосходить себя, — ведь каждый выход за свои пределы при таком понимании чаще всего вытекал бы из недомыслия, предрассудка и мнения, из не-философии.

На подобной независимости конечного по отношению к бесконечному лежит печать посткантианской философии.

Идеализм до Канта утверждал сущностную роль разума, позволяющего подниматься над опытом и судить о нем; или же, если угодно, это всякий раз был идеализм, включающий в себя идею бесконечного. Феноменология есть парадокс идеализма без разума. Для Гуссерля разум не означает возможности сразу оказаться над данностью; он равнозначен опыту, привилегированному моменту присутствия «*leibhaft*», если можно так выразиться, во плоти своего объекта.

2. Феноменология — это разрушение представления и теоретического объекта. Она выступает против созерцания объекта (которое, казалось бы, осуществляла) как абстракции, как частичного видения бытия, как *забвения его истинности*, если использовать современные термины. *Быть направленным на объект, представлять себе уже значит забыть бытие его истины.*

Заниматься феноменологией значит выступать против наивного непосредственного видения объекта. Феноменология Гуссерля, находящая путеводную нить интенционального анализа в области эйдетических наук (против чего часто выступали как против логицизма или объективизма), исходит, таким образом, из объекта, но идет против конституирующего его течения. Она исходит из крайней абстракции, принимающей себя в наивном реализме (и наивном именно по этой причине) за самое бытие.

264

Такая позиция обнаруживается очень рано, начиная со второго тома «Логических исследований». Разумеется, она выражается языком, весьма отличным от нашего и гораздо менее патетичным. Но наш язык лишь усиливает сияние феноменологии Гуссерля, целиком вышедшей из «Логических исследований».

Идти «к самим вещам» прежде всего означает: не придерживаться слов, направленных лишь на отсутствующую реальность. Гуссерль различает это несовершенство *значимой* направленности по той двойственности, которая неизбежно проникает в вербализованное мышление. Двойственность сперва кажется внешне ничтожным недостатком, который можно преодолеть при достижении мыслью некоторой ясности. Однако она тут же утверждается в качестве неизбежной или присущей мышлению, привязанному к словам. Двойственность — дитя пустоты или разреженной атмосферы абстракции. Но обращение к интуитивному мышлению — *Erfüllung*, — которое противоположно мышлению *значимому*, не кладет конец двойственностям, грозящим *любому прикованному к объекту видению*. Для того чтобы положить конец двойственности, то есть абстрактности и частичности связи с объектом, необходимо вернуться к актам, раскрывающим интуитивное присутствие объектов. *Возвращение к актам, раскрывающим интуитивное присутствие вещей, есть истинное возвращение к вещам.* В этом, несомненно, и причина шока, вызванного «Логическими исследованиями»: первый том этого труда, «Пролегомены», а также все, что говорится в пользу объекта и его сущности во втором и третьем «Логических исследованиях», препятствовало тому, чтобы такому обращению к актам сознания придали психологистское значение. Итак, начиная с «Логических

исследований» утверждается то, что, по нашему мнению, руководит способом действий феноменологов: *доступ к объекту является частью бытия объекта.*

Неважно, если акты, в которых объект предстает просто в качестве трансцендентного полюса, продолжают описываться Гуссерлем как теоретические акты. Все исследования будут отмечены таким регрессивным движением объекта к конкретной полноте своего конституирования, где главную роль будет играть чувственность.

Очевидно, первым подобным образом действовал Кант, дефор-мализуя абстрактную идею одновременности (связывая ее с идеей взаимодействия) и идею последовательности (подчиняя ее физической причинности). Одна идея влечет за собой другую, аналитически не содержащуюся в ней. Но что бы ни говорили, конституирование у Гуссерля не играет той же роли, что у Канта, несмотря на использование одного и того же термина. Цель конституирования объекта у феноменологов — не *оправдание применения понятий*

265

или категорий, не их дедукция, как об этом говорит Кант. Конституирование у Гуссерля — это воссоздание конкретного бытия объекта, возвращение ко всему, что было забыто в положении направленности на объект — положении, являющемся не мышлением, но техникой. И такое различие мышления и техники, повторяющееся в «Кризисе», было проведено Гуссерлем очень рано. Уже согласно «Пролегоменам» (с. 9-10), ученый не обязан полностью понимать то, что он делает. Он *оперирует* своим объектом.

Теоретическое мышление является в этом смысле техническим. Открывая объект, оно не знает о приведших к нему путях, конституирующих онтологическое место этого объекта, бытие, чьей абстракцией оно только и является. Феноменологический способ исследования состоит в нахождении таких путей доступа — всех пройденных и забытых очевидностей. Ими измеряется как бы превосходящая их онтологическая весомость объекта.

Бытие сущего — это драма, которая — через напоминания и забвение, строительство и руины, падения и взлеты — привела к абстракции, к сущему, считающему себя внешним по отношению к драме. На следующем, постгуссерлевском, этапе феноменологии в эту драму будут включены еще более патетические события — вся европейская история, только и всего. Объект нашей теоретической жизни — лишь фрагмент скрываемого ею мира. Феноменологи должны найти драму, так как она определяет смысл абстрактного объекта, является его истиной.

Впрочем, в этом пункте действия феноменологии Гуссерля напоминают некоторые различения, проводимые в гегелевской феноменологии: абстрактное мышление нацелено на «в-себя» — на способность суждения. Нужно перенести его на абсолютное и конкретное — на Разум. Но, быть может, дело обстоит совершенно иначе: феноменологическое понятие мышления, которое, несмотря на свою достоверность, сохраняет абстрактный характер, — подготовлено кантовским различением между способностью суждения и идеей разума — последний отделен от чувственного, но тем самым направлен на необходимую иллюзию.

3. Выявление способов возникновения абстрактного объекта включает, с одной стороны, сущностное соответствие между объектами и субъективными актами, необходимыми для их возникновения. Речь теперь пойдет о них. С другой стороны, феноменология характеризуется тем, что придает чувственности в работе истины значительную и вместе с

тем своеобразную роль. Мы скоро к этому вернемся. Исследуемые феноменологами понятия уже не такие сущности, к которым, в принципе, ведет много путей. Способы

266

доступа к понятию или сущности — воспринимающие их движения сознания — не только строго определены для каждого понятия (именем некоторого произвольного, но священного свода законов). Эти движения, производимые ради выявления понятия в сознании, *подобны фундаментальному онтологическому событию самого этого понятия*. Ту роль, которую играет у Гегеля данная историческая ситуация, вне которой та или иная идея просто *немыслима*, эту роль играет у Гуссерля конфигурация субъективных действий, столь же необходимая и незаменимая. Возлюбленный, инструмент или произведение искусства существуют, являясь «субстанцией» каждый на свой лад. И такой способ неотделим от «интенций», его как раз и намечающих.

Начиная с «Логических исследований» раскрытие сущих — в качестве логических единств — конституирует самое бытие этих единств. Бытие сущих состоит в их истинности: *сущность сущих состоит в истинности или раскрытии их сущности*.

Таким образом, феноменология как раскрытие сущих является *методом раскрытия их раскрытия*. Феноменология не только позволяет феноменам представлять такими, какими они предстают; это представление, эта феноменология — основное событие бытия.

Раз бытие объектов состоит в их раскрытии, меняется сама сущность задач феноменологии. Речь уже не будет идти о доказательствах существования. *Мы сразу находимся в бытии, ведем свою партию в его игре*, являемся партнерами раскрытия. Остается лишь описать способы раскрытия, являющиеся способами существования. Онтология в хайдеггеровском смысле уже заменяет метафизику. Действительно, раскрытие — главное событие бытия. Как сказали бы сегодня, истина — сама сущность бытия. Задачи по отношению к действительности состоят в описании того способа, каким она обретает или принимает проясняющее и раскрывающее ее значение.

Тот факт, что бытие есть раскрытие, что сущность бытия заключается в его истинности, выражается понятием интенциональности. Интенциональность не состоит в утверждении корреляции между субъектом и объектом. Утверждение интенциональности как центральной темы феноменологии не заключается даже в понимании корреляции между субъектом и объектом как *вида* интенциональности. Представление об объекте у зрителя, нацеленного на объект, возникает ценой многочисленных отказов и забвений. Оно абстрактно в гегелевском смысле. Так как бытие состоит в раскрытии, оно разыгрывается как интенциональность. Напротив, объект — это способ, которым раскрывающееся бытие по преимуществу позволяет забыть историю его очевидностей. Объект как

267

коррелят теоретического усмотрения создает иллюзию собственной значимости. Вот почему феноменология у Гуссерля исходит из объекта и из Природы, квинтэссенции объективности, поднимаясь к их интенциональным импликациям.

4. Характерный феноменологический прием состоит в том, чтобы оставить в конституировании главенствующее место за чувственностью. Даже утверждая идеальность понятий и синтаксических связей, Гуссерль основывает идеальность на чувственном. Известен знаменитый текст: «Идея чистого интеллекта, толкуемая как

способность чистого мышления (категориального действия), полностью оторванная от чувственной способности, могла зародиться лишь до элементарного анализа познания» (LUIII183).

Чувственность не рассматривается просто как непосредственно данная материя, к которой применяется спонтанность мышления либо для ее изучения, либо для выявления ее связей путем абстрагирования. Она не означает участия восприятия в объективирующей спонтанности. Она не представляется запоминающимся мышлением, обреченным на ошибку и иллюзию, или трамплином для рационального познания. Чувственное — не *Aufgabe* в неокантианском смысле, не темное мышление в том смысле, какое придает ему Лейбниц. Новый способ трактовки чувственности состоит в придании ей в самой ее притупленности и плотности собственной значимости и мудрости, в превращении ее в интенциональность. Чувства имеют смысл.

Любая интеллектуальная конструкция заимствует стиль и сами масштабы своей архитектуры из чувственного опыта, который намеревается превзойти. Чувственность не просто регистрирует факт. Она создает ткань мира, которому обязаны высшие произведения духа; они не могут вырваться из него. Из нитей, вплетенных в «содержание» ощущений, ткуются «формы», налагающие свою печать — как пространство и время у Канта — на любой объект, предстающий затем в мышлении.

Но ткань интенциональностей узнается по самим гилетическим данным. Эти интенциональности — не просто повторение той интенциональности, которая ведет к не-Я, где забываются местопребывание и собственный вес мыслящего субъекта, его *сейчас*. Отношения, которые обнаруживает «Опыт и суждение» в предикативной сфере, — не просто прообраз. Чувственность свидетельствует о субъективном характере субъекта, о самом возвратном движении к исходной точке любого его отклика (и в этом смысле, принципа), *к здесь и сейчас*, исходя из которых все происходит впервые. *Urimpression* есть индивидуация субъекта. «*Urimpression* — абсолют-

268

ное начало, первоисточник всего, порождающий все остальное. Изначальное впечатление не порождено, возникает не из порождения, *no genesis spontanea*, этопервозарождение (*Urzeugung*)... — это первотворение (*Urschopfung*)» («*Zeitbewusstsein*». S. 451).

Итак, чувственность тесно связана с осознанием времени: это настоящее, на которое ориентируется бытие. Время мыслится не как форма мира и даже не как форма психологической жизни, но как сочленение субъективности. Не как пульсирование внутренней жизни, но как набросок фундаментальных первоотношений, связывающих субъект с бытием и обуславливающих возникновение бытия из *сейчас*. Диалектика вовлеченности и невовлеченности посредством осуществления *сейчас*, где Гуссерль одновременно различает пассивность впечатления и активность субъекта. Но, в отличие от Гегеля, здесь происходит отрыв субъекта от любой системы или целостности, возвратное трансцендирование исходя из имманентности сознательного состояния, ретросценденция.

Время — основной признак чувственности в философии начиная с Платона — становится, в качестве существования субъекта, источником любого значения. Все связи, моделирующие структуру сознания как субъективности, описываются, начиная с Гуссерля, посредством времени, а также интенциональности. Определение понятия заменяется его временной структурой — способом его темпорализации.

Таким образом, чувственность — не просто аморфное содержание, факт в смысле эмпирической психологии. Она «интенциональна», так как *располагает* любое содержание и располагается сама не по отношению к объектам, но по отношению *к себе*. Это *нулевая точка* положения, источник самого факта расположения. Допредикативные или пережитые отношения осуществляются как исходные положения, отправляясь от этой нулевой точки. Чувственное есть модификация изначального впечатления, *Urimpression*, находящегося по преимуществу *здесь и сейчас*. Трудно не увидеть в этом описании чувственности чувственность, пережитую на уровне *собственного тела*, чье основное событие заключается в факте *стояния* — то есть самостоятельного стояния как тела, стоящего на собственных ногах. Факт, *совпадающий с ориентацией*, то есть занятие положения по отношению к... В этом — новая характеристика субъективного. Субъективное не сохраняет произвольный, пассивный и не-универсальный смысл. Оно учреждает происхождение, начало и — в смысле, весьма отличном от причины или предпосылки, — принцип. Разумеется, такое понятие чувственности увидел Кант (быть может, оно уже предшествует трансцендентальной эстетике), когда в знаменитой статье «Что значит ориентироваться в мышлении» («Was heisst

269

sich im Denken orientieren») приписывал различению правой и левой руки способность ориентироваться в геометрическом пространстве. Он соотносит такое различие с *Gefühl*. *Gefühl* — чувственность, включающая воплощенного геометра, а не просто отражение пространства-объекта, условно называемого субъектом.

Начиная с «Логических исследований», «Сознания времени» и вплоть до «Опыта и суждения» феноменология Гуссерля учреждает новое понятие чувственности и субъективности. Историки удивлены тем фактом, что описание такого чувственного пассивного сознания сразу опровергается при соотнесении с деятельностью субъекта, чьим осуществлением оно будто бы является. Действительно, можно задаться вопросом, не присуща ли ему подобная двойственность, не придает ли чувственности именно такая отсылка к деятельности субъекта роли субъективности-первоначала. Действительно, она предвосхищает то, чем станут в современной феноменологии спекуляций о роли тела в субъективности. Двойственность пассивности и активности в описании чувственности в самом деле закрепляет новый тип сознания, который назовут собственным телом, телом-субъектом. Субъект как тело, а не просто как то, что лежит в одной плоскости с представленным объектом.

Феноменология сохраняет личность в той мере, в какой понятие субъекта связано с чувственностью или индивидуация совпадает с двойственностью *Urimpression*, в какой активность и пассивность объединяются, *сейчас* предшествует конституируемой им исторической системе. Личность не отделяется от созданного или мыслимого ею произведения, но пребывает вне его, она трансцендентна. В этом смысле мы полагаем, что феноменология является антиподом позиции Спинозы и Гегеля, когда мыслимое поглощает мыслящего, когда мыслитель растворяется в вечности речи. Благодаря чувственности «вечность» идей отсылает к мыслящей *голове*, к субъекту, присутствующему во времени. Так бытие связывается у Гуссерля со временем. В этом состоит глубинное родство феноменологии и бергсонизма.

В качестве *сейчас* мыслящий субъект определяется лишь собой, ни с чем не соседствует, остается вне системы. Вот почему в конечном итоге любой анализ допредикативной пассивности утверждается в качестве активности субъекта. Субъект всегда является трансценденцией в имманентности, он не совпадает с наследием своего существования.

Даже его чувственной работе предшествует мыслящий субъект. Это вовсе не качество. В определенном смысле он является таковым — но это и возможность овладеть собой в этом качестве. Диалектика чувственного, к которой ведет гегелевская феноменоло-

270

гия духа, неприменима к чувственному Гуссерля, полностью являющемуся субъектом. Всеобщность конституируется исходя из субъекта, не поглощаемого ею. Это, конечно, вовсе не означает, что универсальное — способ существования, в котором человечество просто заблудилось. Но, отделенное от конституирующего его и не исчерпывающегося им мыслящего субъекта, оно — абстрактный способ существования.

В конечном счете феноменологическое «я» появляется не в конституируемой им истории, но в сознании. Таким образом оно отделяется от целостности. И таким образом оно может порвать с прошлым, не становясь невольным его продолжателем, изучаемым социологией или психоанализом. «Я» может порвать с прошлым, следовательно, «я» может говорить.

5. Старая метафизика отличала возникновение феноменов от их значения. Понятие не измерялось тем смыслом, которым оно обладало для сознания. Его связь с сознанием была лишь одной из перипетий его бытия. Понятие и сознание в какой-то мере окидывались взглядом извне — взглядом, соблюдающим логические нормы, выведенные из созерцательного мышления. Так, например, в «Пармениде» Платона *связь между абсолютом и мыслящим его сознанием подрывает сам этот абсолют, так как вступление абсолют в связь сопряжено с противоречиями. В феноменологии бытие сущности определяется ее истинностью* — ее флуоресценцией, смыслом ведущих к ней интенций и резюмируемой им «интенци-ональной» историей.

В этом случае говорят о структурах бытия без непосредственной ссылки на логические нормы, принимают парадоксальность таких понятий, как знаменитый круг понимания, где целое предполагает части, а части отсылают к целому; как понятие *Zeug*, где структура *в виду чего-либо* не приложима к какой бы то ни было категории субстанции; как ссылка на ничто, когда имеется в виду тоска, вопреки всем принципам элеатов; как сущностная незавершенность объективной сферы, неточные понятия, идеальность сущностей у самого Гуссерля.

Ситуации, интенция которых не сводится к познанию, могут утверждаться как условия познания, и такая позиция не выглядит как иррациональное решение. Открыть в отношениях познания обоснования, которым недостает структуры знания в собственном смысле слова — не потому, что эти обоснования не достоверны, но потому что в качестве предшествующих и обуславливающих они достовернее достоверности, разумнее разума, — таков вполне феноменологический способ действий.

271

Конечно, в самом творчестве Гуссерля направленные на объект интенции никогда не основываются на не-объективирующем. Но чувственность и пассивность, «гилетические данные», ревностно удерживаемые в основе сознания, движение которых во вне Гуссерль сумел показать лучше кого бы то ни было, лишают его понятие субъективности роли простой копии объекта и выводят нас за пределы субъект-объектной корреляции, ее особых свойств.

Подобно этому, редукция к изначально эгологическому познанию, с которого в пятом картезианском рассуждении Гуссерля начинается конституирование интерсубъективности, не приводит к очевидностям, структурированным как объективные познания (ввиду самого их монадологического характера). Тем не менее таково положение, обосновывающее объективность.

Феноменологи свободно обращаются с такими связями между субъектом и бытием, не сводящимися к знаниям, но, тем не менее, несущими истину в качестве раскрытия бытия. Раскрытый подобным образом способ бытия выражается в зависимости от раскрывающих его субъективных интенций. Ничто не характеризует феноменологическую рефлексию лучше, чем идея интенциональных связей, поддерживаемых между коррелятами, не являющимися представлениями и не существующими в качестве субстанций.

И здесь снова среди предшественников оказался Кант с его теорией постулатов практического разума, располагающего «изначальными априорными принципами.., не поддающимися какой-либо интуиции теоретического разума» («Критика практического разума»).

Существует истина без представления: «Dieses Furwahrhalten... dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig verschieden ist»^{27*} («Was heisst sich im Denken orientieren». Edit. Gassier. S. 360).

6. Феноменологическая редукция была радикальным способом преодоления естественного подхода к миру, утверждавшемуся в качестве объекта, решительной борьбой против абстракции, итогом которой является объект.

Но редукции не удалось заключить в скобки мир в целом как ноэмы. В значительной части современной феноменологии редукция превратилась в расположение реалей, являвшихся объектами с точки зрения естественной установки, в соответствии с перспективой, представляющей их в качестве *способов постижения*. Редукция становится *субъективацией* бытия, апперцепцией вышеупомянутых объектов в качестве *субъективных* условий объектов, их происхождения и принципа. Тогда мы присутствуем не только при такой экстраординарной субъективации тела и органов тела; мы от-

272

крываем землю, небо, мост и храм как способы доступа к бытию и как моменты субъективности. Начиная с «Идей» чувственное восприятие является не только исходным пунктом научного построения, но тем местом, которое никогда не покинет сконструированный интеллигибельный объект. Чтобы постичь объект науки в его конкретном бытии, его нужно будет соотнести с этим местом. Можно сказать, что феноменология настаивает на соблюдении неписаного правила: мир постигается конкретным человеком, проживающим свою жизнь. Именно к этому тезису «Идей» возвращается Хайдеггер, утверждая, что занятое *строительством* место содержит геометрическое пространство, неспособное что-либо включать.

Субъективация того, что было некогда эмпирическими реалиями, состоит не в их превращении в *содержания* или данные сознания, но в их раскрытии как *содержащих* и *дающих*. Ничто не является окончательно данным качеством, любое качество — это отношение. Его интеллигибельность уже связана не со сводимостью понятия к принципу или цели, либо к системе, где оно занимало бы свое место, но к его функции в трансценденции интенциональности. Любые данные, даже земля, тело и вещи —

моменты творчества *Sinngebung*. Отсюда деформализация объективной и научной реальности. Она вовлечена в отношения *объекта с условием* — отношения, не являющиеся ни аналитическими, ни синтетическими, ни диалектическими, но интенциональными.

И в такой новой связи между одними данными и другими данными, служащими для них «субъективными» условиями, заключается для внешнего наблюдателя новый способ выстраивать цепочки понятий.

Краh представления¹²²

Встречая человека, надо быть готовым к тому, что сталкиваешься с тайной. При встрече с Гуссерлем эта тайна всегда была тайной творчества. Несмотря на царящие в его доме простодушие, гостеприимство и явное дружелюбие, встреча с Гуссерлем всегда была встречей с Феноменологией. Мои воспоминания относятся к годам молодости, и уже тогда имя Гуссерля было окутано мифами; наши личные отношения длились в течение двух семестров. Но если оставить в стороне почтительную застенчивость, «скрытность» и склонность двадцатилетнего молодого человека к мифологии, я думаю, что о Гуссерле следует сказать следующее: редко человек может до такой степени отождествляться со своим творчеством и вместе с тем отделять это творчество от себя. Наверняка, ссылаясь

273

на те или иные свои неизданные рукописи, дремлющие в глубине какого-нибудь ящика и посвященные феноменологии «эпохе», чувственного, человеческого «я», он с присущей ему естественностью говорил: «Wir haben schon darüber ganze Wissenschaften»^{28*}. Казалось, что он скорее получил, чем создал эти еще неведомые науки. Даже в частных беседах Гуссерль говорил о своем творчестве только в терминах самого этого творчества. В мои времена это почти всегда был монолог феноменологии о феноменологии, который не решались прервать. Таким образом, долг по отношению к человеку совпадает для меня с долгом по отношению к его творчеству¹²³.

Этот человек, строгий на вид, но приветливый, внешне безукоризненный, но не думающий о внешнем виде, отстраненный, но не высокомерный и как бы слегка неуверенный в своей уверенности, усиливал впечатление от своего творчества — строгого и вместе с тем открытого, смелого и постоянно обновляющегося, как перманентная революция, следующего формам, которые могли бы быть в то время не столь классическими, менее дидактическими, языку, который мог бы быть более драматическим и менее монотонным. Творчества, чьи истинно новые акценты сможет уловить лишь тонкий, тренированный слух, непременно пребывающий начеку.

Абсолютно иной предстала тогда получившая сразу же знаменитость философия Хайдеггера. Сопоставление этих двух способов мышления явилось во Фрайбурге важной темой для размышлений и дискуссий среди уже заканчивавших тогда курс учеников, проникшихся идеями Гуссерля до того, как они узнали Хайдеггера. Среди них были Ойген Финк и Людвиг Ландгребе. Для тех, кто приехал вместе с Хайдеггером зимой 1928/29 г., Гуссерль, ушедший в отставку после окончания зимнего семестра 1928/29 г. и преподававший на полставки во время переходного летнего семестра 1928 г., был уже лишь историей. Благодаря этим дискуссиям сам я входил в феноменологию и формировался под влиянием этой дисциплины. На этих страницах я попытаюсь вспомнить о темах, которые казались мне определяющими для творчества Гуссерля, под тем углом зрения, как они представляли в те далекие годы. Остаются ли от повлиявшей на

вас философии истины «абсолютного знания» или некоторые жесты и «модуляции голоса», образующие для вас лицо собеседника, необходимого для любой речи, даже внутренней?

I

Феноменология — это интенциональность. Что это значит? Отказ от сенсуализма, отождествлявшего сознание с ощущениями-вещами? Разумеется. Но в феноменологии чувственное играет важную роль и

274

интенциональность реабилитирует чувственное. Необходимая корреляция между субъектом и объектом? Несомненно. Но не нужно было дожидаться Гуссерля, чтобы опротестовать идею отделения субъекта от объекта. Если бы интенциональность означала лишь то, что сознание «раскрывается» объекту и мы непосредственно оказываемся рядом с вещами, феноменологии бы никогда не было.

У нас есть теория познания, пригодная для наивной жизни представления, встречающегося с постоянными сущностями, вне всякого горизонта — в этом смысле абстракциями — и данными в настоящем, где они самодостаточны. Настоящее в жизни — как раз та изначальная форма абстракции, о которой не подозревают; сущие предстают в ней так, как будто здесь — их начало. Представление соприкасается с сущими так, будто они полностью удерживаются сами по себе, будто они — субстанции. Оно способно быть незаинтересованным — пусть на мгновение, на мгновение представления — по отношению к судьбе этих сущих. Оно побеждает головокружение от бесконечной обусловленности, возникающее у них от настоящего мышления об истинном. Не возвращаясь к бесконечному ряду прошлого, к которому тем не менее отсылает мой сегодняшний день, я вполне реально ловлю этот день, и само мое существо обусловлено этими преходящими мгновениями. Показывая, что способность суждения может продолжать свою теоретическую работу, не удовлетворяя Разум, уже Кант выявил вечную сущность такого «эмпирического реализма», обходящегося без безусловных принципов.

Как и любая философия, феноменология учит, что *непосредственное* присутствие рядом с вещами еще не постигает смысла вещей и, следовательно, не заменяет истину. Но тому способу, каким Гуссерль предлагает нам превзойти непосредственное, мы обязаны новыми возможностями философствования. Гуссерль предлагает идею анализа интенций, способных дать нам больше знаний о бытии (которое интенции должны были только постичь и отразить), чем *входящее* в эти интенции мышление. Как если бы фундаментальное онтологическое событие, уже утраченное в отраженном и постигнутом объекте, было объективнее объективности — трансцендентальным движением. Обновление самого понятия «*трансцендентальное*», которое, быть может, скрывает обращение к термину «конституирование», представляется нам существенной заслугой феноменологии. Отсюда новый способ переходить от одной идеи к другой в том плане, который можно было бы назвать «философским рассуждением». Отсюда изменение самого концепта философии, отождествлявшегося с поглощением любого «Другого» «Самотождественным» или с дедукцией любого «Другого» исходя из «Самотождественного» (то есть идеализма в радикальном смысле слова), и где отныне *связь* между

275

Самотождественным и Другим не оказывает влияния на философский эрос. Наконец, в более общем плане, это новый стиль в философии. Философия не стала строгой наукой в качестве универсально предписываемого корпуса доктрин. Но феноменология утвердила анализ сознания, при котором наибольшее внимание уделено структуре, тому способу, каким одно душевное движение сливается с другим, строится, надстраивается и устанавливается в целостности феномена. Уже нельзя анализировать, перечисляя составляющие состояния души. Разумеется, ориентиры таких «формул структуры» связаны с высшими предпосылками доктрины. Но утвердился новый дух строгости: проникновение состоит не в достижении конца или бесконечно малого в душе, а в том, чтобы преодолеть бесструктурность этих хрупких элементов или их продолжений. Таковы те положения, которые кажутся нам главными для постгуссерлевского мышления в целом, а также то приобретение, которым наша скромная персона обязана длительному общению с трудами Гуссерля. Все это предстает в его философствовании, начиная с «Логических исследований», которые так плохо определяют феноменологию, но зато так хорошо демонстрируют ее: демонстрируют, как и движение, — в действии.

II

Почему логика, устанавливающая идеальные законы, которые управляют пустыми формами «мыслимого», требует для своего обоснования описания действий интенционального мышления? Это вопрос экзегезы, тем более привлекающий внимание, когда исповедуют идеальность логических форм и невозможность их смешения с «реальными содержаниями» сознания, с *актами* представления или суждения и, тем более, с «первичными содержаниями» или ощущениями. Это вопрос, возникший до «Идей», потрясших целое поколение последователей ясной формулировкой трансцендентального идеализма, внешне направленной против реализма формальных и материальных сущностей, трансценденция которых, тем не менее, несомненно, составляет ведущую тему всего творчества Гуссерля; последователи объединяются вокруг нее, начиная с первого тома «Логических исследований», — наиболее убедительного в философской литературе.

Чем объясняется такой возврат к описанию сознания? Тем ли, что познать вне идеальных сущностей постигающие их субъективные акты «интересно» и «поучительно»? Но каким образом это дополнительное интересное исследование позволило бы избежать некоторой неясности или двусмысленности чистой логики — науки, по своей

276

природе математической, а вовсе не психологической? К такого рода неясности Гуссерль причисляет психологизм, как будто бы поверженный «Пролегоменами», — он еще требует для своего низвержения новых усилий. Разумеется, начиная с введения ко второму тому «Логических исследований» Гуссерль ссылается на необходимость распространить ясность теории познания — являющейся и философской ясностью — на понятия чистой логики. Феноменология сознания откроет «источники, из которых проистекают фундаментальные понятия и идеальные законы чистой логики, к которым понятия необходимо свести ради придания им *ясности* и *отчетливости*, необходимых чистой логике в плане теории познания». Но теория и критика познания в том смысле, который обрели эти дисциплины начиная с Канта, четко определяют источники научной деятельности и повсюду — границу законного применения разума. Они не призваны прояснять сами понятия, использующиеся в науке, либо пересматривать понятия чистой логики, сформулированные, начиная с Аристотеля, совершенным образом. Что касается гносеологических претензий, новизна феноменологии Гуссерля состоит в обращении к

сознанию в целях разъяснения научных понятий и их защиты от неизбежной двусмысленности, которой они обременены в мышлении, в естественном состоянии направленном на объекты: «Она необходима для развития этих исследований» (чистой логики). — Наконец, тот факт, что «в *себе* объекта может быть представлено и достигнуто в познании, то есть, в конечном итоге, стать субъективным», выглядит по меньшей мере проблематичным в философии, утверждающей субъект в качестве имманентной, замкнутой в себе сферы; эта проблема заведомо разрешима благодаря идее интенционально-сти сознания, так как присутствие субъекта рядом с трансцендентными вещами — это само определение сознания.

Но возможна ситуация, при которой исследовательский интерес фиксируется не на субъект-объектном отношении, а на другой динамике, приводящей в движение интенциональность. Ее подлинная тайна заключена не в присутствии рядом с вещами, но в том новом смысле, который она позволяет придать этому присутствию.

Анализ сознания необходим для прояснения объектов потому, что направленная на них интенция постигает не их смысл, но лишь неизбежно искаженную абстракцию; дело в том, что интенция в своей «нацеленности на объект» является также незнанием и недооценкой смысла этого объекта, забвением всего, что интенция содержит лишь имплицитно, а сознание видит, не видя. Таков ответ на затруднение, о котором мы напомнили выше. Гуссерль дает его, характеризуя оригинальность интенционального анализа в параграфе 20 «Картезианских размышлений»: «...собственным его

277

достижением, — говорит он, — оказывается раскрытие потенциальностей, *имплицитно содержащихся* в актуальных состояниях сознания. Так происходит в ноэматическом отношении, объяснение, уточнение и возможные разъяснения того, что *обозначается* сознанием, то есть его предметного смысла».

Таким образом, интенциональность означает связь с объектом, но такую связь, которая сущностно заключает в себе имплицитный смысл. Присутствие рядом с вещами включает другое, не знающее о себе, присутствие рядом с ними; другие горизонты, коррелятивные таким имплицитным интенциям, которые не смогло бы обнаружить самое скрупулезное и внимательное рассмотрение объекта, если исходить из наивной установки. «В самом широком смысле любое *сogito* в качестве сознания является *значением* той вещи, на которое оно направлено; но это значение ежемоментно *превосходит* то, что в это самое мгновение дано как эксплицитно направленное. Оно превосходит его, то есть обладает прибавкой, выходящей за его пределы... Такое присущее любому сознанию *превосхождение интенции в самой интенции* следует рассматривать как присущее (*Wesensmoment*) этому сознанию» (р. 40). «Тот факт, что структура всякой интенциональности включает *горизонт (die Horizont-sruktur)*, предписывает совершенно новый метод феноменологического анализа и описания» (р. 42).

Классическая связь между субъектом и объектом заключается в присутствии объекта и в присутствии рядом с объектом. Действительно, связь понимается таким образом, что настоящее исчерпывает бытие субъекта и объекта. Объект здесь ежемоментно является именно тем, что актуально мыслится о нем субъектом. Иначе говоря, субъект-объектное отношение полностью осознано. Независимо от своей продолжительности, эта связь вечно возобновляет прозрачное актуальное настоящее и остается представлением в этимологическом смысле этого слова. Интенциональность, напротив, заключает в себе бесчисленные горизонты своих импликаций и мыслит неизмеримо больше «вещей», чем

объект, на котором задерживается. Утверждать интенциональность значит считать мышление связанным с имплицитным, в котором оно сущностно пребывает, а не случайно попадает в него. Тем самым мышление уже не является ни чистым настоящим, ни чистым представлением. Такое открытие имплицитного является не просто «нехваткой» или «падением» имплицитного, оно предстает в истории идей как нечто противоестественное, как чудо, когда концепт актуальности совпадает с состоянием полного бодрствования, с ясностью интеллекта. То, что такое мышление наделено темной анонимной жизнью, забытыми ситуациями, которые следует вернуть самому объекту, — даже если созна-

278

нию кажется, что он находится в полной его власти, — несомненно, близко к современным концепциям бессознательного и глубинной психологии. Но из этого вытекает не только новая психология. Начинается новая онтология: бытие полагается не только как коррелят мышления, но и как обоснование самого мышления, как то, что его конституирует. Мы еще вернемся к этому. Теперь же заметим, что обусловленность сознательной актуальности потенциальностью подрывает независимость представления гораздо более радикально, чем открытие в жизни чувств специфической интенциональности, несводимой к теоретической интенциональности, чем утверждение предшествующей созерцанию активной вовлеченности в мир. Гуссерль ставит под вопрос независимость представления о структурах чистой логики, чистых форм «чего-то вообще», без участия чувства, без подчинения воле; но тем не менее их истинность выявляется лишь в собственном горизонте. Понятие представления поколеблено не иррационализмом чувства или воли. Мышление, забывающее об импликациях мышления, незаметных до рефлексии об этом мышлении, оперирует объектами вместо того, чтобы мыслить о них. Феноменологическая редукция прекращает оперирование, чтобы вернуться к истине, чтобы показать представляемые существа в их трансцендентальном возникновении.

Идея необходимой импликации, совершенно незаметной для направленного на объект субъекта, открывающаяся лишь *впоследствии*, в рефлексии, то есть не происходящая в настоящем или происходящая *вопреки ему*, означает предел идеала представления и независимости субъекта, предел идеализма, согласно которому ничто не могло тайно проникнуть в меня. Таким образом, в мышлении выявляется присущая ему *страсть*, уже не имеющая ничего общего с пассивностью ощущения, — данностью, из которой исходили эмпиризм и реализм. Феноменология Гуссерля научила нас не перенесению состояний сознания на бытие и, тем более, не сведению объективных структур к состояниям сознания, но обращению к сфере «субъективной, которая объективнее самой объективности». Феноменология открыла эту новую область. Чистый мыслящий субъект — это «трансценденция в имманентном»; он сам некоторым образом конституирован исходя из той сферы, где происходит главная игра.

III

Превзойти интенцию в самой интенции, мыслить больше, чем мыслишь, — было бы абсурдным, если бы подобное превосходство мышления посредством мышления было движением той же природы, что и представление, если бы «потенциальное» было лишь

279

уменьшенным или ослабленным «актуальным» (или было бы банальными ступенями сознания). Своими конкретными исследованиями Гуссерль иллюстрирует то, что

мышление, устремленное к своему объекту, уже несет в себе мысли, ведущие к нозматическим горизонтам, *поддерживающим* субъект в его движении к объекту, а значит, в его работе субъекта, *играющим трансцендентальную роль*. Чувственность и чувственные качества не являются тем материалом, из которого состоит категориальная форма или идеальная сущность; это ситуация, в которой оказывается субъект ради осуществления категориальной интенции; мое тело — не только воспринимаемый объект, но и воспринимающий субъект; земля — не основа, на которой появляются вещи, но то условие, которое субъект получает для их восприятия. Таким образом, включенный в интенциональность горизонт — не контекст объекта, еще смутно мыслимый, но *ситуация* субъекта. Сущностная потенциальность интенции предвещает субъект в *ситуаций*, или, как скажет Хайдеггер, в мире. Выражаемое интенциональностью присутствие рядом с вещами — это трансценденция, уже как бы обладающая историей в том мире, куда только еще входит. Требуя полной ясности ее импликаций, Гуссерль требует ее лишь в рефлексии. Для Гуссерля истинность бытия раскрывается скорее в сознании, нежели в Истории; но постигается она уже не суверенным сознанием представления.

Таким образом, открыт путь философиям существования; они могут покинуть почву патетического и религиозного, где обретались до сих пор. Открыт путь всем исследованиям, к которым столь упорно стремился Гуссерль: исследованиям чувственного и предикативного, восходящим к *Urimpression*, одновременно первому субъекту и первому объекту, дающему и данному. Открыт путь философии собственного тела, где интенциональность обнаруживает свою истинную природу, так как ее движение к представленному коренится во всех имплицитных горизонтах — не представленных — воплощенного существования; ее бытие происходит из этих горизонтов, тем не менее, в определенном смысле, учреждаемых ею (так как она осознает их), как будто учрежденное бытие здесь обуславливает собственное конституирование. Парадоксальная структура, повсюду выявляемая и применяемая Хайдеггером: субъективность, само измерение субъективного как бы вызывается бытием ради возможности осуществления того, что вписывается в раскрытие бытия, в великолепие «*physis*», где бытие осуществляет себя в истине.

Присутствие рядом с вещами, соотносящимися с горизонтами, о которых поначалу чаще всего не подозревают, несмотря на то, что они направляют самое это присутствие, возвещает также и философию

280

бытия в хайдеггеровском смысле. Любое направленное на *сущее* мышление заключается в самом бытии сущего, чью несводимость к сущему, горизонту и местоположению, определяющему любую занимаемую позицию, освещение пейзажа, направляющему инициативу желающего, работающего и судящего субъекта, показывает Хайдеггер. Творчество Хайдеггера в целом состоит в открытии и исследовании этого неизвестного в истории идей измерения, которое он тем не менее называет наиболее известным словом — *Sein*. По отношению к традиционной модели объективности эта почва субъективна, но ее субъективизм «объективнее любой объективности».

Трансцендентальная деятельность не является ни фактом рефлексии о содержании, ни производством мыслимого бытия. Кон-ституирование объекта уже обеспечено до-предикативным «миром», конституируемым при этом субъектом; и, наоборот, пребывание в мире мыслимо лишь как спонтанность конституирующего субъекта, без которой это пребывание было бы просто принадлежностью части целому, а субъект лишь произрастал

из почвы. Колебание между невовлеченностью трансцендентального идеализма и вовлеченностью в мир, за которое упрекают Гуссерля, является его силой, а не слабостью. Такая одновременность свободы и принадлежности — ни одним из этих терминов не жертвуют — быть может, и есть само «*Sinngebung*», акт придания смысла, пронизывающий и поддерживающий бытие в целом. Во всяком случае, в феноменологии трансцендентальная деятельность обретает эту новую ориентацию. Мир не только конституирован, он — конституирующий. Субъект уже не является чистым субъектом, а объект — не чистым объектом. Феномен — одновременно то, что раскрывается и раскрывает, бытие и доступ к бытию. Без выявления раскрывающего (феномена как доступа), раскрывающееся (бытие) остается абстракцией. Расцвет некоторых феноменологических исследований и новые акценты в них — впечатление деформализации понятий и вещей, оставляемое ими, — все это связано с той двойной перспективой, в которой вновь находят свое место сущности. Объекты вырываются из тусклой неподвижности и сверкают в лучах, идущих от дающего к данному и обратно. В этом двустороннем движении человек учреждает тот мир, к которому при этом сам уже принадлежит. Анализ подобен повторению вечной тавтологии: пространство предполагает пространство, представленное пространство предполагает некоторую укорененность в пространстве, в свою очередь возможную лишь как *проект* пространства. Эта видимая тавтология раскалывает сущность — бытие единства. Пространство становится опытом пространства. Оно уже неотделимо от своего обнаружения, своей истинности, в которую не только

281

погружается, но где, скорее, осуществляется. Это — возвращение, при котором бытие обосновывает акт своего проектирования, а настоящее акта — его актуальность — направлено в прошлое; но бытие объекта тут же *совершенствуется* в занимаемой по отношению к нему позиции, где предшествование бытия снова оказывается в настоящем — возвращение, при котором человеческое поведение интерпретируется как исходный опыт, а не результат опыта, — и есть феноменология. Она выводит нас по ту сторону категорий субъект-объект и разрушает суверенность представления. Субъект и объект — лишь полюса такой интенциональной жизни. Нам всегда казалось, что феноменологическая редукция обосновывается не аподиктичностью имманентной сферы, но открытостью такой игры интенциональности, отказом от неподвижного объекта — просто результата этой скрытой игры. Интенциональность означает, что наше сознание есть сознание о чем-то, а главное, что *любой объект призывает и как бы вызывает сознание, благодаря которому его бытие высвечивается и тем самым являет себя.*

Чувственный опыт занимает привилегированное положение, так как в нем заключена двойственность конституирования: нозма обуславливает и укрывает конституирующий ее ноззис. Такое же предпочтение отдается в феноменологии созидаемым мышлением культурным атрибутам, которыми оно уже пользуется при созидании. В феноменологических исследованиях внешне запаздывающий мир культуры, само бытие которого состоит в придании смысла, утверждает все то, что кажется просто содержащимся и данным в вещах и понятиях.

Тогда понятия, до сих пор находившиеся в плоскости объекта, образуют ряд, члены которого не связаны друг с другом ни аналитически, ни синтетически. Они не дополняют друг друга, как части головоломки, но трансцендентально взаимообуславливают друг друга. Связь между ситуацией и соотносящимся с ней объектом, так же как и связь между феноменами, конституирующими целостность ситуации (выявленными в рефлексивном описании), столь же необходимы, как и дедуктивные связи. Феноменология сближает их,

несмотря на их строго объективную изолированность. До сих пор такие сближения посредством метафоры и «видения» позволяли себе только поэты и пророки; между тем языки накапливали их этимологически. Небо и земля, рука и инструмент, тело и другой априорно обуславливают познание и бытие. Недооценивать такую обусловленность — значит порождать абстракции, двусмысленность и пустоту мышления. Быть может, своим предостережением против ясного мышления, забывающего о конституирующих его горизонтах, творчество Гуссерля и принесло непосредственную

282

пользу всем теоретикам и, в частности, тем, кто стремится одухотворить теологическое, моральное или политическое мышление, недооценивая конкретные, некоторым образом плотские условия, из которых черпают свой истинный смысл на первый взгляд чистые понятия.

IV

Но тот факт, что мышление по существу своему имплицитно, а идеал полной актуальности проистекает лишь из абстрактного видения самого мышления, свидетельствует, быть может, о конце определенной философской ориентации. Философия, возникшая из противодействия мнению, стремилась к мудрости как моменту полного самообладания, когда ничто постороннее, иное не ограничивает торжествующее тождество Того же самого в мышлении. Путь к истине состоял в открытии тотальности, где разное оказывалось тождественным, то есть выводимым из той же плоскости, или плоскости Тождественного. Отсюда значение дедукции, выводящей тотальность из частного опыта (независимо от того, является ли такая дедукция аналитической, механической или диалектической). Мышление, делающее эксплицитным то, что было имплицитным в *представленном*, по праву было возможностью тотальной актуализации, самого по себе чистого акта.

И вот мышление своей интенцией, открыто направленной на объект, не затрагивает бытие в его наивной откровенности, мыслит больше, чем мыслит, иначе, чем актуально мыслит, и в этом смысле не является имманентным, даже если удерживает взглядом объект «во плоти и крови», на который направлено! Мы оказываемся по ту сторону идеализма и реализма, так как бытие не находится ни в мышлении, ни вне его; само мышление — вне себя. Для открытия скрытых горизонтов, являющихся уже не контекстом этого объекта, но трансцендентными поставщиками его смысла, нужны вторичный акт и запоздавшее мышление. Для постижения мира и истины нужны не только мгновение или вечная очевидность.

То, что сам Гуссерль усмотрел это запаздывание в объективирующих, полностью актуальных актах рефлексии (в силу какой привилегии?), быть может, не было определяющим для влиятельности его творчества. Дающая смысл жизнь, быть может, открывается иначе, предполагая для своего обнаружения связи между Тождественным и Другим, являющиеся уже не объективацией, но обществом. Условие истины можно искать в этике. Разве философия, создаваемая коллективно, в силу какой-то случайности является всего лишь идеей Гуссерля?

283

Положить конец сосуществованию мышления и субъект-объектного отношения значит приоткрыть связь с другим, не являющуюся ни невыносимым ограничением мыслящего,

ни простым поглощением мыслящим субъектом этого другого под видом содержания. Там, где *Sinngebung* в целом было произведением суверенного мыслящего субъекта, другой, действительно, мог только поглощаться в представлении. Но в феноменологии, где деятельность обобщающего, тотализирующего представления уже преодолена в собственной интенции, где представление уже оказывается в тех горизонтах, которых оно некоторым образом не желало, но без которых не обходится, — становится возможным этическое, то есть сущностно уважающее Другого, *Sinngebung*. У самого Гуссерля при конституировании интерсубъективности, предпринятом исходя из объективирующих актов, внезапно пробуждаются социальные связи, несводимые к объективирующему конституированию, стремившемуся подчинить их собственному ритму.

Интенциональность и метафизика¹²⁴

1. В своей борьбе против психологизма феноменология Гуссерля побуждала нас не путать психическую жизнь с ее «интенциональным объектом». Законы, управляющие бытием — индивидуальным или идеальным, — не проистекают из природы мышления; не следует выдавать структуры мышления за структуры вещей. Таким образом, заниматься феноменологией значит доверять свидетельству сознания, целиком являющемуся интенциональностью и затрагивающему истоки бытия. Что бы ни утверждал психологизм, феноменология никоим образом не проецирует свои состояния вовне и не конституирует самое экстериторность внешнего посредством игры этих состояний. В таком случае феноменология стала бы метафизическим методом — слово «метафизический» относится к связям с бытием в себе, как в платоновском реализме, в противоположность чисто субъективному познанию феноменов. — Зато в этом плане феноменология заявляет о трансценденции бытия. Трансценденция была бы объективностью объекта. Несмотря на преодоление феноменологией сциентистского позитивизма, такое понятие трансценденции ограничивает бытие — как сущность *или* ценность — статусом научного объекта, статусом *факта*, сопротивляющегося субъекту и задевающего его, приспособляясь в этом столкновении к *a priori* субъекта и подчиняясь ему. Метафизика — связь с бытием — свелась бы к движению к объекту, свободному отныне от всяких критицистских сомнений.

284

Но гуссерлевская феноменология означает совершенно противоположное: недоверие к наивности такого интенционального движения, ставящего нас рядом с вещами. Феноменологическое предприятие в целом — бесконечная исследовательская программа — свидетельствует об этом неиссякаемом недоверии. Дело в том, что для Гуссерля направленное на объект движение сознания скрывает другое движение, которое мы были бы готовы назвать «субъективным»: оно не приводит к вещам. Однако такое название не подходит, ведь это не просто перемещение психической «массы». Движение сознания остается интенциональным, касается сферы, *отличной* от самости субъекта, где, по Гуссерлю, в конце концов располагаются объекты. Оно намечается как *горизонт* объектов или их фон. Но эти термины не точны. Ведь указать в качестве горизонта или фона ту плоскость, куда приводит скрытое объективацией интенциональное движение, означает подчинить это движение объективации и усмотреть его истинность только лишь в трансцендентальной обусловленности объекта. Тогда мы бы утверждали метафизический примат объективности, как если бы бытие было высшей степенью объекта, а *истинными* были бы только связь с объектом и связь между объектами (например, причинность). А облакающие эти связи логические формы казались бы остоном Бытия. Но трансцендентальное движение, обнаруженное Гуссерлем в интенциональности, ранее недоступное из-за наивного видения объекта, само осуществляет метафизические связи —

онтологически нередуцируемые, исходные или завершающие. Не подчиняясь логике, определяющей связи между объектами или связи между субъектом и объектом, и проявляясь в качестве парадоксальных метафизических связей, их достоверность тем не менее не зависит от объективной достоверности, но и не сводится к достоверности веры, чувства, практики или мнения. Последние типы достоверности все еще возвращаются вокруг объективной истины. Они критикуют ее, как лиса критикует виноград, который ей не достать. Они еще принадлежат к метафизике трансцендентного. Феноменология возвещает метафизику трансцендентального.

Кантианство, в котором истина, даже оставаясь в сфере необходимого, не ведет к экстерности, ищет еще до того, как Хайдеггер заменит его метафизической интерпретацией. Гуссерль первым освобождается от него, показывая, что за объективирующей интенциональностью скрывается также интенциональная конкретная жизнь. Его отход от кантианства происходит не в так называемой теории «категориальной интуиции». В этой теории особое достоинство трансцендентального как раз скрадывается: синтез, кантовское *условие* объективности, становится в теории Гуссер-

285

ля простой интуицией объекта, пусть даже и второго уровня, основанной на чувственной интуиции. Но кантианство подтверждается, когда трансцендентальное утверждается посредством открытия духовных операций, неизбежно присущих движению, наивно устремленному к объективности. Когда это движение оказывается интенциональным, кантианство обновляется. *Отсюда — идея экстерности, не являющейся объективной.* Трансцендентальные операции конституируют внешнее; но они не конституируют это внешнее (или то, что *отлично от меня*,) посредством движения, подобного движению глаза, воспринимающего объект. Другой руководит трансцендентальным движением, не открываясь видению. Само подлежащее определению трансцендентальное движение всегда превосходит видение. Тогда трансцендентальное движение обретает совершенно иную структуру, отличную от характеризующей интуицию поляризации субъект-объект. Великая заслуга феноменологии Гуссерля связана с мыслью о том, что интенциональность, или связь с инаковостью, не закрепляется поляризацией субъект-объект.

Разумеется, тот способ, каким сам Гуссерль интерпретирует и анализирует такое превосходение объективирующей интенциональности с помощью интенциональности трансцендентальной, состоит в сведении последней к другим интуициям и как бы к «малым восприятиям». Однако редукция никогда не заканчивается. Ведь каждое из этих «малых восприятий» ведет к трансцендентальному горизонту, и процесс возобновляется бесконечно. Кант отказывается от интерпретации трансцендентальной деятельности как интуитивной. Это происходит даже в том случае, когда подобный отказ ограничивает трансцендентальное интериорностью субъекта, которая не направлена ни на что *другое*. Кант утверждает трансцендентальное вне объективного. Возникновение *Другого* трансцендентальной деятельности вследствие связи или синтеза вместо поляризации в качестве объекта видения весьма важно для усмотрения конца всеобщего господства представления и объекта. Здесь Кант смелее Гуссерля.

2. Но Гуссерль располагает другим способом интерпретации этого движения: не будучи направленным на объект, оно не предполагает движения субъекта в сторону интериорности. Это движение осуществляется благодаря трансцендентальной функции чувственности. Связь с объектом характеризуется определенным равенством между интенцией мышления и интуицией того, с чем оно должно встретиться. В своем

исследовании изначальной связи с объектом Гуссерль убедительно показал, каким образом встреча с объектом

286

подтверждает или опровергает предваряющую ее пустую интенцию. Исследование, предпринятое ради выявления различия между пустым мышлением и интуитивным мышлением, показывает также, что мысль, достигающая свой объект, с необходимостью перекрывает направленную на него мысль; опыт объекта всегда *осуществляет* мысль; таким образом, реальность никогда не сбивает мышление с толку. Следовательно, мыслящий как бы остается неподвижным в объективной интенциональности, как бы отражая — подобно замкнутой в себе монаде — мир в целом. Напротив, чувственное, *datum hyletique*^{29*} — это абсолютное datum. Конечно, им руководят интенции, стремящиеся превратить его в опыт по отношению к объекту, но чувственное дано сразу, до опыта. Субъект погружен в него до восприятия объектов или мышления о них. Разумеется, в чувственном Гуссерль снова различает ощущающее и ощутимое, однако на этом уровне ощутимое не является качеством объекта, отвечая, подобно объекту, пустой интенции ради ее осуществления или опровержения. Ощущение ощутимого не состоит здесь в совпадении с предвосхищенным. Горизонты намечаются, хотя субъект и не намечал их в качестве «проектов». Но, с другой стороны, ощущающее представляется в ощущении сознанием ощутимого и одновременно совпадает с ним — и это снова отличает его от субъект-объектной корреляции. Анализ времени осознания и осознания времени вводит интенциональность протекции (предвосхищение) и ретенции (удержание). Интенциональность уже не является объективирующей интенцией, подобно воспоминанию или надежде. Удержанное (*retenu*) или предвосхищенное (*protenu*) мгновение никоим образом не мыслимо. «Удерживающее» и «предвосхищающее» не являются неподвижными, как в объективирующей интенции; они *следуют* за тем, к чему трансцендируют, определяются тем, что удерживают или предвосхищают.

И тем не менее, это не оборачивается просто возвратом к сенсуализму, который превращает запах розы в нечто застывшее, — ведь всеми исследованиями чувственности руководит идея интенциональности. Совпадение ощущающего с ощутимым есть *связь* себя с самим собой, даже если она не связывает мышление с мыслимым. Субъект может отказаться от связывающего его обязательства.

3. Но для ощущающего интенциональность чувственного состоит не только в пребывании в данном, в которое он вовлекается, вместо того чтобы его созерцать. У Гуссерля чувственное в целом кинестетично. Открытые чувственному органы чувств движутся. И такая соотнесенность чувственного с органом и его дви-

287

жением не добавляется к сущности чувственного в силу эмпирической природы человека. Это тот способ, каким ощущающий ощущает ощущаемое; движение органа конституирует интенцио-нальность ощущающего, осуществляет самое его переходность.

Г-н Альфред Шютц — один из сподвижников и наиболее ревностных поклонников Гуссерля — в 1940 г. опубликовал в американском журнале «*Philosophy and Phenomenological Research*»¹²⁵ заметки Гуссерля о конституировании пространства — несколько страниц из десятков тысяч неизданных, которыми столь успешно занимаются в Архиве Гуссерля в Лувене. Эти заметки, представляющие собой, как и многие другие неизданные работы Гуссерля, записи повседневных исканий его мысли, относятся к 1934

г. и отражают, таким образом, его последние исследования. Гуссерль исходит из восприятия движения и приходит к конституированию пространства. Восприятие движения начинается на чувственном уровне, предшествующем восприятию *объектов*, уже предполагающих место. Но место и конфигурация мест, или пространство, есть *идеализация* скрываемой ими трансцендентальной жизни, происходящей в интенциях иного типа, нежели эта идеализация — в *кинестезисе*. Анализ как раз и стремится показать, «как в силу идеализации я прихожу к абсолютным и тождественным локальным точкам в бесконечном пространстве»¹²⁶.

Кинестезисы — это ощущения движений тела. Все движения, воспринятые во внешнем по отношению к телу мире, восходят к кинестетическим ощущениям. «Все движения как объекты опыта в моих делах соотносятся, в интенциональном смысле, с моим кинестетическим *состоянием* покоя»¹²⁷. Нужно выяснить, в каком смысле кинестезис является ощущением. Гуссерль говорит о кинестезисах, составляющих «действие сохранения покоя» (*Aktivität des Stillhaltens*). Кинестезис покоя — не покой кинестезиса. Ощущение также является деятельностью. Отметим, наконец, что нулевая отметка субъективности, исходя из которой конституируется движение вещей, их место и время, — уже положение кинестезисов и движений. Оно отсылает к фундаментальной интенциональности самого воплощения сознания: переход от «Я» к Здесь. «Все это... исходит от «Я», от тела или, точнее, отсюда. Встает вопрос, как этому Здесь удастся совпадать с моим телом, хотя и невозможно серьезно говорить... о точке такого совпадения»¹²⁸. Отныне мы присутствуем при конституировании пространства, исходя из различных модусов телесности: визуальное, зрительно-моторное пространство; пространство, конституируемое посредством кинестезисов движений головы (*основное пространство*), сочетающееся с тактильным пространством, полученным посредством движений пальцев, руки, всех кинестезисов осязания; наконец — пространство,

288

конституированное движениями перемещающегося человеческого тела, перемещающегося по земле, которую он топчет своими ногами и на которой утверждает себя: это — изначальная интенциональность¹²⁹, и ее следует отличать от обычного контакта.

Такая феноменология кинестетической чувственности выявляет отнюдь не объективирующие интенции и ориентиры, которые не функционируют в качестве объектов — идти, толкать, проецировать вдаль, твердая земля, сопротивление, дальнее, земля, небо¹³⁰. Субъект уже не пребывает в неподвижности идеалистического субъекта, но оказывается втянутым в ситуации, не разрешающиеся в представлениях, которые он мог бы составить себе об этих ситуациях.

Ввиду подобных исследований идея интенциональности не позволяет нам считать, что мы живем в эпоху всепоглощающего эмпиризма, конституирующего экстериорность исходя из не имеющих пространственного измерения, чисто качественных элементов ощущения. Кинестезис не является качественным эквивалентом движения, регистрацией, знанием, отражением движения в неподвижном бытии, образом движения. Ощущение является здесь самим движением. *Движение есть интенциональность кинестезией, а не его intentum*^{TM*}. Связь с *отличным* от себя возможна лишь как проникновение в это отличное от себя, как переходность. «Я» не остается в себе, чтобы поглощать в представлении любое иное. Оно действительно трансцендирует. Интенциональность здесь — союз души и тела. Это следует представить себе не как апперцепцию союза, где душа и тело, подобно двум объектам, *мыслят* себя объединенными, но как нечто подобное воплощению.

Гетерогенность объединяющихся членов как раз подчеркивает истинность такой трансценденции, переходной интенциональности. Декартовское разделение души и тела, не способных соприкоснуться друг с другом, позволяет сформулировать лишь ту радикальную прерывность, которую должна преодолеть трансценденция. Скачок в пространственном смысле слова прерывает непрерывность намеченной на земле траектории, но в пространстве, где все точки соприкасаются, не возникает никакой прерывности. Скачок идущей от души к телу трансценденции абсолютен. В «определенный момент» прыгающий, действительно, нигде не находится. Трансценденция порождается кинестезисом; мышление превосходит себя не при встрече с объективной действительностью, а при совершении телесного движения.

4. Быть может, концепция сознания как кинестетической переходности отмечает конец идеализма, не приводя нас к реализму. Последний противопоставляет конституированию объекта посредством сознания бытие этого объекта в себе, но, подобно иде-

10 Избранное: трудная свобода 289

ализму, отождествляет бытие и объект. Приняв такое отождествление, идеализм с триумфом возвращается. Ведь появление объекта, представление, всегда соответствует сознанию. Это означает адекватность между Я и не-Я, Тожественным и Другим. Представленный Другой равен Тожественному, хотя и кажется, будто он судит о нем. Декарт выражает такое сущностное равенство, утверждая, что «я» само по себе может свидетельствовать обо всем и что небо и солнце не совершеннее мыслящего субъекта. У Беркли же чувственное — это соразмерность сознания и объекта. Сознание всегда останется источником смысла, так как посредством характеризующего объект смысла чуждость или гетерогенность бытия обретают меру сознания. Соотнесенное с собой идеалистическое сознание повторяет это равенство. Сам Гуссерль в своей теории полной адекватности так называемого внутреннего восприятия учит, что субъективность есть рефлексия самости в себе. Тогда идеализм предстает в качестве тавтологии: то, что является себя бытием, — является себя, а значит, непосредственно или опосредованно оказывается в границах сознания; то, что полностью превосходит границы сознания, для подобного сознания есть ничто.

Интенциональность как акт и переходность, союз души и тела, то есть как *неравенство между мною и иным*, означает радикальное преодоление объективирующей интенциональности, которой живет идеализм. Открытие интенциональности в *praxis*, эмоции, оценке, в которых усмотрели новизну феноменологии, черпает свою метафизическую мощь лишь в транзитивной интенциональности воплощения.

Разумеется, прежде чем приступить к феноменологии кинестезисов и тела — интенциональности как таковой, — Гуссерль в своих заметках о пространстве прибегает к одному мыслительному ограничению, характерному для его философии в целом, когда она вовлекается в конкретное: он на мгновение восходит к чистому «Я» Редукции. Воплощенное «я» — это чистое «я», обнаружившее свою связь с телом: «Утвердившись в качестве «я» (*ich in der Ich-Einstellung*), я принимаю «себя» в моей телесности, подобно тому как, передвигаясь... я принимаю себя в кинестетической функции... за основу... и т.д.»¹³¹. Но можно задаться вопросом, как Гуссерль в конечном итоге понимает тот способ, каким «я» «принимает себя за...» Это «*принятие за...*» — является ли оно чисто теоретическим актом развоплощенного существа? Мы полагаем, что при одержимости Редукцией, непреодолимом соблазне поиска, кроме интенциональности воплощения интенции чистого «я» речь идет о позитивной, конституирующей возможности кинестезиса, *воспомина-*

тип о своем истоке внутри интериорности, без которого кинестезис как связь, обнаруженная в мире, а не осуществляющаяся исходя из «Я», совпал бы с психическим образом или физическим движением. Такая возможность, быть может, напрасного, запоздалого поиска себя присуща трансценденции, осуществляемой чувственностью. Человек полностью владеет своей судьбой лишь в воспоминании, в поисках утраченного времени. В философии вовлечения и действия, на которую направлена феноменология Гуссерля, с необходимостью должна вновь возникнуть проблема возвращения к себе. Об этом свидетельствует озабоченность проблемой «эпохи», даже если в поисках решения задачи перед последователями Гуссерля откроются новые пути.

5. Утверждение интенциональности как «союза души и тела» означает приведение в движение духовности сознания, при котором духовность превзойдет его интериорность. Эта тенденция противостоит той, которой вдохновляется бергсонизм, ищущий — и в этом он соответствует традиционному спиритуализму — как бы освобожденный от тела дух. Один из выводов бергсонизма состоит в утверждении независимости души по отношению к телу и подтверждении — быть может, поспешном — религиозных обетов.

Разумеется, то тело, о котором говорит Бергсон, есть тело, видимое извне, тело-объект, каким оно представляется биологу, образ среди образов; тогда как для Гуссерля тело — это система кинестезисов, опыт тела, но тела, получившего опыт благодаря тому телу, чьим опытом оно располагает. Однако такой новый способ понимания тела предполагает, что высшее событие в сознании происходит не в виде объективирующей интенциональности, что возникают другие, не интерпретируемые в терминах логики объекта формы *транс-цендирования к бытию* или истины. Сам Бергсон открыл в непрерывности длительности трансценденцию, выводящую из Тожественного к Иному, совершенно другому. Но он отделил трансценденцию от земли людей. Быть может, поколение, следующее за спиритуализмом чистой длительности, с которым современник Бергсона Гуссерль сумел найти общий язык, характеризуется тенденцией употреблять слово спиритуализм в уничижительном смысле. Это значит не отдавать предпочтение низменному, а пытаться освободиться от пресловутой независимости объективирующего мышления, которое в действительности замыкает мыслящего субъекта в себе, в его категориях и, подчинив его юрисдикции объективности природы, высмеивает как ребячества метафизические приключения святых, пророков, поэтов¹³² и просто живых людей.

10*

Интенциональность и ощущение¹³³

1. Новая идея интенциональности

Появление идеи интенциональности было подобно освобождению. Непривычный способ утверждения *акта направленности* как сущности психического бытия, неподвластной превратностям этого бытия, и смелый способ утверждения бытия сознания как протекающего вне границ его строго реального бытия рассеивали навязчивый образ мышления, действующего подобно винтикам универсального механизма, и подтверждали призывание и право мышления подчиняться лишь убедительным доводам. Психологизм, которому противопоставлялся новый способ видения, был, вообще говоря, лишь одной из основных форм смешения акта сознания и того объекта, на который он направлен,

психической реальности и того, что она предполагает (*meint*)^{31*}. Из-за этого смешения Душа замыкается в себе, какие бы мысли ее ни обуревали. Если кантианство различало осязаемую данность единства «я мыслю», учреждающую его в качестве объекта, оно все же сохраняло качество субъективного, *превращающегося* в объективное; мышление не должно было *выходить*. Интенциональность внесла новую идею выхода из себя — главного события, обуславливающего все другие, не объяснимого какими-либо глубинными, внутренними движениями Души. Такое трансцендирование было даже важнее самосознания, хотя и неизбежного при точном описании. Но при первой встрече с Гуссерлем имели значение только эта открытость, присутствие в мире «на улицах и дорогах», и то снятие покрыва (dévoilement), о котором скоро заговорили.

Другое решающее для феноменологии положение (сам Гуссерль признавал его таковым¹³⁴) состояло в обнаружении строгой корреляции между структурами объекта и направленного на него, выявляющего его мышления: *подходы к Бытию предписаны Бытием, идентифицированным исходя из этих подходов*. Такое видение представляет Интенциональность в качестве идеализирующей идентификации; мы еще вернемся к этому. Корреляция между мыслями и идеальным объектом, который они «предполагают» (*meinen*) и идентифицируют посредством своей множественности, не является фактом «мыслящей субстанции», подчиняющейся «эйдетическим потребностям» «случайного *a priori*»^{1^}, подобно тому как это происходит в других областях бытия. Эйдетическими потребностями корреляции руководит здесь сущность интенционально-

292

сти: они прежде всего выражают взаимозависимость объекта и способов его представления. Например, сам Бог воспринимает материальный объект лишь в вечно незавершенном ряду синкретичных «набросков». Следовательно, познание объекта совершенно несравнимо с его производством посредством некоторой «духовной энергии» или его постижением в мышлении, способном, подобно универсальному инструменту, постичь таким же образом любой объект. «Интенциональное» присутствие объекта в сознании предполагает оригинальный тип соотношения между способами «выявления» и «выявляемым смыслом», не похожий на простую констатацию факта. Воспринимающий без конца перебирает ряд «набросков», представляющих вещь, — но не потому, что «люди так устроены». Этот ряд нескончаем даже при более совершенном взгляде и мышлении субъекта. *Воспринимать «иначе» значит воспринимать иное*. Потребность *sui generis*, связывающая объект с ходом мышления, представляющего или воспроизводящего его в сознании, кажется наиболее убедительной среди «эйдетических материальных» потребностей.

Феноменологический идеализм полностью согласен с такой корреляцией между структурами мыслимых *смыслов* и мыслящими их *мыслями* — ноэзисами, *рационально* связанными, таким образом, между собой. Для рассмотрения соответствия бытия и подходов к бытию следовало бы реалистическим образом расположить за бытием, идентифицируемым в различных мыслях, другое бытие; нужно было бы придать бытию иную идентичность, не коррелятивную различным подходам. Действительно, Бог мог бы прийти к этой идентичности путями, отличными от человеческого опыта! Но это как раз и означало бы сведение интенциональности к некоторой особенности сознательной жизни, к отказу от ее интерпретации в качестве исходного события трансценденции, только и предоставляющего возможность самой идеи трансценденции.

Однако идеализм уже является интенциональностью — хотя бы потому, что она сразу задумывалась как направленность на идеальный объект. Объект, пусть даже чувственный

и единичный, всегда будет отождествляться у Гуссерля посредством множества направленностей: сказать, что любое сознание — это сознание чего-то, значит утверждать, что посредством коррелятивных терминов множества субъективных мышлений сохраняется и утверждается трансцендирующая их идентичность. Интенциональный объект обладает идеальным существованием по отношению к временному событию и пространственному положению сознания. Гуссерль выражает это, начиная с «Логических исследований», таким образом: объект сознания не является *реальной* частью сознания. Тот или иной аспект объекта об-

293

ретает свою идентичность и сохраняет ее среди множества моментов; а среди множества аспектов — объективный, тождественный, идеальный полюс, когда сознание разворачивается как «период времени». То же относится к идеальному или абстрактному объекту; то же относится к столу или карандашу. При конституировании интерсубъективности такой процесс самоидентификации идеального продолжится за пределами эгологической сферы. В идеализирующем характере интенциональности проявляется трансцендентальный идеализм Гуссерля: реальное конституируется как идеальная идентичность, подтвержденная, вычеркнутая или исправленная в ходе эволюции субъективной или интерсубъективной жизни. Открытие идеальной идентичности в притязаниях наивного мышления на достижение «реальной идентичности» не является идеалистическим не потому, что состоит якобы в замене идентичности «сознанием идентичности», как у Беркли, заменявшего цвет в наивном реализме чувством цвета, но потому, что идентичность как таковая была бы невысказана без действия идентификации, чьим идеальным полюсом она остается. Быть идеальным единством во временной множественности значит быть идеальным в совершенно другом качестве, нежели у Беркли, сводящего цвет к ощущению. Подобное изначально идеализирующее мышление уже на уровне полностью до-предикативного опыта является синтезом идентификации, а не «содержанием сознания», *мыслимым* столь же смутно, как и его коррелят, соответствующий реальности чувственного опыта.

Тогда становится понятен сам феноменологический проект. Интенциональный анализ вытекает из исходного идеализма идентифицирующей интенциональности. Нужно вернуться к синтезирующему действию, чей результат только и завораживает наивное и научное мышление. Идентичность-результат — это абстракция, к которой приковано оцепеневшее мышление, уже забывшее о своей жизни и горизонтах, от которых оно оторвалось благодаря ряду, может быть, и удачных, но опрометчивых и безответственных движений, нацеленных на достижение этого результата. Феноменология, таким образом, является «реактивацией» всех этих забытых горизонтов и горизонта всех этих горизонтов¹³⁶. Последние выступают контекстом абстрактных значений и позволяют преодолеть абстракцию, которой довольствуется наивный взгляд. Феноменологическому предприятию можно даже придать роль фундаментальной онтологии: возвращенные в свои горизонты значения были бы не только полнее. Новый, более оригинальный смысл обосновал бы претерпеваемые и игнорируемые им изменения, из которых проистекают многие из тех конфликтов или парадоксов, которыми страдает наука. Несмотря на весь свой критический дух, она не

294

обращается к утраченным горизонтам идентификаций, которыми живет. В противоположность неокантианскому методу, воссоздающему трансцендентальное исходя из логического и научного и уже в силу этого забывающему о горизонтах,

утраченных именно потому, что научные результаты оплачиваются лишь забвением этих бесконечных горизонтов, обращаясь к ним феноменология позволяет высказать или вернуть на место самое логическое¹³⁷.

Как представляется, специфическая структура интенционально-сти сознания не только открывает замкнутое в себе эмпирическое ощущение ошутимому корреляту; она уже утверждала это ошутимое в качестве идеальности, идентификации множества мышлений. С другой стороны, интенциональность, направленная за пределы того, где она родилась, казалось бы, могла составлять *сущность* сознания лишь при своей полной прозрачности. Достигнет ли она уровня длящегося во времени события, подобно новому «ментальному объекту», служащему образом или экраном между субъективностью и бытием? Но не возвещало ли новое открытие интенцио-нальности сознания и радикализация его понимания исчезновение этого мифического «ментального объекта»?

2. Интенциональность и ощущение

Несмотря на связность тем, возникающих вокруг центральной идеи сознания, открытого миру, являющегося для этого сознания всем, Гуссерль сохраняет понятие, от которого, казалось бы, должно было освободить его обращение к интенциональности — понятие ощущения. В основе интенциональности лежат гилетические данные. Далеко не играя в системе роль пережитка, от которого следует постепенно освободиться, ощущение занимает все бо лыпее место в размышлениях Гуссерля.

Интенции, направленные на трансцендентное и идентифицирующие его, являются не просто путями вовне, обыкновенными окнами, но *содержаниями*, наполняющими длительность. Акты простираются во времени, и из такой темпоральной реальности интенции снова возникает сознание. Надея нас присутствием объектов, оно само присутствует по отношению к самому себе, ощущается, переживается¹³⁸. Термин «жить» обозначает до-рефлексивную связь содержания с самим собой. Он может стать переходным (прожить весну), но он предварительно отрефлексирован (хотя речь и не идет об эксплицитной рефлексии): сознание, являющееся сознанием объекта, есть не-объективирующее самосознание, оно переживается, оно — Erlebnis. Интенция — это

295

Erlebnis. Но этот термин применим также к содержаниям, не являющимся актами, к не интенциональным содержаниям, в которых мы узнаем эмпирические ощущения. Таким образом, как в лучшие времена сенсуалистического эмпиризма, существуют состояния сознания, не являющиеся сознанием чего-либо! Такое существование тут же утверждается Гуссерлем как не-зависимость интенциональности, действительно, слишком часто анализировавшейся и представлявшейся в качестве автономной; начиная с «Логических исследований» она наделяется функцией обеспечения интуитивной полноты реального объекта.

Одновременно с присутствием рядом с вещами, сознание является временным потоком чувственной «материи», включающей реальные части, пережитое присутствие. «Гилетические» содержания, элементы психической материи отличаются от качеств объектов, на которые направлена или которые достигает трансцендирующая интенция. Гуссерль не перестает утверждать это. Но, с другой стороны, в текстах, которые до сих пор привлекали меньше внимания читателей, текстах весьма многочисленных и ясных, сохраняется идея *подобия* ощущений и объективных качеств, как будто подобие и аналогия не предполагают создания объективного плана. «Визуальное может

переживаться как ощущение, делящееся на реальные части, отличающиеся тем не менее от визуальных объектов». Является ли различие коренным, потому что ощущения «изображают», «представляют» (*darstellen*) качества как очертания или ракурсы (*Abschattungen*) объективных качеств? *Abschattung* является не уже объективированным аспектом вещи, но имманентным содержанием объективного, пережитым и тем не менее сокращенным. Интенциональность как открытость сознания бытию отныне играет роль восприятия (*Auffassung*) по отношению к тем содержаниям, которым придает объективный смысл, одухотворяет (*beseelt*) или вдохновляет (*durchgeistigt*)^{32*}. Ощущение становится *analogon* объектов до такой степени, что обеспечивает столь исключительное присутствие бытия интуитивным актам, доходящим до «оригинала», «личностного бытия», «бытия во плоти и крови». Тогда как новизна понятия интуитивного акта казалась связанной с его интенцией или «претензией» представить бытие «в оригинале» (в его *Meinung*), появилось чувственное содержание, необходимое для того, чтобы подобный смысл мог быть помыслен. Присутствие объекта как таковое не мыслится; оно связано с материальностью ощущений, с непомысленным прожитым. «Под представляемыми или интуитивно воспроизводимыми содержаниями мы имеем в виду содержания интуитивных актов, недвусмысленно отсылающих посредством чисто имагинативных или перцептивных восприятий, чьими носителями они являются, к содержаниям объекта, определен-

296

но соответствующим им и представляющим их нам в виде имагина-тивных и перцептивных набросков и т. д.»¹³⁹. А также далее: «В интуитивном представлении возможны различные степени интуитивной полноты. Как мы уже объясняли, выражение «различные степени» отсылает к возможным рядам наполнения; по мере продвижения по этим рядам мы учимся все лучше познавать объект при помощи представляющего содержания, *все более подобно*¹⁴⁰ объекту, воспринимающего его все более живым и полным образом»¹⁴¹. Интуитивный акт — это одновременно мыслящая присутствие интенция и необходимое присутствие содержания в субъекте. Постоянно утверждается родство между содержанием и качеством, чьим ракурсом оно является. Интенция выходит за пределы жизни ради направленности на объект, а объект представлен лишь в силу прожитого, но *подобно* объекту содержания. Идентичному в восприятии изменению представления об объекте соответствуют изменения в ощущении¹⁴². *Fülle* — чувственная полнота интуиции — включает «*Farbenabschattungen*» и «ракурс объекта в перспективе» (*perspektivische Verkürzung*). Гуссерль подчеркивает, что такому способу изложения «соответствует нечто в феноменологическом содержании»¹⁴³. Таким образом, существует аналогия между прожитым содержанием и тем, что «отражается» в нем, хотя Гуссерль тут же добавляет, что «способ такого представления по аналогии изменяется в зависимости от восприятия». К уже выделенным нами терминам «*Auffassen*», «*Beseelen*», «*Durchgeistigen*» добавляются «*Interpretieren*» и «*Deuten*»; все они должны выражать связь, существующую между интенцией и ощущением. Они заимствованы из деятельности суждения, уже вынесенного о мире конституированных объектов, которое такие авторы, как Ланьо или Ален, располагают у истока посредством экстраполяции логического на трансцендентальное. Трудно приписать такую позицию Гуссерлю. Подобна ли интенциональность синтезу способности суждения, моделирующей, как у Канта, чувственно данное? Тогда подойдут эти термины — восприятие, апперцепция, интерпретация. Но согласиться с тем, что интенциональный объект у Гуссерля является рассудочной конструкцией, использующей чувственный материал, значит вступить в противоречие с самыми определенными идеями Гуссерля. Ощущение у Гуссерля не находится на стороне объективного, в качестве зародыша объекта либо голого факта, требующего интерпретации. Напрасно лишать трансцендентный объект его форм или непосредственно

приближаться к нему — его нельзя найти в плоскости прожитого. Апперцепция, интерпретация или восприятие, с которыми, как может показаться, Гуссерль отождествляет действие интенциональности, не являются суждениями. Суждение представляет собой вид интенциональности, а не интенциональность — форму суждения.

297

3, Ощущение и время

Однако чувственное содержание вскоре получает у Гуссерля толкование, в котором наряду с противоречащей самой миссии интенциональности ролью материи, служащей деятельности интенциональной апперцепции, выявляется иной смысл интенциональности. «Лекции о конституировании внутреннего сознания времени»¹⁴⁴, вышедшие чуть позже «Логических исследований», — их тезисы углубляются по ходу размышлений Гуссерля — прежде всего настаивают на впечатлениях как источниках любого сознания. «Совершенно неизменное прото-впечатление (Urimpression) является источником любого сознания и любого бытия»¹⁴⁵. Трансцендентный объект — связность идентификации посредством утверждений и отрицаний, идентификации всегда обратимой, до «нового распоряжения» — уже может свестись к впечатлению при исчезновении мира. Такова печать оригинальности идеализма Гуссерля. С несравненной силой признав нередуцируемость трансценденции и, следовательно, идеального, он не поддается соблазну подчинить возникающей в этом идеальном порядке логику живую индивидуальность, для которой проявляется этот порядок: сознание не станет «сознанием вообще», реконструированным исходя из синтезов, осуществленных им в сфере объекта. Оно — единичная, индивидуальная жизнь; его «живое настоящее» — источник интенциональности¹⁴⁶. Существует связь между сознанием-впечатлением, где спонтанность совпадает с пассивностью¹⁴⁷, и интенциональностью, направленной на идентифицируемые идеальности. Сенсуализм Гуссерля не только способствует разочарованию в философских надеждах, вызванных идеей интенциональности. Он позволит нам углубить ее смысл, но и вернет ценность — быть может, неуничтожимую — эмпиризму ощущений. Именно к этому побуждает Хайдеггер в своем кратком издательском предисловии к «Внутреннему сознанию времени». «В этом труде описывается выявление интенционального характера сознания и вообще та ясность, которую в принципе обретает интенциональность. Если абстрагироваться от частных и деталей предпринятого изучения, его уже достаточно, чтобы превратить в необходимое дополнение к освещению интенциональности, впервые предпринятому на почве принципов в «Логических исследованиях». И сегодня это не кодовое выражение, а название центральной проблемы»¹⁴⁸. Учитывая тему книги, намек Хайдеггера может лишь побудить нас искать исходное значение интенциональности в способе и временном измерении переживания ощущения.

Течение времени есть ортоидальное множество, непрерывность внешних по отношению друг к другу мгновений, лишенных бергсо-новского взаимопроникновения. Это — внутреннее время, обосо-

298 I

вание объективного времени, соразмерное ему¹⁴⁹. Длющееся ощущение рассредоточено в этом потоке, но оно ощущается как идентифицируемое единство во множестве взаимоисключающих мгновений, потому что в каждое мгновение, благодаря специфической имманентной интенциональности, удерживается совокупное ощущение в *сжатом виде*. Ощущение — это *Abschattung*, но само оно дается в переживаемой

имманентности, посредством *Abschattungen*^m. Таким образом, интенциональность чувства, «переживающая ощущение», на первый взгляд воздействовала бы на такой способ идеализирующей идентификации как трансцендирующая интенциональность.

Но каждая интенция, в каждое мгновение удерживающая или предвосхищающая идентичность уже частично прошедшего или еще частично ожидаемого ощущения, является для Гуссерля просто самим осознанием времени. Время — не только форма, живущая в ощущениях и влекущая их в будущее; это чувство ощущения — не просто совпадение ощущающего и ощутимого, но интенциональность и, следовательно, минимальная дистанция между ощущающим и ощутимым — дистанция как раз временная. Усиленное, живое, совершенно новое мгновение — прото-впечатление — уже отклоняется от острия стрелки, где зреет как абсолютно *настоящее*, и, посредством такого сдвига, *представляется* как удержанное новому намеченному пунктиром настоящему, предчувствуемому в предвосхищении, исходящем из первого прото-впечатления и включающем в это предчувствие неизбежность собственного ухода в ближайшее прошлое удержания. Весьма любопытно, что жизнь настоящего составляет такая обостренная, как бы отделенная от него пунктирность; и именно к ней крепятся удерживание и предвосхищение, благодаря которым поток прожитого становится осознанием времени.

Действительно, удерживание и предвосхищение являются интенциональностями, но *направленность и событие* здесь *совпадают*, интенциональность — производное изначального состояния существования, называемого модификацией: это «уже не», но также и «еще здесь», то есть, также «присутствие для...»; а это «еще не» есть «уже здесь», то есть, в другом смысле, также «присутствие для...» Познание и событие, являющиеся *модификацией*, а не отрицанием. Сознание — не негативность, «знание» не отпускает событие, не подверженное разрушению временем. Когда «транзитивная», «переходная» модификация заходит достаточно далеко, чтобы отнять его у удержания, воспоминание находит его в представлении. Такой переход от удерживающей интенциональности к трансцендирующей интенциональности указывает на временной смысл любой трансценденции; мы остановимся на нем ниже.

Время и осознание времени не возникают из вневременной точки, как не возникают и на фоне предсуществующего времени. Весь

299

смысл критики Гуссерля в адрес Brentano в начале «Внутреннего сознания времени» состоит в отказе от дедукции или конструирования времени исходя из вневременного взгляда, окидывающего прото-впечатление и его бледные модификации. Для невовлеченного субъекта время не возникает из неподвижной вечности. Но когда, с другой стороны, в своих описаниях конституирования времени Гуссерль использует выражения, уже имеющие временное значение¹⁵¹, он не говорит о времени, находящееся за временем. Здесь следует признать возвращение времени назад, фундаментальную *итерацию*. Например, осознание перманентности потока является осуществлением перманентности потока, «тождественного в своей форме»¹⁵². «Уже прошедшее» и «прошедшее только что» — это сам сдвиг прото-впечатления, модифицирующегося по отношению к совершенно новому прото-впечатлению. Событие и сознание лежат в одной плоскости. Сдвиг *Urimpression* — это само по себе первое событие сдвига по фазе, которое следует констатировать не по отношению к другому времени, но по отношению к другому прото-впечатлению, которое само «в курсе дела»: констатирующий сдвиг взгляд есть сам этот сдвиг. Осознание времени — не рефлексия о времени, но сама темпорализация: *после* осознания есть *после* самого времени. Удерживание и

предвосхищение суть не содержания, конституированные, в свою очередь, в виде идеальных тождеств в потоке разрозненного — это *просто* сам поток: удерживание или предвосхищение («мышление») и «бытие-на-расстоянии» (событие) совпадают. Осознание чего-либо... является здесь потоком. Осознание — конституирующее событие, а не только конституирующее мышление, как считает идеализм. Поток здесь — само ощущение ощущения; Гуссерль называет его абсолютной субъективностью, более глубокой, чем объективирующая интенциональность, предшествующая языку¹⁵³. За этим изначальным потоком нет другого сознания, констатирующего такое мышление или событие. Поток, где преодолевается дуализм сознания и события, не конституирован; он сам обуславливает любое конституирование и идеализацию. Сдвиг — это удержание, а удержание — сдвиг: осознание времени и время осознания.

4. Время и интенциональность

Не отличается ли такая первичная интенциональность, совпадающая с самим действием времени, от объективной идеализирующей интенциональности, освободившейся от всякой временности на пути, ведущем от имманентности к трансцендентности?

300

Или, быть может, объект здесь еще предшествует направленности на него? Конечно, удерживающая модификация, доходящая до погружения впечатления в прошлое, превращается в воспоминание, являющееся в качестве объективирующей идеализирующей интенции первичной трансценденцией — мы уже затрагивали этот вопрос. Но следует ли думать, что любая интенциональность уже является своего рода воспоминанием? Или, точнее: не существовал ли объект интенции до самой интенции? Есть ли в интенциональности диахрония? Этим странным вопросом Гуссерль задается в приложении V «Внутреннего сознания времени»; можно подумать, что к нему его склоняет психология Лаборатории. Последовательно принимаются четыре точки зрения. Точка зрения естественного отношения, когда объективное время присуще как восприятию, так и воспринятому: звезда предшествует узревшему ее взгляду из-за скорости света и времени реакции субъекта. — В феноменологической позиции можно было бы ожидать синхронности субъективного процесса конституирования объекта и самого объекта, конституирующегося в имманентности. Ничего подобного: объект возможен, лишь если ощущение одухотворено интенцией; для того же чтобы интенция одухотворила ощущение, его «расходование» должно быть минимальным¹⁵⁴. Таким образом, акт следует за материалом конституированного объекта. Разумеется, не в реалистическом смысле; но этот тезис чрезвычайно значим для структуры сознательного акта: сознание есть задержка по отношению к самому себе, способ задерживаться в прошлом. — Конечно, в рефлексии объект предшествует восприятию. — Остается прото-впечатление, как раз и называемое «внутренним сознанием», которое можно расширительно назвать восприятием: воспринятое и воспринимающее здесь синхронны. В приложении XII об этом говорится как о неразличимости объекта и восприятия; в описании это относится и к интенции. Возможно, следует перевернуть тезис: любое различие восприятия и воспринятого основано на времени, на сдвиге по фазе между *направленностью и тем, на что она направлена*. Только прото-впечатление свободно от всякой идеальности. Это актуальная форма, *сейчас*, ради которого и конституируется в потоке единство идентичного ощущения, преодолевая заторы удерживаний и предвосхищений. Но поток — лишь модификация прото-впечатления, уже не совпадающего с собой, представляющего в сокращениях *Abschattung*, так как только несовпадение с собой — переход — является воспринимающим сознанием в собственном смысле слова. Всегда становящееся единство ощущения и старше и моложе мгновения

прото-впечатления, к которому крепятся конституирующие это единство удерживания и предвосхище-

301

ния. Интенциональность удержаний исходит из абсолютного про-то-впечатления как нового острия настоящего без различия материи и формы — не движения и не покоя, подобного мгновению из третьей гипотезы «Парменида»; но прото-впечатление — преимущественно не-идеальность. Непредсказуемая новизна содержаний, возникающих из этого источника любого сознания и любого бытия, есть изначальное творение (*Urzeugung*), переход от ничто к бытию (к бытию, которое превратится в бытие-для-сознания, но никогда не будет утрачено); творение, заслуживающее называться абсолютной активностью, *genesis spontanea*¹⁵⁵. Но оно одновременно и самодостаточно, — у него нет ни ожиданий, ни предвидений, ни истока, ни продолжения, и, следовательно, оно совершенно пассивно. Прото-впечатление предстает как восприимчивость «иноного», проникающая в «в то же самое», иначе говоря: жизнь, а не «мышление». Будучи «внутренним сознанием», оно станет сознанием посредством временной модификации удержания, быть может, указывающей на сущность любого мышления как удержания ускользающей полноты. Тайна интенциональности¹⁵⁶ заключается в сдвиге... или в модификации временного потока. Сознание — это старение и поиски утраченного времени.

5. Движение и интенциональность

Роль ощущения в сознании позволит расширить субъективность субъекта еще и в другом смысле. Здесь тоже сначала усваивается наследие эмпиризма. Но тогда как сознание сводится для последнего к конгломерату ощущений, а ощущения — к психологическому отзвуку телесных изменений, понятых в строго натуралистическом смысле, описание ощущений Гуссерлем лишает физико-физиологические категории привилегии единственного источника понимания высшего смысла тела, сознания и существующей между ними связи. Ощущение не *порождается* телом. Оно вводит в отношение, говорящее о полярности субъект-объект, принадлежность субъекта объекту. Но не в качестве каузального эффекта объективного порядка или составной части этого порядка, и не путем включения объекта в субъект посредством «субъективного ощущения», в котором объект растворился бы, как это происходит в идеализме Беркли. Речь идет о новой конфигурации: субъект находится перед объектом и принимает в нем *участие*; такое участие сознания в конституируемом им мире измеряется именно телесностью сознания; но телесность эта *производится* в ощущении. Ощущение описывается как то, что ощущается «над» и «в» теле и как то, посредством чего тело «принимает

302

участие» (*mit dabei*) в любом чувственном опыте. Рука чувствует тепло объекта, ноги — пронизывающий холод, его дыхание — «на кончиках пальцев». В силу самой своей неопределенности такие состояния, называемые Гуссерлем во второй книге «Идей» *Empfindnisse*¹⁵¹, размывают структуру ощущающее-ошутимое, субъект-объект, на которую еще намекает слово *Empfindung*. Расширение понятий, подобных *Empfindnisse*, относящихся к телам и объектам одновременно, отличается от пространственного расширения. Но благодаря такому специфическому расширению чувственный опыт — это не только опыт пространства, но и, через своего рода непосредственную *итерацию*, опыт в пространстве. Таково свойство гилетической составляющей; только интенциональность переживается как безразличная к пространству и поддерживает абсолютность

неподвижного субъекта. «Посредством гилетического слоя совокупное человеческое сознание определенным образом связывается с телом человека, тогда как сами интенциональные *Erlebnisse* уже непосредственно не локализуемы; они не образуют телесного слоя. Восприятие как восприятие формы наощупь (*tastendes Auffassen*) не расположено в ощупывающем пальце, где локализуется осязательное ощущение; мышление реально не находится в голове интуитивным образом, как *Empfindnisse* давления и т.д.¹⁵⁸. Связь с объектом воплощается посредством ощущения: можно сказать, что рука трогает, язык пробует и глаз видит до того, как такого рода общеизвестные действия констатируются внешним восприятием, обходясь без словесного указания на физиологическую истину обращения (для спиритуалистской метафизики, быть может, случайную) мышления к органам чувств. Но такое указание не передает и интроспективную данность, предполагающую позицию, при которой интериорность противостоит экстерности. Анализ ощущений как *Empfindnisse* как раз и означает разрушение такой схемы и подобной оппозиции. Не в этом ли заключен сам смысл нейтральности редуцированного сознания, если принять всерьез то значение, которое Гуссерль придает редукции: обнаружение экрана, где вырисовывается любое значение, которое вообще способно возникнуть, любой феномен. Может быть, именно благодаря открытию подобного экрана мы окажемся в состоянии преодолеть схемы типа: субъект-объект, интериорность-экстерность? Тогда тело станет центральной точкой, точкой отсчета любого опыта, как бы встроенной в этот опыт посредством фундаментальной *итерации*, событием которой и является ощущение. Ощущение (а также культурный атрибут — оба сущностно итеративные) с его амбивалентностью по отношению к четким структурам картезианского дуализма образует неизбежное и незабываемое для любого философского понимания понятие восприятия не благодаря простому об-

303

ращению к эмпиризму. Философия начинается «трансцендентальной эстетикой» «Кризиса». Пространственная и геометрическая природа, *res extensa*^{*} науки — это единственно абстрактный аспект мира.

Однако тело является не только хранилищем и субъектом *Empfindnisse*; это орган свободного движения, субъект и местонахождение кинестетических ощущений. Движущие ощущениями интенции придают им значение по отношению к трансцендентному. Происходит это не ради возможного в *Empfindnisse* изображения «качеств объекта» или описания исходной сферы того, что картезианец назвал бы союзом души и тела, но ради придания субъекту подвижности *в качестве субъекта*, а воспринятому реальному — *сущностной* зависимости от такой мобильности. *Empfindnisse* конституируют объективные качества; движимые интенциями кинестетические ощущения являются «мотивацией». Мир не конституируется как изначально вверенная опыту статическая сущность. Он соотносится с «точками зрения», свободно принятым сущностно подвижным и обладающим подвижными органами субъектом: при определенном движении глаза — определенное изменение увиденного, при определенном наклоне головы — определенное изменение зрелища, при определенном движении ощупывающей руки — определенная новизна очертания¹⁵⁹ и т.д. Кинестетическое ощущение — не осязаемое содержание, *оповещающее* о своих изменениях; *оно полностью модально*. В самом ощущении содержится обусловленность. «Любому восприятию присущи функции спонтанности. Процессы (*Verläufe*) кинестетических ощущений — свободные процессы, и такая свобода в осознании протекания ощущений (*diese Freiheit im Ablaufs-bewusstseiri*) — основной элемент конституирования пространства»¹⁶⁰. Представление изначально зависит от движений субъекта и их позитивной возможности в кинестезисе. Субъект — не глаз неподвижной камеры, для

которой любое движение — объект. Пространство как поле органических движений и движения всего тела уже включает в себе представление о пространстве. Субъект движется в том самом пространстве, которое будет создавать. Субъект не пребывает в неподвижности абсолюта, где расположен идеалистический субъект; он вовлекается в ситуации, не разрешающиеся в тех представлениях, которые он мог бы себе о них составить.

Обращение к кинестезисам не служит, как во времена полного господства эмпиризма, для построения экстериорности с использованием чисто количественных элементов ощущения, не имеющих пространственного измерения. Насколько характерно для судеб творчества Гуссерля подобное изменение смысла понятий — как

304

соответствующее тому времени, так и введенное самим Гуссерлем! Внимание, уделенное психофизическим и психофизиологическим исследованиям, приводит к открытию области телесного, которая не подчиняется субъект-объектной схеме, итеративной в силу исходной итеративности. Оно также приводит к открытию Духовного (о нем даже нельзя сказать, что оно воплощается, так как оно — изначально *смешанное* в своей *чистоте*), неотделимого от локализации, обращения к органам, посредством которых создаются лишь органы, неотделимые от движения; благодаря им и конституируется то пространство, где возможно движение. Кинестезис — не психический эквивалент телесного движения, отмеченного или отраженного неподвижным самим по себе субъектом (неподвижным той идеалистической неподвижностью, с которой не сравнится ни одна эмпирическая материя), который в конце концов, на гегелевский манер, принадлежит мыслимому им миру и входит в структуру вещей мира. Кинестезис у Гуссерля — исходная подвижность субъекта. *Движение и продвижение присущи самой субъективности субъекта*. Конечно, интенция не находится в пространстве; мы понимаем, что это — идеалистическая иллюзия. Но что представляет собой интенция без ощущения? Если бы Гуссерль изъясил ощущение из своей «системы», трансценденция интенциональности не обрела бы строгого смысла «присутствия в мире». Посредством *Empfindniss* и *кинестезией* субъект движется в этом мире, и предлог *в* не означает только представленную связь, присутствие в мире не оформляется в определенную *структуру*. Философия, вносящая идею эйдетических структур, служит также радикальному опровержению идеи структурной неподвижности — непрерывной одновременности, вводя движение в субъективность субъекта и условную мотивацию в само его присутствие.

Кинестезисы получают не представленные интенции, но «восприятия совсем иного типа», обуславливающие любое представленное восприятие как «если... тогда». Конечно, такая мотивация не является представлением рассуждения, будь оно до-предикативным или имплицитным. Такая мотивация относится к порядку возможного движения, исходит, скорее, из осматривающего горизонт глаза, поворачивающейся вправо и влево головы, или же ноги, уже попирающей землю, чем к порядку созерцания, которое оценивает возможности на расстоянии. Не следует ли — чтобы не разрушать сущность метафорического смысла термина — понимать трансценденцию в этимологическом смысле слова скорее как преодоление, перешагивание, продвижение, нежели как представление? Трансцендирование осуществляется посредством кинестези-

305

са: мышление превосходит себя не при встрече с объективной действительностью, но при вхождении в этот якобы далекий мир. Тело, исходная точка представления, находящаяся

вне этой точки, уже является интериорным конституируемому им миру. Тело всегда существует «бок о бок», но в то же время и «напротив», образуя соединение, которое Мерло-Понти называет фундаментальным историзмом. Однако в этом мире оно также *перед* миром и *до* мира, оно избегает структурной одновременности. Движение в пространстве субъекта, конституирующее пространство как становление состава времени исходя из прото-впечатления: «темпорализующее (*das Zeitigende*) уже темпорализовано (*istzeitigt*)»¹⁶¹. Исходная итерация — вот последняя тайна историзма субъекта! Такая диахрония сильнее структурного синхронизма.

Благодаря мотивирующему значению кинестезисов трансценденция является «осознанием возможного» — не просто отсутствием противоречий объективирующего мышления или же сознанием, что «я могу», сопровождающим любой проблеск мысли, исходящей от чистого *Я* и проявляющейся в свободе внимания. Речь идет теперь о том, что в высшей степени конкретно, квазимышечно, — о *я мыслю*. «Я мыслю» состоит не в регистрации посредством усилия сопротивления мира воле, но в обладании всеми ресурсами воли, находящейся, таким образом, *в качестве воли*, в мире «если... то». В этом смысле тело для Гуссерля является способностью к воле. Кинестезисы — это конкретно свободная воля, способная двигаться и «вращаться» в бытии. Тело — не акциденция созерцания, спустившегося из Эмпирей, но орган действительно свободного созерцания, превращающегося в способность; трансценденции по преимуществу, переходящей от интенции к действию, нарушающей очерченные заранее границы структуры.

6. Ощущение и феноменология

«Можно полагать, что знаешь, тогда как ничего не знаешь» — таково, согласно «Софисту», наибольшее непонимание. Но люди придерживаются его, высказывают приемлемые и технически эффективные предположения. Направленность бытия, поглощенного тем бытием, которое оно полагает постигнутым, обеспечивает удовлетворительное функционирование культуры. Однако не ведая о своем незнании, она становится бессознательной и безответственной. Беззащитная, открытая любым интерпретациям, она может быть обманута. Психологизм, чья критика послужила случайной причиной рождения феноменологии, представляет собой

306

прототип подобного отчуждения: над логическим мышлением нависло подозрение в осуществлении совсем иного, нежели то, что оно намеривалось осуществить. Подозрение нависло не только над логикой в целом, но и над всеми культурными образованиями. Все, что обладает значением — искусство, религия, мораль, государство, даже наука, — всем этим формам присуще не то значение, на которые они претендуют. Все чревато лжесмыслом из-за кишения форм, бесконечно превращающихся друг в друга и запечатляющих-ся друг в друге. Не вводят ли нас в заблуждение социальные и подсознательные влияния? Кто дергает за нити? Феноменология Гуссерля ищет источник всякого смысла, распутывая нити интенциональной путаницы. Ее усилие состоит лишь в определении того, чего не знаешь, но полагаешь известным, и в познании сущностного отчуждения культуры. «Наша эпоха, — пишет Гуссерль почти накануне войны 1914 г., — великая эпоха. Но она страдает скептицизмом, разрушившим старые непроясненные идеалы»¹⁶². Гуссерль противопоставляет ленивому скептицизму, обличающему иллюзии бесконтрольной культуры, работу оптимистической критики, поиск исходных движений интенций — нам известно лишь об их неясных отложениях и плотных наносах. Борьба против отчуждения, в которое ввергает нас скрывающее свои истоки мышление,

постигать тайну скрытых изменений значений, превосходить неизбежную наивность спонтанности — такова сама цель гуссерлевой феноменологии.

Таким образом, восхождение к трансцендентальному сознанию — не еще один новый вид идеализма, а восхождение к Феномену, высвечивающему смысл, прерывающему размножение окутывающих нас смыслов, чье происхождение неизвестно. Для этого восхождения недостаточно обрести некую психическую интериорность, саму принадлежащую — будучи психической и интериорностью — к требующим пояснения значениям. Для него нужна исходная нейтральная почва, лежащая, по Гуссерлю, в глубинах интересубъективности, где любые значения — интериорности, экстериорности, телесности, духовности и т.д. — сияют изначальным светом смысла, светом, которого нельзя ниоткуда больше получить. Все подвергающее этот исходный смысл сомнению, уже заранее освещено им. Возможно, такой привилегии требовали бы простые природы у Декарта.

Гуссерль не сомневается в том, что такая почва существует. Он изначально уверен в том, что *существует исток*¹⁶³.

Такое происхождение, вне которого мышление оказывается в изгнании (то есть *a priori* лишено основания), не является для Гуссерля ни Первопричиной, ни тем Принципом, из которого все вы-

307

текает. Это — прото-впечатление. Как может *a priori* быть опытом? Опыт всегда понимался как сущностно неопределенный в своих притязаниях и в этом смысле как бы запутывающий мышление. Новизна феноменологии состоит в сведении «опыта-претендующе-го-на-истину» к случаю, самому по себе имеющему значение, то есть к источнику трансцендентального произведения, исходя из которого само понятие истины потеряло бы единственный смысл. Эти значения — исходная ясность. Такое переворачивание называется на языке Гуссерля трансцендентальной Редукцией. Современники, не осуществляющие ее по определенным Гуссерлем правилам искусства, все же оказываются на его стороне. Опыт для них — источник значений. *Он поучителен, еще не будучи доказательным*. Отвечает ли редуцированное сознание такому требованию первичной нейтральной почвы? Будучи сущностно «впечатляемым», не отдается ли оно не-Я, другому, «искусственности»? Не является ли ощущение воплощенным отрицанием трансцендентального труда и очевидного присутствия, совпадающего с истоком? Посредством своей теории чувственного Гуссерль возвращает впечатляющему событию трансцендентальную функцию. Заполняя время своей массой, оно открывает первичную интенциональную мысль, являющуюся самим временем, присутствием перед собой посредством первичного отклонения, интенцией первого *отрезка* времени и первой дисперсии; оно обнаруживает в глубине ощущения телесность, то есть освобождение субъекта от своей окаменелости в качестве субъекта, движение, свободу, разрушающую структуру.

Примечания автора

¹ Totalité et Infini. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; 2 éd., 1965.

² Опубликовано в «Revue Philosophique», январь — февраль 1940 г.

³ Основные труды Эдмунда Гуссерля: *Philosophie der Arithmetik*, 1891; *Logische Untersuchungen*, 1 Aufl., Bd. 1, 1901, Bd. 2, 1900; *Philosophie als strenge Wissenschaft* (статья, опубликованная в журнале «Logos» [1911]); *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, I. Teil, 1913 [в дальнейшем цитируется как *Ideen 7*]; *Logische Untersuchungen*, Bd. I, 2-ое, новое, издание (существенно переработанное), а также Bd. II, части 1-2 этого труда, 1913; *Logische Untersuchungen*, Bd. II (переиздание со значительными изменениями второго тома, впервые изданного в 1901 г.), 1920; *Phenomenology* — статья, написанная для *Encyclopedia Britannica* в 1927; *Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1905—1910)*, — [лекции,] опубликованные в 1928; *Formale und transzendente Logik*, 1929 [далее цитируется как *FTL*]', *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*, 1930; *Meditationes cartésiennes* (на фр. яз.), 1931; *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, I, Teil, 1936 (в журнале *Philosophia*, выходящем в Белграде); продолжение было посмертно опубликовано в *Revue internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1939, под названием: *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*', также посмертно: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Prague, 1939. *Notizen zur Raum-konstitution* — в *Phenomenological research*, июнь 1940, 1941, т. I — *Phaenomenologie und Anthropologie*. Ibid, т. II — *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution des ausseren leiblichen Umwelt*, там же, т. V.

Мы цитируем «Логические исследования» («Logische Untersuchungen») по 2 изд. и, следовательно, отсылаем к обоим томам: LU I, и [изданному в двух книгах] второму тому: LU II/1 и II/2. Полную библиографию публикаций Гуссерля см.: Jan Patocka в «Revue internationale de Philosophie», Bruxelles, 15 janvier 1939; выпуск, посвященный Гуссерлю — р. 374-397. Несмотря на некоторые неточности в деталях, эта работа очень полезна. Публикации Эдмунда Гуссерля — лишь часть более объемного труда, складывавшегося на протяжении 40 лет преподавания в Гёттингене и Фрайбурге. Записи занятий часто передавались соратникам и ученикам, идеи распространялись без публикации. [Здесь и далее уточняющие пометки редактора, касающиеся времени выхода в свет основных трудов Э. Гуссерля и некоторых общепринятых обозначений, заключены в квадратные скобки.— Прим. ред.]

⁴ «Существует только философия, единственная подлинная, настоящая наука. Отдельные науки — лишь ее несамостоятельные части (unselb-staendige Glieder)». *FTL*, 240.

⁶ См. также: *LUIII/1*, 11-12; *LU II/2* 7.

⁷ См. *FTL*, 249. Свойственные чувственному опыту возможности ошибок образуют *позитивный* характер этого опыта. Выявляемое им бытие именно таково, каким может быть существование в каждое «раскрытое» мгновение. Оно может быть адекватно постигнуто лишь посредством чувственного опыта.

309

⁸ «Феноменология в целом — не что иное как... научное сознание себя посредством трансцендентальной субъективности... Последнее основание любой истины — элемент универсального осознания себя». *FTL*, 241—242.

⁹ См., например: *Ideen I*, 124. ¹⁰/TZ, 157.

¹¹ *Ibid.*, 76.

¹² О соответствии положений «Философии арифметики» и поздней философии Гуссерля см. статью: Becker O. *Die Philosophie Edmund Husserls*, Kantstudien, 1930.

¹³ См.: Ludwig Landgrebe. «*Husserls phaenomenologie*», в: «Revue internationale de Philosophie», издающемся в Брюсселе, 15 января 1939. P. 280—289.

¹⁴ *LUI*, VII, предисловие. См. также: *LUI*, 59. Утверждение необходимого соотношения между логикой и психологией в разгар борьбы против психологизма.

¹⁵ *LUI*, 71.

¹⁶ Мы уже отметили это в нашей книге «*La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*». P., Alcan, 1930. Тем не менее очевидно, что в первом томе «Логических исследований» употребляются слишком жесткие и в какой-то степени односторонние формулировки. Однако можно показать — здесь это заняло бы слишком много места — что вовсе не существует коренных противоречий между этим трудом и некоторыми положениями «Формальной и трансцендентальной логики». Когда, например, в § 27, S. 91 и в *LUI* Гуссерль борется с любой попыткой сведения принципа непротиворечивости к психологической невозможности двух противоречивых суждений, он не противоречит, как могло бы показаться, положениям «Формальной и трансцендентальной логики». В последней речь идет о становлении этого принципа в трансцендентальном сознании, а не в нашей психологической *природе*, с другой стороны, ищется субъективный смысл, который остается установить после признания и принятия всерьез объективного значения этого принципа. В этом состоит новый философский шаг, ничуть не умаляющий объективности этого принципа; именно о нем и идет речь в 1-м томе «Логических исследований».

¹⁷ См. превосходное резюме этого труда, данное Виктором Дельбосом в «Revue de Met. et de Morale», 1911.

¹⁸ *LUI*, 110; 160-161.

¹⁹ «Was Wissenschaft zur Wissenschaft macht». [«Что делает науку наукой» (нем.). — *Прим. ред.*] — *LUI*, 228, 242, *passim*.

²⁰ *LUI*, 67.

²¹ *LUI*, 60.

²² *LUI*, 70, 73 ff. ²³ *ZfH*/1,4, 93 ff.

²⁴ *LUI*, 19.

²⁵ *LUI*, 22.

²⁶ Ее уже можно найти в «Философии арифметики».

²⁷ *LUI*, 30-50 (вся глава 2); 140, 161-165, *passim*.

²⁸ *LUI*, 162.

²⁹ *LUI*, 252.

³⁰ *LUI*, 248, §70.

310

π *LUI*, 165.

³² *LUI*, 347, 383, 3[^]5, *passim*.

³³ См. на этот счет критику номинализма в I /особенно II , 144-146. ³⁴ $\hat{\text{I}}\text{II}$, 146.

³⁵ *LUI*, 227. * *LUII*, 6.

³⁷ *Ibid.*, *l*.

³⁸ *FTL*, 158.

⁴⁰ Zt/II , 3. Этот текст фигурирует лишь во 2-м изд. *LU*.

⁴¹ *Ibid.*, 120. Интересные тексты введены во 2 изд. ⁴²/УД 157.

⁴³ IC/II , 5; см. также ZC/II , 7 и $\text{PT}\hat{\text{B}}/\text{нш//я}$.

⁴⁴ *LUII*, 21, 120.

⁴⁵ «...derblosse Hinblick... auf seine eigentliche Meinung...» *LUI*, 64; «nach seinem ecten Sinne», 69; «...ist das wirklich *gemeint* wenn die Logiker sagen...»^{34*}, 83 etc. Такого рода цитирование можно без труда прдолжить.

⁴⁶ *LUI*, 61.

⁴⁷ $\text{Z,}\hat{\text{L}}/\text{I}$, 62. ⁴⁸ Zi/I , 143. ⁴⁹ *LUII*, 190. ⁵⁰ $\text{Z}\hat{\text{L}}/\text{II}$, 101.

⁵¹ *LUII*, 107, 131, 140, 172, 187 и др.

« Zi/II , 130.

⁵³ $\text{Z}\hat{\text{L}}/\text{II}$, 110.

⁵⁴ $\text{Zt}\hat{\text{f}}/\text{II}$, 136.

⁵⁵ Zi/II , 136.

⁵⁶ $\text{Z}\hat{\text{I}}\text{A/II}$, 144-145.

⁵⁷ *LUII*, 156, см. также: S. 111-112.

⁵⁸ *LUII*, 125.

⁵⁹ *LUII*, 124.

⁶⁰ Zi/I , 129; особенно *LUII*, 108, гл. 1, § 1 и S. 198.

⁶¹ *LUII*, 131, 148-149, 171-172.

⁶² 7Ж, 103.

⁶³ *LUII*, 234. "Zí/H, 279. ⁶⁵Z^II, 228.

⁶⁶ Что не значит идеальны, так как это единичные элементы единичного объекта; см.: *LUII*, 216.

⁶⁷ *LUII*, 390. ⁶⁸**LUII*, 165. ⁶⁹ *LUII*, 23. ⁷⁰ZÍ7II,29.

⁷¹ См. наше заключение.

⁷² Z,íII, 388; 367; 386,*passim*.

⁷³ *LUII*, 390.

⁷⁴ *LUII*, 396. ⁷⁵Z,íI,§49, 180; 189-190.

⁷⁶ £íI, 12-19; «Soweit Evidenz reicht auch der Begriff des Wissens»^{35*}. S. 14.

311

⁷⁷ См. далее, гл. 11. "LUI, 146, 184. ⁷⁹ *LUII*, 380-381. "LU\, 182. ⁸¹ *LUII.2*, 142.

^ *LUII*, 109.

⁸⁴ *Ideen*, 97-102; уже указывалось в *LUI*, 72.

⁸⁵ Landgrebe L. *Husserls Phaenomenologie* // *Revue internationale de Philosophie*. Bruxelles, 1939, 15 janvier. P. 280-289.

⁸⁶ 1*711,399. ⁸⁷£CIII, 75. TM *LUII*, 383.

⁸⁹ *ZtflI*, 365, сноска.

⁹⁰ См. об этой идее в критике Гуссерлем теории абстракции Локка: *LUII*, 134.

⁹¹ *LUI*, 9-10; см. *Form, und trans. Log.*

⁹² *Trans, und Form. Log.* S. 255.

⁹³ *LUI*, 58. См. также: S. 161, 166-167.

⁹⁴ Гуссерль очень рано вводит эту идею технической деятельности, противостоящей осознанию руководящих ею принципов. См.: *LUI*, 9—10.

⁹⁵ *Ideen*. S. 93.

⁹⁶ *LUII*, 22.

⁹⁷ *LUII*, 354, 361. ⁹⁸*Krisis*. S. 134.

⁹⁹ *Ibid.*, 1 18 и особенно S. 121 и след.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 124. ^m*Ibid.*, 131.

¹⁰² *Ibid.*, 126-127.

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, 84.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, 89.

¹⁰⁷ ТШет.

¹⁰⁸ ТбиУфе/я.

¹⁰⁹ /Ш., 1 37 ff.

¹¹⁰ Аи/., 128.

¹¹¹ Ж/., 118-121.

¹¹² /Ш., 121. ^u *Ibid.*, 92.

¹¹⁴ Ideen. 80, 85-86: «Nur für Ich, und Erlebnisstrom in Beziehung auf Sich selbst besteht diese ausgezeichnete Sachlage, nur hier gibt es so etwas wie immanente Wahrnehmung, und muss es das geben»^{36*}.

¹¹⁵ См. статью Жана-Поля Сартра в *N.R.F.* 1928 г. Он интерпретирует ин-тенциональность как свойство сознания быть вне себя. Тем не менее в движении интенции во вне вовсе нет бегства от себя, предпочтения по отношению к внешнему, потому что оно извне; оно целиком задумано по образцу смысла мышления. Оно стремится во вне в той мере, в какой мыслит, но также и внутрь в той мере, в какой смысл воспринимается и

312

понимается в мышлении. Интенциональность позволяет понять, «как в-себе объективности может быть представлено, воспринято сознанием и стать в конечном итоге субъективным». *LUII*, 8.

¹¹⁶ Это исследование является частичным воспроизведением статьи, вышедшей в 1932 г. в «*Revue Philosophique*» (майско-июньский номер). Измененная и сокращенная, она тем не менее несет печать того времени, когда философию Хайдеггера еще только открыли во Франции, и не лишена некоторых упрощений, которые, однако, не могут скомпрометировать понимание учения Хайдеггера в его основных чертах, остающиеся целью данной работы.

¹¹⁷ См. предыдущую работу.

¹¹⁸ См.: Becker. «*Mathematische Existenz // Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*». S. 425.

¹¹⁹ Ничто, к которому философия от Парменида до Бергсона тщетно пыталась подступиться, предполагая, что его природа — теоретическая и как теоретическое отрицание бытия — сущностно доступно тоске. Теоретическое отрицание — лишь одна из его модальностей.

по Это неизданное на французском языке исследование было опубликовано на испанском в аргентинском журнале *Sur* 167.

¹²¹ Опубликовано в сборнике: *Husserl E. Cahiers de Royaumont. Philosophie* № III. Edition de Minuit, 1959.

¹²² Опубликовано в «Edmund Husserl 1859—1959». Памятный сборник к столетию со дня рождения философа. La Haye, 1959. Collection *Phaenomenologica*.

123 Интересные истории о личных отношениях с Гуссерлем расскажут другие. Я хотел бы отметить только три момента. — Во время двух семестров моего пребывания во Фрайбурге (лето 1928 г., зима 1928/29 гг.) госпожа Гуссерль, ссылаясь на свою предстоящую поездку в Париж, брала у меня уроки «совершенствования французского языка». Их целью была скорее прибавка к стипендии студента, чем обогащение словаря именитой ученицы. Эти скрытые проявления доброты не были редкостью в доме Гуссерля, и ими, как известно, часто пользовались. — В конце июля 1928 г. я сделал сообщение на семинаре Гуссерля. В его преподавательской карьере это было последнее занятие, последний семинар. Конечно, в последовавшей прощальной речи не было ни слова об этом сообщении; Гуссерль говорил о том, что теперь, когда время для решения философских проблем ограничено его возрастом, они наконец ясно предстают перед ним. И вот еще, о чем я вряд ли рассказал бы, если бы меня не побудила к этому поднятая недавно проблема иудаизма Гуссерля. Как известно, Гуссерль и его жена были евреями, принявшими протестантство. Последние фотографии мэтра подчеркивают еврейские черты его лица (быть может, напрасно говорили, что оно становилось похоже на лица пророков; ведь никому, в конце концов, неизвестен портрет Иеремии или Габакука). Госпожа Гуссерль всегда говорила мне о евреях даже не во втором, а только в третьем лице. Гуссерль никогда не касался этой темы. Кроме одного раза. Его жена должна была совершить поездку в Страсбург для очень важной покупки. Возвратившись из путешествия, которое она совершила вместе с госпожой Геринг, матерью страсбургского теолога и философа, она заявила в моем присутствии: «Мы нашли серьезный дом. *Die Leute obgleich Juden, sind sehr zuverlässig*» («Люди, хотя и

313

евреи, очень надежные». — *И.М.*) Я не скрыл обиды. Тогда Гуссерль сказал: «Оставьте это, г-н Левинас, я сам родом из торгового дома и...» Он не стал продолжать. Евреи строги друг к другу. Хотя они и не переносят «еврейских историй», которые передают им не евреи — подобно посвященным, ненавидящим антиклерикальные грубоватые шутки неверующих, — но вполне могут пересказывать их друг другу. Замечание Гуссерля успокоило меня.

¹²⁴ Опубликовано в «*Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*». P.U.F., 1959.

¹²⁵ P. 21-37, 217-226.

¹²⁶ *Phil. and Phen. research*, 1940. S. 23.

¹²⁷ *Ibid.* S. 24.

¹²⁸ *Ibid.* S. 25.

¹²⁹ *Ibid.* S. 217.

¹³⁰/Ш. S. 218,219.

¹³¹ *Ibid.* S. 25.

¹³² В частности, вся современная философия искусства была бы невозможна и непостижима без идеи интенциональности, понятой более изначально, чем это происходит в объективации; без интенциональности, освобожденной от объективирующей логики, намечающей подлинно транзитивные отношения. Упомянем лишь ее наиболее выдающееся свидетельство — критическое творчество Мориса Бланшо, в котором литература не является ни приближением к идеально Прекрасному, ни одним из украшений нашей жизни, ни свидетельством эпохи, ни передачей ее экономических конфликтов, но высшей связью с бытием в почти невозможном предвосхищении того, что уже не является бытием; его творчество немыслимо вне коренной идеи интенциональности. Как были бы возможны иначе такие слова: «Рассказ — это движение не только к неизвестной, неведомой, незнакомой точке, а к точке, как бы не обладающей заранее, вне этого движения, никакой реальностью: но она столь повелительна, что лишь ей рассказ обязан своей привлекательностью. Однако только рассказ и непредсказуемое движение рассказа предлагают пространство, где точка обретает реальность, силу и привлекательность» (Blanchot M. *Le livre a venir*. P. 13).

То же относится к столь значимому теологическому творчеству Анри Дю-мери: некоторые реалии могут проявиться лишь посредством формулировок, абсурдных для объективирующего мышления, но неизбежных для того, кто хочет установить настоящий контакт с этими реалиями; и наоборот, некоторые абсурдные формулировки — лишь пути, по которым нужно идти, если стремишься постичь эти реалии; этого нельзя ни помыслить, ни высказать без феноменологического понятия интенциональности, отделенного от понятия объективации.

из Опубликовано в «Revue Internationale de Philosophie», Bruxelles, 1965, fascicules 1-2.

¹³⁴ См., например, «Phänomenologische Psychologie», посмертное издание лекционного курса, прочитанного летом 1925 г., в «Husserliana», IX. S. 24—25.

¹³⁵ *Formale und transzendente Logik*. S. 25—26; о материальном *a priori* см. выдающиеся исследования Микеля Дюфренна в «La notion d'*a priori*». P.U.F. Collection «Epiméthée».

314

¹³⁶ См.: De Waelhens. *La philosophie et les expériences naturelles // Phaenomenologica*, IX. P. 10.

¹³⁷ См.: *Formale und transzendentale Logik*. S. 3—4.

¹³⁸ Например, в «Erfahrung und Urteil» описывается модальность темпорального присутствия акта. См., например, S. 118, 122. Но в трудах различных эпох немало подобных текстов.

¹³⁹ «Recherches Logiques». Т. III. S. 101, в переводе Юбера Эли (Hubert Elie) при участии Лотара Келькеля и Рене Шерера. Мы написали «в виде...», а не «посредством», как это делают переводчики. наброски — не *средство*, которым располагает сознание, чтобы представить себе объект. Связь между объектом и пережитым содержанием — это связь между вещью и ее тенью, вещь существует *in vide* или в модусе наброска.

¹⁴⁰ Подчеркнуто нами.

¹⁴¹ *Recherches Logiques*, III. P. 122.

¹⁴² *Recherches Logiques*, II. P. 383.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Мы цитируем их в сносках аббревиатурой *ZB*.

¹⁴⁵ *ZB* 423.

¹⁴⁶ Понятие жизни ассоциируется с понятием «сейчас» прото-впечатления начиная с 1905 г. См. *ZB* 386.

¹⁴⁷ *ZB* 451.

¹⁴⁸ См.: *Leçons sur la conscience intime du temps*. P. XII. **P.U.F.** Collection «Epiméthée»

¹⁴⁹ *ZB* 427.

¹⁵⁰ *ZB* 445.

¹⁵¹ Например, *ZB424* (p. 90 французского перевода): «...из сейчас в то же время проистекает всегда новое исходное бытие» и т.д. (*Подчеркнуто нами*). Таким примерам нет числа.

¹⁵² *ZB* 466-467.

¹⁵³ Следовало бы установить, какое место по отношению к этому понятию субъективности занимает понятие чистого «Я» — трансценденции в имманентности, источника деятельности в строгом смысле слова, носителя габитуса и всех наслоений прошлого.

¹⁵⁴ Можно еще раз заметить, как верен Гуссерль эмпиристскому комплексу ощущений и двойственности ощущения, одновременно принадлежащего к сфере прожитого и изображающему «мысленное».

¹⁵⁵ *ZB* 451.

¹⁵⁶ О проблеме времени и интенциональности в целом см. проницательное исследование, опубликованное в «*Deucalion*» I за 1947 г. и представляющее собой дипломную работу Ивонны Пикар, написанную, должно быть, в первые годы оккупации. В частности, в этом тексте выделяется приложение V к *ZB*. Это одна из первых попыток серьезного переосмысления тщательных исследований Гуссерля — в открытом Жаном Валем русле, предвосхищающего позиции Мерло-Понти, Рикёра и Деррида. Речь здесь идет о конфронтации между Гуссерлем и Хайдеггером, и последнее слово не всегда остается за Хай-деггером. Ивонна Пикар была депортирована за участие в Сопротивлении и погибла; причиной ее мученичества не было ее происхождение. Мы хотели бы здесь с благоговением почтить ее нетленную память, обратившись к ее творчеству и заставив, таким образом, заговорить ее мертвые уста.

¹⁵⁷ Трудно создать неологизм для перевода этого понятия: его расплывчатый характер выражается, быть может, термином «сентенция». I

¹⁵⁸ Ideen II 153. 1

¹⁵⁹ Ideen II 57-58. * ¹⁶⁰/Ш. 58.

¹⁶¹ См. в: Brand G. *Welt, Ich und Zeit*. S. 75 — примечательный текст из неизданной рукописи.

¹⁶² Husserl E. *Philosophie comme science rigoureuse* // Logos. S. 340. В переводе Лаэра — p. 125.

¹⁶³ В том же журнале за 1939 г. О. Финк высказал фундаментальные, определяющие мысли о значении идеи истока у Гуссерля. Мы пользуемся случаем, чтобы приветствовать в юбилей Финка человека, которым мы восхищались в 1928—1929 гг. рядом с Учителем, чьим ассистентом он был и кому ассистировал и в час покинутости. Как очень видный философ, Финк «никогда не давал греческих названий варварским вещам».

Комментарии

!* Универсальная наука (лат.)

²* Второй том «Логических исследований Гуссерля» разделен на шесть относительно самостоятельных частей — «Исследований». Первые пять и шестое разделены соответственно на первый и второй полутома.

³* Своего рода (лат.). ⁴* Вид (лат.).

⁵* Или, в терминах Гуссерля, «Bewusstsein von...». ⁶* Вибрация голоса (лат.). ⁷* Соответствие вещи и познания (лат.). ⁸* Сущее в разуме (лат.).

⁹* Пусть это исполнится; здесь: решимость начать действовать (лат.). ¹⁰* Букв.: «луч "я"» (нем.). ¹¹* Умение, ремесло, искусство (греч.).

¹²* См.: Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн//Дел;я/?т Р. Соч. в 2-х томах. М., 1994. Т. 1. ¹³* «...некоторым образом душа есть все сущее» (Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1976. т. 1, с. 439, перевод П. С. Попова; см. также: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997, с. 14, перевод В. В. Библихина. ¹⁴* Суть бытия (греч.). ¹⁵* Через род и видовое отличие (лат.). ¹⁶* Тем самым (лат.).

¹⁷* «Эффективность» отношения здесь может вводить в заблуждение: вероятно, подразумевается «исполнение», «осуществление интенции полностью» значения (то есть его иллюстрация конкретным образом). Между тем, в интерпретации феноменологии Гуссерля и Хайдеггера именно «эффективность» становится для Левинаса одним из ключевых понятий. ¹⁸* Путь отрицания (лат.).

¹⁹* Фр. «l'angoisse» имеет значения: тоска, ужас, тревога, страх. При выборе русского эквивалента мы следовали В. В. Библихину, автору перевода на русский язык «Бытия и времени» Хайдеггера (§ 40), хотя, как представляется, слово «тревога» здесь было бы уместнее, чего не исключает сам В. В. Библихин (см. с. 450).

²⁰* Перед чем, от чего (нем.). ²¹* Быть воспринимаемым (лат.).

²²* «Faît» - причастие прошедшего времени, образованное от глагола «faire» - делать, создавать, творить (фр.). ²³* Сначала жить (лат.).

²⁴* Не только «к самим вещам», но и: «никогда не отходить от вещей» (нем.). ²⁵* «...в высшей степени достоверная мысль, что я был создан по его образу и подобию, и именно это подобие, в коем заключается идея Бога, воспринимается мною с помощью той же способности, благодаря которой я воспринимаю и

самого себя» (*Декарт. Соч. в 2-х томах. М., 1994. Т. 1. С. 43*). ^{26*} Сначала жить, а потом философствовать (*лат.*).

^{27*} По своей степени это принятие за истинное не похоже ни на какое знание, словно оно совершенно иной природы (*нем.*).

317

^{28*} Уже об этом у нас много наук (*нем.*). ^{29*} Гилетический факт (*лат.*)¹, см. с. 44—45 наст. издания. ^{30*} Интенсивность (*лат.*).

^{31*} От «*meinen*» — предполагать, подразумевать (*нем.*). ^{32*} Букв.: «пронизывает духом» (*нем.*). ^{33*} Протяженная жизнь (*лат.*).

^{34*} «...простой взгляд на то, что оно в действительности подразумевает...»; «в соответствии с его подлинным смыслом...»; «действительно ли имеется в виду, когда логики говорят».

^{35*} Насколько простирается очевидность - настолько же простирается и понятие знания (*нем.*).

^{36*} «Такое особое положение существует только для «я» и потока переживаний в отношении к самим себе, только здесь существует нечто вроде имманентного восприятия и оно должно существовать» (*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. Общее введение в чистую феноменологию / Перевод с немецкого А.В. Михайлова. М., 1999, с. 101.*

Перевод с французского языка выполнен Н.Б. Маньковской по изданию: Levinas E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. P., Librairie J. Vrin, 1967.

Комментарии составлены И.С. Вдовиной и И.А. Михайловым.

Трудная свобода

Очерки по иудаизму

Доктору Анри Нерсону.

Другу в память о наставлении,

вдохновившем эту дружбу

Предварительные замечания

В настоящем издании «*Трудной свободы*» большей частью воспроизводятся тексты, уже присутствовавшие в первом издании книги^{1*}. Мы не включили в нее некоторые очерки, поскольку проблемы и обстоятельства, послужившие толчком к их написанию, утратили актуальность или остроту. Вместе с тем мы добавили новые очерки, вполне соответствующие первоначальному духу книги. За эти годы множество вещей изменилось в мире и нравах, многое оказалось не таким, каким виделось сразу после Освобождения. Но свобода не стал а легче.

Предисловие

Очерки, собранные в этой книге, создавались на протяжении долгих лет, отделяющих нас от Освобождения. Они представляют собой свидетельства иудаизма, воспринятого из живой традиции, вскормленного размышлением над суровыми текстами, более живыми, чем сама жизнь. Эти древние библейские и раввинистические тексты — не просто предмет ученого любопытства филологов, которые *корпят* над ними и в силу одного этого факта находятся в привилегированном положении. Нет, они отвечают и на другие вопросы, помимо вопроса о датах и литературных влияниях. Нужно прислушаться: быть может, еще до того, как Средневековье опустилось на Европу, всё уже было осознано мыслителями, не слишком заботившимися о развернутости изложения и намеренно утаивавшими — даже от будущих историков — острие своих реальных проблем. Многие страницы этой книги посвящены исследованию

319

непростой экзегезы, скрывающей за кажущимися наивностями архаичные комментарии. Наша задача — смиренно восславить ее.

Сразу же после массовых уничтожений, которые гитлеровцы смогли осуществить в Европе, вот уже пятнадцать веков исповедующей христианство, иудаизм обратился к своим истокам. До сих пор на Западе именно христианство приучало его считать эти истоки устаревшими или затопленными более живой водой. Вновь ощутить себя евреем после нацистской бойни — значит вновь занять собственную позицию по отношению к христианству: позицию иного плана, чем даже суверенная позиция Жюля Исаака^{2*}.

Но возвращение к истокам подчинено другой теме, более возвышенной и менее полемичной. Опыт гитлеровских преследований для множества евреев стал опытом братского общения с христианами, которые отдавали им свое сердце, рискуя для них всем. Перед лицом восхождения третьего мира это воспоминание бесценно: не потому, что возбуждает сентиментальные чувства, а потому, что напоминает нам о долгом соседстве на протяжении истории, о существовании общего языка и действия, где наши антагонистические судьбы оказываются взаимодополняющими.

Слава Богу, мы не собираемся проповедовать сомнительные крестовые походы, чтобы «сплотить ряды верующих» и объединить «спиритуалистов» против набирающего силу материализма. Слово этому опустошенному голодом третьему миру нужно противопоставлять какие-то фронты; словно есть дело важнее, чем утолить этот голод; словно вся духовность мира не вложена в жест руки, протягивающей пищу; и словно в этом разлаженном мире нужно спасать иные сокровища, кроме дара (и принятия) способности мучиться голодом других людей! «Вкушение пищи — важное и возвышенное дело!» — говорит рабби Йоханан от имени рабби Йоси бен Кисма (Санхедрин 103 Б)^{3*}. Голод другого — телесный голод, нужда в хлебе — свят. Права третьего мира ограничиваются только голодом; нет худшего материализма, чем наш. Быть может, этим первичным неравенством и определяется иудаизм. Трудная судьба. Извращение видимого порядка, возобновляющееся вновь и вновь. Отсюда — ритуализм, обрекающий еврея на служение без награды, за свой счет, на свой страх и риск. Именно такое служение обозначается, в изначальном и неопровержимом смысле, греческим словом «литургия».

I

По ту сторону патетики

...Пусть они не вступают в святилище, будучи в опьянении...

Раши, комментарий на *Левит*, 10,2^й.

Этика и дух¹

I. Нудная мораль

Если следить за публикациями, определяющими идеологию социального христианства и таких журналов, как *Esprit*, то может сложиться впечатление, будто христианство (даже католическое) тяготеет к менее реалистической интерпретации догматов, лежащих в основании религиозной жизни верующих. Недавно опубликованный превосходный доклад Андре Зигфрида² наводит на мысль, что во многих протестантских церквях религия полностью смешивается с моралью и социальной деятельностью.

В отношении католицизма это чисто иллюзорное впечатление. Недавнее провозглашение нового догмата свидетельствует о том, насколько сильна приверженность церкви понятию духа (*esprit*), которое не является несовместимым с реалистическим утверждением иррациональных фактов, чье значение выводится из внутреннего опыта, непроницаемого извне. Мы и не будем пытаться это обсуждать. Мы лишь хотим подчеркнуть, что для самих католиков возможны иные значения духовного. Например, в работе профессора Латрейя о католицизме, отмеченной редкой пронизательностью и вдохновленной всей совокупностью опыта Нового времени, раскрывается бдительное присутствие церкви во всех дискуссиях по духовным и материальным проблемам нашей эпохи, но в то же время признаётся наличие «двух типов европейского католицизма, очень разных, порой прямо противоположных друг другу...»³. Средиземноморский католицизм «... всё еще близок старому идеалу *христианского мира*, где широко распространенная в народе практическая религиозность и приверженность внешнему, коллективно-

11 Избранное: трудная свобода 321

му, традиционному благочестию внушают страх перед любым религиозным инакомыслием, перед любыми уступками либерализму и индифферентизму в отношении государства...». Этот католицизм «...охотно упрекнул бы второй» — то есть северный — католицизм «в дерзости, заподозрил бы его в том, что тот жертвует цельностью вероучения, уступая неприемлемым требованиям модернизма — более того, примиренчески вступая в сделку с другими конфессиями, не признающими существенных свойств и прав истинной церкви». И далее проф. Латрей добавляет: «Складывается впечатление, что в последние годы непримиримым удалось предопределить переход папства на более жесткие позиции по отношению к тем теологам, которые, как подозревают, своим учением способствуют укреплению опасных тенденций; а также по отношению к апостольским начинаниям, сочтенным чересчур дерзкими по форме (энциклика *Humani generis*, август 1950)»⁴.

Даже в протестантизме просматривается некое движение к более строгой ортодоксальности. Христианство словно чувствует себя опустошенным, когда отдаляется от догмы и ее реалистического толкования. Признаки этого ощущаются уже в книге «Протестантизм», опубликованной вскоре после Освобождения и объединившей работы различных протестантских теологов, профессоров и писателей. Прошлой зимой ряд превосходных статей Р. Меля в «*Le Monde*» подтвердил это возвращение к ортодоксии — или, по крайней мере, ностальгию по такому возвращению, попытку найти иные, отличные от этических, формы религиозного выражения и религиозной жизни.

Евреи всегда считали, что все ситуации, которые человечество признавало поворотными пунктами на своих религиозных путях, именно в этических отношениях обретают свое духовное значение, то есть истину для зрелых людей. Поэтому евреи всегда мыслили мораль очень действенным образом, ощущая свою приверженность к ней, словно к неотчуждаемому наследию. Даже в XIX в., когда иудаизм вступил в общение с западными нациями, он выдвигал мораль в качестве основания бытия. Он был убежден, что цель его существования — сохранить в чистоте учение пророков. В мире, где духовные ценности, подобно материальным благам, предлагались всякому желающему как товар, мораль стоила того, чтобы в мире по-прежнему существовал бедный еврей — даже если еврей переставал быть бедным.

И тем не менее тесное общение с христианством на Западе порождало в евреях некое беспокойство — по крайней мере, в тех из них, кто был искренне предан иудаизму, кто через воспоминания детства сохранил эмоциональную связь с символами еврейского су-

322

ществования и ощущение беспокойства. Мораль, социальная деятельность, забота о справедливости — всё это прекрасно. Но всё это не более чем мораль, земная пропедевтика! Слишком абстрактная, чтобы наполнить внутреннюю жизнь. Слишком бедная стилистическими формами, чтобы рассказать историю души. Не имеющая материала для литературы, для драматургии. И в самом деле, она никогда не породила ничего, кроме псалмов!

II. Этот «бедный» XIX век

Такое беспокойство не лишено оснований. Но они коренятся не в еврейской морали.

Все дальше отходя от раввинистических традиций и раввинистической экзегезы, предлагаемая в западных синагогах мораль больше не заключала в себе ничего от вести, оправдывающей вестника. Она все больше походила на благородные, но слишком общие формулы европейского нравственного сознания. Оно в самом деле существовало, это европейское нравственное сознание! Блаженная эпоха, когда гитлеровская авантюра еще не выявила хрупкости всего, что было создано веками христианской философствующей цивилизации. Никогда пророческая мораль не казалась более конформистской, а пресловутая миссия Израиля — более близкой к своему завершению.

Конечно, древность вести, существование Моисея или Исаяи в ту эпоху, когда Греция была еще погружена во мрак варварства, способны поразить воображение. Но историческими заслугами не купить бесполезного долгожительства. В области духа нет права на пенсию. Только блестящее настоящее может ссылаться на былые заслуги, не боясь быть отвергнутым, а при необходимости и выдумать их.

Но, может быть, евреи хотя бы примером собственной жизни продолжали нести народам пророческую мораль? Добродетели, в самые мрачные времена Средневековья восхищавшие добросовестных христиан, поколебались, как стены гетто. Другие добродетели пришли им на смену, но вместе со всеми свободами евреи в значительной мере усвоили дух насилия, присущий современному миру. Они с восторгом приобщались ко всем проявлениям национализма, но также ко всем спорам, ко всем страстям. Израиль не сделался хуже окружающего мира, что бы ни твердили антисемиты. Но он перестал быть лучше него. Самое большее — он лишь стремился быть таковым.

Пожалуй, с этого времени еврейское присутствие выразилось скорее в участии в освободительных и общественных движениях (в борьбе за права человека, за действительную социальную справедли-

11* 323

вость), чем в проповедях эмансипированных синагог. Все эти ниспровергатели традиций, атеисты, инсургенты — все они бессознательно следовали божественной традиции бескомпромиссной справедливости, заранее искупающей богохульство. В этой мятежности иудаизм, едва заняв свое место в окружающем мире, уже в некотором смысле вошел в противостояние с ним. Но в такой форме противостояния он утратил собственный язык. Превратившись в волю, он вынужден был заимствовать чужие мысли, чтобы понять самого себя. Ибо нельзя быть евреем инстинктивно; нельзя быть евреем, не зная об этом. Нужно желать блага всем сердцем — и в то же время желать его не только наивным стремлением сердца. Поддерживать и одновременно сокрушать стремление — быть может, именно в этом суть еврейского ритуала! Страсть не доверяет собственному пафосу, вновь и вновь становясь *сознанием*. Принадлежность к иудаизму предполагает ритуал и знание. Справедливость невозможна для несведущего. Иудаизм — это предельная осознанность.

А коли так, возможно ли обновление иудаизма под знаком Иррационального, Мистического, Сакраментального? Ибо именно таковы искомые религиозные категории. Нам нужна собственная святая Тереза! Возможно ли быть евреем без Кьеркегора! Слава Богу, у нас были хасидизм и каббала! Могу вас уверить: евреем вполне можно быть и без святых. Хасидизм и каббала получают права гражданства в еврейской душе только тогда, когда она полна талмудического знания. Талмудическая наука — развертывание этического порядка вплоть до спасения индивидуальной души. Каким новым светом начинает сверкать в наших глазах морализм XIX века, несмотря на всю его наивность! По крайней мере, у него была одна заслуга: *он стремился интерпретировать иудаизм как религию духа*. Существенный момент, даже если на взгляд молодежи, очарованной мифами и таинствами, этот морализм безжизнен и лишен всякого специфически религиозного содержания.

III. Дух и насилие⁵

Нет ничего двусмысленнее, чем термин «духовная жизнь». Нельзя ли его уточнить, исключив из него всякую сопряженность с насилием? Ведь насилие проявляется не только тогда, когда один бильярдный шар толкает другой, когда непогода побивает посевы, господин истязает раба, тоталитарное государство унижает своих граждан, завоеватель поработывает завоеванных. Насилием оказывается любое действие, если совершающий его ведет себя так, словно действует только он один: словно весь прочий мир призван лишь

324

к тому, чтобы *испытывать* воздействие. Следовательно, насильственным будет любое действие, которое мы претерпеваем в каждый из его моментов, не соучаствуя в нем.

В этом смысле почти всякая причинность насильственна: изготовление вещи, удовлетворение потребности, желание и даже познание предмета. Насильственны борьба и война, где выведываются предательские слабые места другого человека. Но в значительной мере насилие присутствует также в поэтическом бреде и восторге, когда мы просто предоставляем наши уста музе, чтобы она ими говорила; в страхе и трепете, когда

Священное исторгает нас из самих себя; в страсти, даже любовной, исподтишка ранящей нас коварной стрелой.

Возможна ли причинность без насилия? Возможно ли принимать, не будучи затронутым? Пусть мистики успокоятся: ничто не способно шокировать разум. Он сотрудничает во всем, что уразумевает. Язык действует, не претерпевая, даже когда выступает носителем порядка. Разум и язык внеположны насилию. Разум и язык: вот что такое духовный порядок! Если мораль в самом деле должна исключать насилие, то нужно, чтобы неразрывная связь соединила разум, язык и мораль. Если религия совпадает с духовной жизнью, то нужно, чтобы она по самой своей сути была этикой. Спиритуализм иррационального неизбежно оказывается противоречием. В приверженности к священному бесконечно больше материализма, чем в провозглашении ценности — неоспоримой ценности! — хлеба и мяса для жизни человеческих существ.

Еврейский морализм XIX в. был прав в своем негативизме. Питая наивное уважение к scientизму своего времени, он решительно отрицал духовное достоинство за отношениями, восходящими к магии и насилию. Конечно, идею чуда он воспринимал с подозрением только из почтения к научности. Но чудо в самом деле заключает в себе нечто иррациональное: не потому, что шокирует разум, а потому, что не вызывает к нему. Спиритуализировать религию — не значит рассматривать ее опыт в свете последних научных достижений, но понимать сам этот опыт как *отношения между умами* — отношения, помещенные в дневной свет сознания и дискурса. Вторжение бессознательного и, как следствие, страхов и экста-зов, питающихся бессознательным, — обращение к магическому действию таинств — всё это восходит к насилию.

IV. Дух и лик

Банальный факт словесного общения отодвигает в сторону все связанное с насилием. Этот банальный факт есть чудо из чудес.

325

Разговаривать — значит познавать другого и одновременно быть познаваемым им. Другой не просто узнается: он *приветствуется*. Он не только именуется, но призывается: выражаясь в терминах грамматики, он предстает не в номинативе, а в вокативе. Я думаю не только о том, что есть *он* для меня, но также — одновременно и даже прежде — о том, что есть *я* для него. Прилагая к нему какое-либо понятие, называя его тем или другим именем, я уже взываю к нему. Я не только *познаю* его, но общаюсь с ним. *Совместность*, имплицитованная в этом слове, есть именно ненасильственное действие: в самый момент совершения действия действующий отрекается от всякого господства, от всякого суверенитета, подвергаясь действию другого в ожидании ответа. Говорить и слушать есть одно действие, а не два, следующих друг за другом. Таким образом, говорение устанавливает нравственное отношение равенства и тем самым утверждает справедливость. **Даже когда говорят с рабом, с ним говорят как с равным. То, что говорится, то есть содержание, поддается передаче только благодаря этому отношению лицом к лицу, в котором другой признается собеседником еще прежде, чем будет познан. Взгляд видит взгляд. Видеть взгляд — значит видеть то, что не отдается в самозабвении, но *лицезрит* вас: видеть *лицо*.**

Лицо — не набор деталей: нос, лоб, глаза и т.д.; оно, конечно, есть совокупность всего этого, но значение лица получает от нового измерения, открываемого им в восприятии некоторого сущего. Благодаря лицу сущее не просто замкнуто в своей форме и

предложено руке: оно открывается, утверждается в глубине и являет себя в этой открытости некоторым образом лично. Лицо есть тот нередуцируемый модус, соответственно которому сущее способно представлять в своей идентичности. Вещи суть то, что никогда не предстает лично; что, в конечном счете, не имеет идентичности. К вещи применяют насилие. Вещью располагают, вещь берут. Вещи *дают повод*, но не даруют видения лица: это без-личные сущие. Пожалуй, искусство пытается наделить вещи лицом, и в этом заключается его величие и одновременно его обманчивость.

V. «Не убий»

Познание выявляет, дает имена и тем самым классифицирует. Слово адресуется лицу. Познание схватывает свой объект, овладевает им. Обладание отрицает независимость сущего, не разрушая его: оно отрицает и сохраняет. Но насилие над лицом невозможно: абсолютно незащитные глаза, эта обнаженнейшая часть человеческого тела, тем не менее оказывают абсолютное сопротивление овладению. Абсолютное сопротивление, в котором скрыта попытка-

326

ка убийства: попытка абсолютного отрицания. Другой — то единственное существо, по отношению к которому возможно искушение убить. Этот соблазн убийства и эта невозможность убить составляют самую суть видения лица. 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 прийти до меня в одном и том же, едином гласе.

Следовательно, заповедь «не убий» — не просто правило поведения. Она оказывается принципом самого дискурса и духовной жизни. Отныне язык есть не просто система знаков, обслуживающая предсуществующую мысль. Слово принадлежит к области морали еще прежде, чем к области теории. Разве оно не является условием сознающей — совестливой (*consciente*) — мысли?

В самом деле, отношению с лицом ничто не противится сильнее, чем «контакт» с иррациональным, с таинством. Присутствие лица есть не что иное, как возможность слышать и понимать друг друга. Внутренняя жизнь самоопределяется, стремится к договорной однозначности, освобождается от произвола нашей недобросовестности. Благодаря слову психический факт получает возможность быть тем, что он есть. От него отсекаются те бессознательные отростки, которые превращали его в маску, отнимали у него возможность быть искренним. Конец темным и бессознательным силам, переполнявшим мысль; конец ее протеевой участи! Вот оно, время логики и разума!

Тем самым устанавливается всеобщность — после всего особенного, что только может заключать в себе «Я»: то «Я», которое *не есть самотождественное*, видимое лицом к лицу «л», то есть сознание-совесть. Всеобщность устанавливается благодаря тому необычайному факту, что суверенное Я, наивно вторгающееся в мир, словно «напирающая сила» (по выражению Виктора Гюго), вдруг различает лицо и осознает невозможность убийства. Сознание есть невозможность распространяться в реальности наподобие сорной травы, заглушающей, губящей или изгоняющей все вокруг. Когда сознание обращается к себе, оно не созерцает себя, а перестает существовать насильственно и натурально; оно говорит с другим. Мораль усовершенствует человеческое общество. Дано ли нам измерить это чудо? Общество — не сосуществование множества

человеческих существ, не причастность к новым сложным законам, которые навязываются большинством; общество — это чудо выхождения «я» за свои пределы.

Насильник не выходит за свои пределы. Он берет, овладевает. Обладание отрицает независимое существование. Обладать — зна-

327

чит отказывать в бытии. Насилие — это суверенность, но и одиночество. Претерпевать насилие в восторге, в экстазе, в бреду — значит быть *одержимым*. Познавать — значит воспринимать, *схватывать* предмет; даже если это человек или группа людей — схватывать *вещь*. Любой опыт о мире есть в то же время опыт о собственном «я», наслаждение собой: этот опыт формирует, питает меня. Познание, заставляющее нас выходить за собственные пределы, есть как бы медленное поглощение, переваривание реальности. Соппротивление реальности нашим действиям само обращается в *опыт* сопротивления; а в качестве такового оно опять-таки поглощается познанием, оставляя нас наедине с собой.

Призыв «Познай самого себя» именно потому смог стать фундаментальным предписанием для всей западной философии, что в конце концов западный человек находит вселенную в самом себе. Как для Одиссея, его приключения — лишь перипетии на возвратном пути. В этом смысле *Одиссея* доминирует в литературе. Когда Жид^{2*} провозглашает полноту жизни и множественность актов жизненного опыта как усовершенствование свободы, он ищет в свободе *опыт* свободы, а не само движение исхождения из своего «я». Речь идет о самоуслаждении, о том *испытании себя*, которое служит чудесным источником излучения, а не о том, чтобы излучать.

Только видение лица, в котором артикулируется «Не убий!», не дает обратить себя ни в удовлетворение, из него следующее, ни в опыт чрезмерного препятствия, на которое наталкивается наша власть. Ведь в действительности убийство возможно. Но возможным оно становится тогда, когда мы не глядим другому в лицо. Невозможность убийства имеет не реальный, а моральный характер. Тот факт, что видение лица не есть *опыт*, но исхождение из своего «я»; не просто ощущение себя, но соприкосновение с другим существом — этот факт засвидетельствован в «чисто этическом» характере такой невозможности. Этический взгляд измеряет в лице ту непреодолимую бесконечность, в которую пускается и где пропадает намерение убить. 'Вот почему этот взгляд уводит нас дальше, чем любой опыт и любой другой взгляд. Бесконечность открыта лишь этическому взгляду: она не *познается* нами, но *со-общается* с нами. Сообщение с сущими, которое начинается с «Не убий», отнюдь не следует схеме наших привычных отношений с миром, где субъект познает или поглощает объект в качестве пищи, где удовлетворяется потребность. Оно не возвращается к исходно-Цму пункту, не превращается в довольство, в самонаслаждение, в самопознание, но начинается собой духовный путь человека. И другого пути у нашей религии быть не может.

328

Религия зрелых людей⁶

I. Общий язык

Перед семитами и перед христианами, которых Пий XI назвал семитами по духу, не будет ли излишним провозглашать тезис о том, что человек выше естественного порядка вещей?

Мы не научим их ничему новому, если скажем, что человек занимает в мире особое положение; что его участь — участь зависимого существа; что это зависимое существо суверенно в самой своей зависимости, ибо его зависимость — не какая-нибудь, а зависимость твари; что тварная зависимость не исключает бытия по образу Божьему; что воспитание должно поддерживать эту общность между человеком и Богом, установленную их подобием; и что воспитание, в самом широком смысле слова, нацелено именно на такое сообщество и есть, пожалуй, само определение человека.

Подобно евреям, христиане и мусульмане знают, что если все сущие этого мира суть *следствия*, то человек кладет конец своему существованию в качестве просто следствия и получает, по выражению Фомы Аквинского, «достоинство причины» — в той мере, в какой он претерпевает действие причины, внеположной ему *par excellence*** : причины божественной. В самом деле, мы все согласны в том, что автономия человека базируется на высшей гетерономии и что сила, порождающая столь чудные следствия, силотворяющая и цивилизующая сила, именуется Богом.

Этот общий язык, находимый нами спонтанно и здесь, на высоте 1600 метров, звучащий с особенной чистотой, является для нас источником не только академического удовлетворения.

В те годы, когда, перед лицом этого языка, горделиво утверждались предоставленные самим себе энергии; когда он был заглушен разгулом чисто природных сил, — у этого общего языка и жизнь была общей. Выступая перед представителями множества наций, в которых, случается, и нет евреев, я хочу напомнить, чем были для евреев Европы 1933-1945 годы. Среди миллионов человеческих существ, страдавших и погибших тогда, евреи пережили уникальный опыт абсолютной покинутости. Они познали участь нижайшую — ниже, чем состояние вещи: опыт тотальной пассивности, опыт Страстей. В нем исчерпался для них смысл главы 53 книги Исая. Страдание, которое они разделяли со всеми остальными жертвами войны, приобрело для них особое значение расового преследования — преследования абсолютного, ибо оно самой своей направленностью парализует всякое бегство, заранее отказы-

329

вает во всяком обращении, воспрещает всякое отречение от себя, всякое отступничество (*apostasie*) в этимологическом смысле слова, обращаясь против самой невинности существа, призванного к предельной самоидентичности. Вновь Израиль оказался в центре религиозной истории мира, явив те перспективы, которые закрылись для конституированных религий, и восстановив в наиболее утонченных умах до сих пор непроницаемо замаскированную связь между Израилем наших дней и Израилем Библии. В момент переживания этого опыта, своей религиозной значимостью навсегда запечатлевшегося в этом мире, католики — миряне, священники, монахи — спасали еврейских детей и взрослых во Франции и за пределами Франции. Вот и на этой земле евреи, преследуемые расовыми законами, услышали голос мусульманского принца, взявшего их под свою высокую защиту.

Я вспоминаю, как в начале войны я зашел во время какой-то службы в церковь св. Августина в Париже. В ушах еще звучала, обдирая их, фразеология «новой морали», вот уже шесть лет разносившаяся прессой и книгами. Там, в темном углу церкви, я оказался перед изображением Анны, вводящей Самуила во храм. До сих пор помню то чувство мгновенного обращения к человечности, к самой возможности говорить и быть услышанным, которое охватило меня тогда. Чувство, сравнимое только с тем, что я

испытывал во время заключения в концлагере Бретани вместе с братьями-североафриканцами; с тем чувством, которое я пережил в лагере для военнопленных в Германии, когда над могилой товарища-еврея, зарытого нацистами, как собака, католический священник отец Шене прочитал молитвы — семитские молитвы, в абсолютном смысле этого слова.

II. Как услышать голос Израиля?

Так что ни к чему в этой аудитории повторять объединяющие нас фундаментальные тезисы! Их краткое упоминание в начале моего доклада было бы излишним, если бы философская антропология древнейшей из монотеистических религий, в силу некоего исторического парадокса, не считалась запоздалой. Она кажется таковой по причине самой своей Древности, по той причине, что ее учителем выступает еврейский народ, остающийся на обочине политической истории мира, чьей жертвой ему довелось быть (и в этом — его нравственное преимущество). 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.

330

Упорно держась за эти новые формулировки, отныне многие позволяют себе изображать иудаизм как некое «ископаемое», некий суеверный образ мыслей и жизни, свойственный тем, кто унижен этим убожеством жертвенности в гетто и меллах.

Так что голос Израиля в лучшем случае слышен в этом мире только как голос предтечи, как голос Ветхого Завета. Но мы, другие евреи (по выражению Бубера), не имеем никаких оснований считать его ни заветом, ни ветхим, ни помещать его в перспективу Нового Завета. Существует и другой способ представлять иудаизм. Спустя долгое время этот факт открывается современному миру в ряде сочинений, которые слишком легко привлекают внимание христиан, ибо не идут дальше благородных, соблазнительных и голословных общих мест, благозвучных и уклончивых. Слишком часто их-то и принимают за таинство и провозвестие Израиля. Но это лишь показывает, насколько даже это элементарное великодушие иудейской веры неведомо широкой публике.

Для того чтобы единство людей доброй воли, за которое я ратую, не оставалось смутной абстракцией, я позволю себе настаивать здесь именно на *особом* пути иудейского монотеизма. Его особость не подрывает, но утверждает универсализм. Этот монотеизм нужно искать в Библии, омытой в тех источниках, где она, будучи общим наследием иудейской и христианской традиций, сохраняет свой специфически еврейский облик. Я говорю об устной экзегетической традиции, кристаллизованной в Талмуде и талмудических комментариях. Принятая в этой традиции *манера* и есть то, что образует раввинистический иудаизм. Каковы бы ни были исторические доводы (весьма серьезные!) в пользу глубокой древности библейского канона — этот канон в том виде, в каком он известен миру, был зафиксирован носителями раввинистической традиции. Иудаизм как историческая реальность — или просто иудаизм — есть иудаизм раввинистический. В этом иудаизме пути, ведущие к Богу, проходят по другим местам, нежели пути христианства. Если бы вас это могло шокировать или удивлять, вы были бы шокированы и удивлены, что мы, стоя перед вами, все еще остаемся евреями.

III. Восторг или религиозное совершеннолетие?

Для иудаизма цель воспитания состоит в том, чтобы установить отношение между человеком и святостью Бога и удерживать человека в этом отношении. Но все усилия иудаизма — от Библии до завершения Талмуда в VI в., а также у большинства комментаторов великой эпохи раввинистической науки — направлены на то, чтобы понять святость Бога в некоем смысле, превосходящем магичес-

331

кое (*numineuse*) значение этого термина. Между тем именно такое значение представлено в примитивных верованиях, в которых современные ученые хотят видеть исток всякой религии. На взгляд этих ученых, одержимость человека Богом, или восторг, есть следствие святости или сакральности Бога, альфа и омега духовной жизни. Но иудаизм расколдовывает мир, поднимается над этой мнимой эволюцией религий из восторга и сакральности. Иудаизм остается чуждым всякому наплыву подобных форм возвышения человека; он обличает их как сущность идолопоклонства.

Магическое или сакральное обволакивает человека и уносит его за пределы его возможностей и желаний. Но истинную свободу оскорбляет такое неконтролируемое излишество. Сакральное уничтожает личностные отношения, заставляя сущих как бы в экстазе участвовать в тех драмах, которых они не желали, в том порядке, который их поглощает. С точки зрения иудаизма, эта сакраментальная власть божественного наносит ущерб человеческой свободе; она противоречит воспитанию человека, которое остается *воздействием на свободное существо*. Не то чтобы свобода была самоцелью; она есть необходимое условие любой ценности, какой только способен достигнуть человек. Обволакивающее и уносящее меня сакральное — это насилие.

Иудейский монотеизм не превозносит какую-то одну сакральную силу, *numen*, торжествующую над прочими сакральными силами, но все еще причастную к их таинственной и скрытой жизни. Еврейский Бог — не просто один из мифических богов, которому удалось выжить. Согласно одному апологету, Авраам, прародитель верующих, был сыном торговца идолами. Воспользовавшись отсутствием отца, он разбил их все, пощадив лишь самого большого, чтобы свалить на него перед отцом ответственность за разгром. Но тот, вернувшись, не принял этой фантастической версии: он знал, что ни один идол на свете не уничтожил бы других идолов. Монотеизм знаменует разрыв с определенным пониманием сакрального. Он не унифицирует многочисленных магических богов и не выстраивает их в иерархическом порядке; он их отрицает. По отношению к тому божественному, которое воплощают эти боги, он есть не что иное, как атеизм.

Здесь иудаизм чувствует себя предельно близким к Западу; я хочу сказать — к философии. Не одна лишь простая случайность повинна в том, что именно Маймонида^{4*}, которого равно считают своим еврейские и мусульманские философы, наметил магистральный путь к синтезу иудейского откровения и греческой мысли; что уже мудрецы Талмуда были преисполнены глубокого уважения к греческой мудрости; что для еврея воспитание соединя-

332

ется с образованием, и невежественный человек не может быть по-настоящему набожным! Есть много любопытных талмудических текстов, где природа израильской духовности представляется сосредоточенной в интеллектуальном превосходстве. Разумеется, она представляется таковой не из сатанинской гордыни разума, но потому, что интеллектуальное превосходство имеет *внутренний* характер, и возможные благодаря

ему «чудеса» не наносят ущерба достоинству соответствующего сущего, как это происходит в чудотворении. Основная же причина в том, что эти чудеса не разрушают условий действия и усилия. Отсюда — огромное значение, какое придается во всей религиозной жизни евреев упражнению ума, и в первую очередь применительно к содержанию откровения — к *Tоре*. Но понятие откровения быстро расширяется и включает в себя всякое существенное знание. Один раввини-стический апологет изображает Бога наставляющим ангелов и Израиль. В этой божественной школе ангелы (умные сущности, беспорочные, но простодушные) спрашивают Израиля, помещенного на первое место, о смысле слова Божьего. Несмотря на низший онтологический ранг человеческого существования, оно благодаря самому этому низшему положению, благодаря тому, что в нем есть от страдания, беспокойства, критики, поистине оказывается тем местом, где божественное слово встречается с интеллектом и утрачивает свои последние якобы мистические свойства. Но апологет хочет также показать нам, что ангельская истина — не иного рода, чем истина человеческая; что людям открыт доступ к слову Божьему и без исступленного отрешения от их собственной сущности, от их человеческого естества.

Бескомпромиссное утверждение независимости человека, его интеллигибельного присутствия в интеллигибельной реальности, разрушение сакрально-магического понятия священного — все это влечет за собой риск атеизма. Такой риск необходим. Только через него человек поднимается к духовному пониманию Трансцендентного. К вящей славе Божьей — сотворение существа, способного утверждать Творца после того, как оспорило и отвергло Его в чарующем мифе и восторге; к вящей славе Божьей — сотворение существа, способного искать Его и внимать Ему издали, из отдаленности, из атеизма. В талмудическом трактате Таанит (5а) комментирует стих Иеремии (2, 13): «Ибо два зла сделал народ Мой: Меня, источник воды живой, оставили, и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды». Текст настаивает на том, что идолослужение является причиной двойного преступления. В самом деле, неведение истинного Бога есть лишь половинное зло: уж лучше атеизм, чем набожное почитание мифических

333

богов, в котором какая-нибудь Симона Вейль^{5*} усматривает предвестие и символ истинной религиозности. Монотеизм превозмогает и поглощает атеизм; но он недоступен тому, кто не достиг еще возраста сомнений, одиночества и бунтарства.

Трудный путь монотеизма сходится с путем Запада. И действительно, можно спросить себя: не есть ли западный дух, философия — не есть ли они в конечном счете позиция человечества, принимающего риск атеизма? Риск, который нужно пережить и преодолеть как плату за свое совершеннолетие.

IV. Этическое отношение как отношение религиозное

Как же тогда мыслится человеческое существо в иудаизме, ревнующем о своей независимости и в то же время жаждущем Бога? Как удастся иудаизму сочетать требование прямо-таки головокружительной свободы и желание трансцендентности? Через отношение с человеком ощущая присутствие Бога. *Этическое отношение* предстает в иудаизме как отношение исключительное: в нем соприкосновение с внешним сущим не только не подрывает суверенности человека, но учреждает и утверждает ее.

В противоположность философии, которая *сама* прокладывает себе путь в царство абсолютного и возвещает, по словам Плотина, что «душа... приходит не к чему-либо

иному, противоположному себе, но к самой себе» и «присутствует лишь в самой себе»⁷, иудаизм *учит о реальной* трансцендентности, об отношении с Тем, Кого душа не способна удержать в себе и без Кого она не может держаться даже самой себя. Коротко говоря, «я» пребывает в состоянии разорванности и растерянности. Это значит: оно осознает себя уже посягнувшим на другого, насильственным, вершащим произвол. Самосознание не есть безобидная констатация того, что некоторое «я» делает со своим бытием: оно неотделимо от осознания справедливости и несправедливости. Осознание моей естественной несправедливости, вреда, причиненного другим людям моей эгоцентрической структурой, присутствует во мне одновременно с осознанием себя как человека. Эти два сознания совпадают. Комментатор II в., которого заботило не столько то, чего может ожидать человек, сколько то, что ему надлежит делать, несказанно дивился началу книги Бытия: почему Откровение начинается с рассказа о сотворении мира, если единственное, что важно для человека, — это божественные заповеди? Тот же вопрос возникал и у комментатора XI в. Раши, который и сегодня, спустя тысячу лет, служит для евреев всего мира проводником в мир Библии. И вот старый ответ, предлагаемый Раши: для того чтобы владеть землей обетованной,

334

человеку нужно знать, что землю сотворил Бог. Ведь без этого знания он владел бы землей как узурпатор! Итак, никакое право не может проистекать из того простого факта, что человек нуждается в жизненном пространстве. Осознание моего Я не являет мне никаких прав. Моя свобода оказывается произвольной; она взывает к инвестируре. «Нормальное» самоосуществление моего Я, делающего «моим» всё, до чего оно дотянется и дотронется, поставлено под вопрос. Обладать — это всегда получать. Земля обетованная нигде в Библии не названа «собственностью» в римском смысле; и земледелец в час сбора первин думает не о вечных узах, привязывающих его к земле, а о своем предке, сыне Арама, который был *странником*.

Для нас в Ветхом Завете важен не своеобразный правовой статус собственности на землю, а стоящее у его истоков *самосознание*⁸. то сознание, в котором собственные права постигаются человеком одновременно с постижением их незаконности. Самосознание неизбежно выявляет себя в лоне нравственного сознания. Это последнее — не довесок к самосознанию, а его первичный модус. Быть для себя — значит уже сознавать свою вину перед другим. Но я не задаюсь вопросом о правах другого, и этот факт парадоксальным образом указывает на то, что другой не есть *повторение* меня самого: в своем качестве другого он помещается в измерение высоты, идеала, божественного. Через отношение с другим я вступаю в отношение с Богом.

Таким образом, в нравственном сознании объединяются самосознание и осознание Бога. Этика — не неизбежное следствие видения Бога: она есть само это видение. Этика — это оптика. Все, что я знаю о Боге, всё, что я могу услышать от Него и разумно высказать Ему, должно найти этическое выражение. В священном ковчеге, откуда Моисей слышит голос Бога, заключено не что иное, как таблицы Закона. Доступное нам знание Бога, возвещаемое, согласно Маймонида, в форме отрицательных атрибутов, принимает положительный смысл из морали. «Бог милостив» означает: «Будьте милостивы, как Он»^{9*}. Атрибуты Бога даны не в индикативе, но в императиве. Познание Бога предстает перед нами как заповедь, *мицва*. Знать Бога — значит знать, как надлежит поступать. Здесь воспитание — подчинение чужой воле — оборачивается высшим научением: познанием той самой Воли, которая служит основанием любой реальности. В этическом отношении другой предстает в то же время абсолютно иным; но эта его радикальная инаковость не разрушает, не отрицает моей свободы, вопреки мнению философов.

Этическое отношение перее противостояния свобод, пер-вее войны, с которой у Гегеля начинается история. Лицо моего

335

ближнего исполнено инаковости, которая не вызывает аллергии, но являет запредельное. Небесный Бог становится доступным, ничего не теряя от своей трансцендентности, но и не отрицая свободы верующего. Эта промежуточная сфера существует. О ней говорится в Талмуде тем обманчиво-детским языком, который заслужил ему в глазах торопливых читателей репутацию беспорядочной и обезоруживающе-наивной компиляции: «Никогда Бог не сходил на Синай, никогда Моисей не поднимался на небо. Но Бог свернул небо, как занавес, покрыл им Синай и так оказался на земле, не покидая неба»^{7*}. Здесь совершается десакрализация Священного.

Справедливость к другому, к ближнему, более всего приближает меня к Богу. Эта близость столь же интимна, как молитва и литургия, без справедливости ничего не значащие. Бог ничего не принимает из рук, совершивших насилие. Набожный — значит справедливый. Иудаизм предпочитает термин *справедливость* другим словам, более взывающим к эмоциям. Ведь даже любовь требует справедливости, и мое отношение с ближним не могло бы остаться в стороне от тех отношений, которые этот ближний поддерживает с третьими лицами. Третий — тоже мой ближний.

Ритуальный закон иудаизма устанавливает суровую дисциплину, ориентированную на справедливость. Только тот способен разглядеть лицо другого, кто сумел подчинить суровому правилу собственное естество. Это правило никогда не превращается в сакральное действие. В одном примечательном талмудическом пассаже ученики спрашивают рабби Йоханана бен Зака^{8*} об основании ритуалов, связанных в книге Чисел с водой очищения. Тот ссылается на авторитет божественной заповеди, но добавляет, что без такой заповеди «ни прикосновение к мертвому телу не оскверняет, ни очистительная вода не очищает». Ритуальному жесту не приписывается никакой внутренней силы. Но без него душа не смогла бы подняться к Богу.

Путь, ведущий к Богу, *ipso facto*^{9*} — а не в качестве добавления, — ведет к человеку; а путь, ведущий к человеку, ведет нас к ритуальной дисциплине, к самовоспитанию. Его величие — в повседневной регулярности. Вот отрывок, в котором излагаются три точки зрения: вторая указывает на способ истинности первой, а третья определяет практические условия второй. Бен Зома сказал: «Я нашел строку, в которой содержится вся Тора: Слушай, Израиль, Господь есть Бог наш, Господь есть Единый». Бен Нанас сказал: «Я нашел строку, в которой содержится вся Тора: Возлюби ближнего, как самого себя». Бен Пази сказал: «Я нашел строку, в которой содержится вся Тора: приноси в жертву агнца утром, и другого на закате». Тут встал Рабби, их учитель, и сказал: «Закон — по слову бен Пази»^{10*}.

336

Закон — это усилие. Повседневная верность ритуальному жесту требует мужества более спокойного, благородного и великого, чем мужество воина. Известно пророчество Валаама об Израиле: «Вот, народ как львица встает и как лев поднимается»^{11*}. Талмудист без колебаний соотносит это царственное пробуждение с суверенной мощью народа, способного к совершению ежедневного ритуала. Содрогание львицы, которая поднимается — но поднимается не под ярмом. Для еврея закон никогда не является

ярмом. В нем есть своя радость, которая питает религиозную жизнь и всю иудейскую мистику.

В Псалтири внутренне связаны между собой самые ностальгические призывы к отеческому присутствию Бога, полнота этого утешающего и спасительного присутствия во всем и прославление царства Божьего, Его законодательства и закона. Здесь евреи не чувствуют себя пребывающими по сю сторону от горизонтов, раскрытых евангелиями. Именно сочетание столькой доброты и столького легализма составляет оригинальность иудаизма. Талмуд проницательно определяет меру высоты и кажущегося противоречия, а на деле взаимозависимости порождающих начал иудаизма. Мы не можем анализировать здесь тот онтологический порядок, который делает это возможным; но ничто не кажется нам более простым и подлинным, чем их сопряжение в одном стихе. Псалмопевец поразительным образом соединяет самую глубокую сокрушенность человека с мольбой о божественной заповеди, *мицве*, законе: «Странник я на земле; не скрывай от меня заповедей Твоих», — как соединяет внутренний порыв жаждущей Бога души с суровым зрелищем божественной справедливости: «Истомилась душа моя желанием судов Твоих во всякое время» *Пс 118, 19-20)⁸.

V. Ответственность

Отношение с божественным осуществляется через отношение с людьми и совпадает с социальной справедливостью: вот существо еврейской Библии. Моисей и пророки заботятся не о бессмертии души, а о бедняке, вдове, сироте и страннике. Отношение с человеком, через которое совершается соприкосновение с божественным, не есть некая *духовная дружба*: эта дружба проявляется, проверяется и осуществляется в справедливом жизнеустройстве, за которое вполне ответствен каждый человек. «Почему ваш Бог, Бог бедняков, не кормит их?» — спрашивает римлянин у рабби Аки-вы^{12*}. «Чтобы мы могли избежать осуждения», — отвечает тот. Вряд ли есть способ сильнее выразить ту мысль, что Богу невозможно брать на себя долг и обязанности человека.

337

Личная ответственность человека по отношению к человеку такова, что Бог не может ее отменить. Вот как выглядит в раввинистическом комментарии диалог между Богом и Каином. Вопрос Каина: «Разве я сторож брату моему?» — не простая дерзость. Он исходит от того, кто еще не ощутил человеческой солидарности и думает (подобно многим современным философам), что каждый отвечает сам за себя и что все позволено. Но Бог раскрывает убийце глаза на то, что его преступление нарушает естественный порядок. Тогда Библия вкладывает в уста Каина слово смирения: «Преступление мое больше, нежели снести можно»^{13*}. Рабби прочитывают в этом ответе новый вопрос: «Правда ли, что преступление мое больше, нежели можно снести? Может ли оно быть слишком тяжким для Бога, носящего небо и землю?» Иудейская мудрость учит, что Творец и Зиждитель всей вселенной не может вынести, не может простить преступления, совершенного человеком против человека. «Возможно ли это? Разве Вечный не простил грех золотого тельца?» И учитель в ответ: преступление против Бога подлежит божественному прощению, но преступление против человека не подлежит ведению Бога. Так наш текст провозглашает ценность и полную автономность претерпевшего обиду человеческого существа, а также ответственность того, кто задел человека. Зло — не мистическое начало, которое можно изгнать ритуальным действием: оно есть обида, чинимая человеком человеку. Никто, даже Бог, не в силах встать на место жертвы. Мир, в котором прощение всеильно, перестает быть человеческим.

Эта суровая доктрина вовсе не ведет к бесчеловечности отчаяния. Бог терпелив: он дает время, ждет обращения человека, его отпадения или возрождения. Иудаизм верит в возрождение человека без вмешательства внечеловеческих факторов, кроме сознания Блага и Закона. «Всё в руках Божьих, кроме самого страха Божьего». Возможности человеческого усилия безграничны. Наконец, есть помощь праведного общества, к которой может прибегнуть неправедный.

Но в этой помощи ничто не напоминает общение святых. Переходность искупительного акта имеет чисто воспитательный характер. Известны замечательные места из Иезекииля, где ответственность человека распространяется на действия его ближних. Среди людей каждый отвечает за прегрешения другого. Мы отвечаем даже за рискующего запятнать себя праведника. Здесь идея солидарности доведена до логического конца.

Стремление к праведному обществу тоже является в иудаизме, поверх всякой индивидуальной набожности, актом в высшей степени религиозным. Текст из трактата Таанит прославляет это спасание

338

неправедного праведным. Установление праведного общества — общества, «принимающего дождь», — сравнивается с теми мгновениями, которые в любой теологии знаменуют вершину религиозной жизни. Рабби Абаху сказал: «День дождя более велик, чем воскресение мертвых, ибо воскресение мертвых касается только праведных, а дождь изливается и на праведных, и на неправедных». Рабби Йеху-да сказал: «День дождя так же велик, как день дарования Торы». Рабби Хама бар Ханина сказал: «День дождя так же велик, как день сотворения земли и неба»^{14*}. Все возможные отношения между Богом и человеком: искупление, откровение, сотворение — подчиняются утверждению общества, где праведность не останется стремлением индивидуальной набожности, но будет достаточно сильна, чтобы распространиться на всех и осуществиться.

Быть может, именно такое состояние духа и следует называть иудейским мессианизмом.

VI. Универсализм

Роль, которую играет этика в религиозном отношении, служит ключом к пониманию смысла иудейского универсализма.

Истина универсальна, когда она значима для всякого разумного существа. Религия универсальна, когда она открыта всем. И в этом смысле иудаизм, сопрягающий божественное с нравственным, всегда хотел быть универсальным. Но в откровении нравственности нам является не только человеческое общество, но и место избранничества, которое в этом универсальном человеческом обществе подобает принимающему откровение. Избранничества, которое наделяет не привилегиями, но обязанностями. Благодетельство, основанное не на авторском праве или праве первородства, даруемого по божественной прихоти, но на положении всего человеческого Я. Каждый человек в качестве Я отделен от всех остальных, перед которыми у него моральный долг. Быть может, основополагающая интуиция нравственности заключается в том, чтобы почувствовать: *я неровня* другим. Причем не ровня в следующем строжайшем смысле: я оказываюсь *в долгу* перед другими и, следовательно, я бесконечно более требователен к самому себе, чем к другим. «Чем я праведнее, тем суровее судим», — говорится в Талмуде. Отныне не существует нравственного сознания, которое не было бы осознанием исключительности этого положения, осознанием избранничества. Взаимность —

структура, основанная на изначальном неравенстве. Для того чтобы равенство могло войти в мир, нужно, чтобы человеческие существа требовали от себя большего, чем от других; чтобы они ощущали ответственность, от которой зависит судьба чело-

339

вечества, и в этом смысле полагали себя отделёнными от человечества. Такое «полагание отдельно от народов», о котором говорит Пятикнижие, реализовано в понятии Израиля и израильского партикуляризма. Речь идет о партикуляризме, обуславливающем универсальность. И речь идет скорее о нравственной категории, чем об Израиле как историческом факте, даже если исторический Израиль был действительно верен понятию Израиля и чувствовал на себе моральное бремя ответственности и обязательств, которых он не требует ни от кого, но которыми держится мир.

Согласно одному талмудическому апологету, лишь там, где совершается культ избранного общества, может свершиться спасение человечества. Разрушение Храма поставило под угрозу домостроительство мира. И тогда рабби Меир^{15*} — один из крупнейших учителей Закона — сказал, что изучивший Тору язычник равен Первосвященнику. Так понятие Израиля отделяется в Талмуде от всех исторических, национальных, местных и расовых понятий.

VII. Граждане современных государств

В отношении с бытием человек впервые вступает через отношение с человеком.

Еврей сперва замечает человека, и лишь потом ландшафты и селения. В обществе он у себя дома прежде, чем в собственном доме. Он понимает мир, отправляясь скорее от другого человека, чем от совокупного бытия в его связи с землей. В каком-то смысле он странник на этой земле, по слову псалмопевца, и находит смысл в земле, только исходя из человеческого общества. Это не анализ современной еврейской души; это буквальное учение Библии, где землей не владеют индивидуально, где она божья. Человек начинается в пустыне, где он живет в шатрах и поклоняется Богу в храме, который возит с собой.

На всем протяжении своей истории иудаизм помнит, что это существование, свободное по отношению к пейзажам и архитектурным сооружениям, по отношению ко всем этим громоздким и прикованным к месту вещам, которым пытаются отдать предпочтение перед человеком, — что оно вырастает и в деревни, и в города. Праздник «кущ»^{16*} есть литургическая форма этой памяти; пророк Захария возвещает, что в мессианскую эпоху он станет праздником всех народов. Быть может, свобода от оседлого существования и есть человеческий способ бытия в мире. Для иудаизма мир становится постижимым перед лицом человека, а не при взгляде на дома, храмы и мосты, как для одного крупного современного философа, выразившего важный аспект культуры Запада.

340

В этой свободе нет ничего болезненного, судорожного, раздирающего. Она ставит на второй план ценности укоренения и утверждает другие формы верности и ответственности: в конце концов, человек — не дерево, а человечество — не лес. Формы более человеческие, ибо они предполагают осознанную вовлеченность; более свободные, ибо позволяют разглядеть более широкие горизонты, нежели родная деревня и человеческое сообщество.

Эти сознательно принятые, добровольно признанные узы — вкупе со всем тем, что есть в свободе от традиций, — не они ли конституируют современные нации? Нации, которые в гораздо большей мере определяются решимостью совместно трудиться, чем темными путями наследственности? Разве эти добровольно признанные узы менее прочны, чем укорененность? Да, менее — при одном обстоятельстве: когда образованные ими группы людей перестают соответствовать тем моральным ценностям, ради которых были образованы. Но не лучше ли дать человеку право судить историю во имя нравственного сознания, чем предоставлять право суда истории, к которой человек принадлежит одним боком? Свобода от истории во имя морали, справедливость поверх культуры (земли предков, архитектуры, искусств) — именно в таких терминах описывается в конечном счете тот способ, каким еврей встречает Бога.

Гиллель Старый, великий учитель Закона I в. до н. э., увидел однажды влекомый потоком череп и воскликнул: «Ты был убит за то, что убивал, но убившие тебя тоже будут убиты»^{17*}. Если преступления истории не всегда обрушиваются на невинных, из этого еще не следует, что они означают суд. Мы ошибочно представляем себе сцепление насилий, наполнивших все времена, как вердикт истории, а саму историю — как судебную коллегию. Гиллель знал, что история не судит, что она, будучи предоставлена собственному року, лишь воспроизводит преступления. Ничто, никакое событие в истории, не может быть судом для сознания. О том же твердит и богословский язык, задавая меру всему чудесному, что есть в такой свободе, когда он объявляет Бога единственным судьей.

Иудаизм⁹

Слово «иудаизм» принимает в наши дни самые различные значения. Прежде всего оно обозначает религию — систему верований, обрядов и моральных предписаний, которая опирается на Библию, Талмуд, раввинистическую литературу, часто в сочетании с мистикой или теософией каббалы. Основные формы этой религии не сильно изменялись на протяжении последних двух тысячелетий и

341

свидетельствуют о духе, вполне сознающем себя, отразившемся в религиозной и моралистической литературе, но восприимчивом и к другим выводам. Отсюда «иудаизм» означает культуру: результат или фундамент религии, который обладает, однако, и собственным становлением. Во всем мире, даже в государстве Израиль, евреи притязают на него независимо от веры и религиозной практики. Для миллионов израильтян, ассимилированных окружающей цивилизацией, иудаизм не может называться культурой: это просто смутная чувствительность, набор каких-то идей и воспоминаний, обычаев и переживаний, и солидарность со всеми евреями, гонимыми за то, что они евреи.

Тем не менее и эта чувствительность, и эта культура, и эта религия воспринимаются извне — как стороны некоей очень своеобразной целостности, которую трудно классифицировать. Национальность или религия? Уцелевшая ископаемая цивилизация или закваска лучшего мира^{18*}? Таинство Израиля! Это затруднение свидетельствует об уникальном присутствии в истории. В самом деле, иудаизм — источник великих монотеистических религий, которым современный мир обязан не меньше, чем Древней Греции и Риму, — принадлежит живому настоящему не столько в виде идей и книг, сколько в лице мужчин и женщин, пионеров грандиозных начинаний и жертв великих исторических потрясений, которые по прямой и непрерывной линии восходят к народу Священной истории. Попытка воскресить государство в Палестине и вновь обрести

прежнее, универсальное по своей значимости творческое вдохновение немислима вне Библии.

Эта исключительная сущность иудаизма заявлена большими буквами и озаряет живые лица. Древнее учение и вместе с тем современная история — разве она не способствует мистическому созерцанию, духовности, которая тем не менее доступна анализу? Объективная наука — будь то социология, история, филология — силится свести исключение к правилу. Инициаторами таких исследований стали западные евреи. «Богословско-политический трактат» Спинозы (конец XVII в.) кладет начало критическому прочтению Писания. В начале XIX в. в Германии основатели пресловутой «науки об иудаизме» (*Wissenschaft des Judentums*) преобразовали Священное Писание в простые документы. Парадоксы уникального призвания и абсолютного учения удобно укладываются в научные категории, сработанные для любых духовных реальностей и для любых человеческих индивидуальностей. Всё объясняется причинностью; множество оригинальных вещей растворяется в претерпленных влияниях, методически разыскиваемых и разоблачаемых. Иудаизм выглядит в этих исследованиях, быть может, более отчет-

342

ЛИБО сознающим свои заимствования, но всё менее уверенным в собственной истине.

Однако можно задаться вопросом: раскрывает ли научная тема-тизация духовного течения его истинный вклад и его истинное значение? Являет ли мудрость свою душу, выдает ли свою тайну, не имея силы удержать ее как весть или воззвать к ней как к призванию? Несмотря на всё различие своих форм и уровней существования, иудейское сознание вновь обретает единство и уникальность в пору великих потрясений, когда необычайное сопряжение текстов и людей, часто не понимающих языка этих текстов, возобновляется в жертвоприношениях и гонениях. Память об этих потрясениях питает иудейское сознание в промежутки затишья.

В такие чрезвычайные мгновения трезвые объяснения науки об иудаизме, сводящие чудо Откровения или национального гения к множественности испытанных влияний, утрачивают всякое духовное значение. На месте дива единого источника сияет чудо слияния. Оно разливается как голос, который взывает из глубины сходящихся воедино текстов и отзывается в ожидающих его чувстве и мышлении. Что говорит голос Израиля и как выразить это несколькими фразами? Быть может, он возвещает не что иное, как тот монотеизм, куда еврейская Библия увлекла человечество. Поначалу можно и отшатнуться от этой слишком старой истины или слишком сомнительного притязания. Но слово «монотеизм» обозначает совокупность значений, исходя из которых тень Божественного проецируется, поверх любых теологии и догматизмов, на пустыню Варварства: следовать Всевышнему, хранить верность Ему одному; не доверять мифу, которым навязываются свершившиеся факты, путы обычая или почвы, макиавеллиевское государство и его основания; следовать Всевышнему, когда нет ничего выше, чем приблизиться к ближнему, заботиться об участии «вдовы, сироты, странника и бедняка», когда приближение «с пустыми руками» не есть приближение. Так на земле, среди людей, разворачивается приключение духа. Травма египетского рабства составляет самое существо меня как человека: то, что изначально сближает меня со всеми неимущими и скорбящими, со всеми гонимыми на этой земле. В ответственности за другого человека — моя единственность: я ни на кого не могу переложить ответственность, как никого не могу поставить на мое место даже собственной смертью. Отсюда — представление о твари, которая имеет шанс спастись, не впадая в эгоизм спасения: человек необходим для

божественного замысла, вернее, он и есть божественный замысел в бытии; отсюда — идея избранничества, которая может выродиться в гордыню, но изначально выражает сознание неотвратимого предназначения, которым

343

живет этика и в силу которого всеобщность преследуемой цели предписывает одиночество, обособление того, на ком лежит ответственность. Человек призван к суду и правосудию в осознании такой ответственности (милосердие смягчает строгость Закона, не отменяя его); человек может то, что должен: он может обуздать враждебные силы истории, воздвигая мессианское царство — царство свободы, возведенное пророками. Ожидание Мессии есть сама длительность времени.

Предельный гуманизм Бога, который многого требует от человека. По мнению стольких людей, даже слишком многого! Быть может, именно в ритуализме, регламентирующем каждый шаг цельного еврея в повседневной жизни, именно в пресловутом бремени Закона, которое переживается набожными душами как радость, и заключена самая характерная сторона еврейского существования. Ритуализм сохраняет ее на протяжении столетий. Он удерживает это существование в бытии как самое что ни на есть естественное и в то же время удаленное от естества. Но, может быть, это и значит: как существование, предстоящее перед Всевышним.

Фарисей отсутствует¹⁰

Спираль напрасно тщится охватить собственное движение. Не есть ли она графическое изображение иудейского мышления нового времени, где сущность иудаизма предстает как неустанные попытки определить саму эту сущность? В ней вовсе нет абсурда — в этой линии, которая вечно возобновляется, будучи не в силах ни пойти прямо перед собой, ни вернуться к исходной точке. Наивность самопроизвольных движений, необдуманнные реакции и жестокая свежесть бессознательности составляют очарование диких животных и малых детей. Ничто не доказывает, что им человеческая жизнь обязана своим достоинством. Но не иметь возможности ничего утверждать, отказаться от любых аксиом, не дерзнуть ни на один постулат, держаться за дефиницию — что за странная геометрия!

Тогда мышление проникает в сад Писания — и оно ослепляет его, даже в переводе. Как близки нашим иссушенным сердцам эти пастухи и бродячие племена Востока, эти народы двух разобщенных братских царств! Их безумное приключение захватывает нас, даже если мы твердо придерживаемся принципов мудрости, усвоенных в школе. Вся драма откровения, призыва, испытания повторяется на наших глазах, не оставляя нас в стороне. Отныне уже ничто не будет банальным — ни одно неведомое существование, ни одна безымянная судьба. Жизнь на пределе жизни — религия!

344

Цари, патриархи, пророки, воины, земледельцы, строители — все эти предки (или современники) проживают несчетное число жизней в той жизни, которая еще не знает разделения или уже объединила в себе всё, изливаясь подобно божественному Источнику. Источнику, который начинает бить в нас, словно посох Моисея коснулся нашего каменного бытия. Какое счастье прийти из этого мира, родиться потомком этих людей по прямой линии, не прибегая ни к чьему посредничеству! Как хорошо быть евреем!

Но эта жизнь, ключом бьющая в каждом из нас, несет в себе высокопарные формы. Пресловутая молитва в полный голос, которая для мудрецов Израиля была не чем иным, как проявлением ложного пророчества, уже звучит в публичных местах и на наших собраниях. Энтузиазм слагается из непристойностей. В том интимном саду иудаизма, где живет сегодня целое поколение молодых евреев, еще нет персонажа, для которого смысл божественного уже не может выражаться в образе бьющего в каждом источнике. Фарисей отсутствует. Его черты более не свойственны нашей молодежи, его высокая фигура не господствует над нашими жалкими спорами. Образу изливающегося источника он предпочел бы символ борьбы, войны с открытым забралом: одни доводы против других, — борьбы без зависти и гнева, в которой удерживается подлинность мысли и мир нисходит на землю. Ему введома отвага идеи, продуманной до конца, даже если от этого рассеются плотные тени, где люди устроили себе жилье. Нигде больше столь великая уверенность не соединяется со столь малой наивностью, такое повседневное послушание — с такой суверенностью! Идее вдохновляющей благодати фарисей противопоставляет труд над вопросами, после каждого решения возникающими вновь и приносящими новые плоды. Он возвещает рай, где все радости слагаются из этих вечных трудов. Поверх нетерпеливости жизни — сохраняя всё, что есть в ней интенсивного, полного, истинного — он познаёт. Познание — единственный способ, каким дух может прикоснуться к другому, внешнему для него, духу. Мудрецы утверждают: то, что Моисей говорил с Богом лицом к лицу, означает — ученик и Учитель вместе склонились над уроком Талмуда. Восторг — не самый чистый способ вступить в отношение с Богом.

Фарисей видел это в собственной жизни, слышал от своих учителей. Его не так легко провести. Ему смешны молодые люди, которые желают видеть истину монолитной и, как говорится, стригут всех сынов мира сего под одну гребенку. Слово фарисея кратко и остро, его мысль уплотняется в примеры и сохраняет за собой те возможности, которые утрачивают понятия. Кажущиеся банальности скрывают тонкости от грубого взгляда. Так завязывается беседа мудрого с

345

мудрым, учителя с учеником и ученика с учителем — поверх голов невежд. Как высказать суровую нежность этого ученического благочестия, отчаяние того, кому больше некуда обратиться с вопросами; трагичность смерти, сведенную к отсутствию ответов!

Познание оклеветали. Все эти художники и нетерпеливцы! Как будто познание страдает разрывом между ним и сущими!

Как будто по-настоящему внешнее сущее не есть самое чудесное приключение жизни! Как будто огонь, которым пылает, не сгорая, Неопалимая Купина, не есть свет! Как будто наилучший способ принять свет — гореть в огне, который светит! Фарисей переживает Присутствие, переливающееся через край внутренней жизни, — целостное Присутствие в лоне удерживающих его мыслей.

Рабби Элиезер говорил: «Если бы все моря сделались чернилами, все пруды заросли тростником, если бы небо и земля стали пергаменами и все люди занимались искусством письма, — и тогда они не исчерпали бы Тору, которую я познал; сама же Тора уменьшилась бы от этого лишь настолько, сколько уносит кончик кисти, погруженный в море»^{19*}. Но Рабби Акива испугался дерзости своих учителей: «Они смогли отнять у Торы ее частицу! Я же думаю, что повредил ее не больше, чем человек, вдыхающий аромат лимонного дерева — его радость ничего не отнимает от дерева. Или человек, черпающий из бьющего источника. Или человек, зажигающий свой огонь от огня».

Образ источника еще сохранен: источника щедрого и бесконечно обновляющегося. Но фарисей черпает из него, а не сливается с ним. Он не одержим силами, которые раздражают, возмущают и растворяют присутствие человека в самом себе. Та влага, которую пьет фарисей, утоляет жажду, не опьяняя. Всё остаётся на своих местах. Бог снаружи — на то он и Бог. Что есть внешнего, кроме Него? В эти романтические времена, когда дух смешивается с драмой, когда евреи внимают лишь сказкам хасидов, любая чистота в этом мире утрачивается, раздаривая, именно то, что кончик кисти уносит у моря. Иметь внешнее, внимать тому, что приходит извне — о, чудо внешности! Именно его и называют познанием, или Торой. Высочайшие формы человеческого более не патетичны.

Иудаизм и женственность¹¹

Иудейское видение мира выражено в Библии. Но в Библии, отраженной в раввинистической литературе, главную часть которой составляют Талмуд и талмудические комментарии. Талмуд, сложившийся между II и VII вв., восходит к гораздо более древней традиции, чем христианство, чьи внешние формы уже отчетливо прояв-

346

ляются в структурах еврейской жизни, усвоенных с конца эпохи первого плена. В том виде, в каком библейский канон известен нам сегодня, он формировался и передавался, освященный авторитетом этой традиции. В конце концов, само христианство приняло Ветхий Завет из рук фарисеев.

Каковы бы ни были экзегетические процедуры в Талмуде, смысл Ветхого Завета раскрывается иудеям через талмудическую традицию. Она вовсе не составляет фольклорное богатство Израиля, хотя порой принимает такую видимость. Ее возвышенность не чуждается форм, лишенных всяких прикрас. Нет ничего менее наивного, чем эти апологии. Нелегко пройти по этим фундаментальным текстам, обозреть их или дать почувствовать их остроту читателям, не привыкшим к языку и способам, какими мыслит это мышление. Существует эзотеризм, определяемый не тайным характером доктрины, а ее строгостью.

Разумеется, можно задаться вопросом: являются ли идеи, не способные проникнуть в массы и претвориться в технологию, все еще определяющими для судеб мира; не было ли христианство последним и единственным вхождением иудаизма в Большую Историю? Но это значило бы заранее презреть внутреннюю ценность истины, отказать ей во всякой всеобщности, кроме той, которую она получает от всеобщего согласия. Это значило бы, в первую очередь, что явленная идея так и продолжает жить в той истории, где она явилась. Это значило бы отрицать в ней глубинную жизнь и способность неожиданно вторгаться в историю. Это значило бы игнорировать вулканическое существование духа, а в итоге — саму возможность феномена кардинальных перемен.

Следовало бы извиниться за эту декларацию принципов, в качестве введения предосланную последующим скромным рассуждением о женщине в иудейском мышлении. Но эта декларация объясняет, почему иудейское мышление неотделимо от раввинистических истоков, и почему приходится говорить о них, даже не имея никакой склонности к археологии; и почему наша попытка анализа является всего лишь приближением, одновременно робким и дерзким, к этому мышлению.

Черты еврейской женщины запечатлены благодаря притягательным женским образам Ветхого Завета. Жены патриархов, пророчицы Мариам и Девора, невестка Иуды Фамарь, Ноемиль и Руфь Моа-витянка, дочь Саула Мелхола, Авигея, Вирсавия, Суламифь и множество других — все они играют активную роль в осуществлении

347

предначертаний Библии, возникая на поворотных пунктах священной истории. Здесь мы далеки от обычных условий Востока, где в лоне мужской цивилизации женщина оказывается целиком во власти мужского произвола или служит средством смягчения и услаждения суровой жизни мужчин. Исаак втянулся бы в бурные игры и развлечения брата, если бы не твердая решимость Сарры; Исав восторжествовал бы над Израилем, если бы не уловка Ревекки; Лаван воспрепятствовал бы возвращению Иакова, если бы не соучастие Лии и Рахили; Моисей не был бы вскормлен молоком матери, если бы не Мариам; Давид и Князь праведности, должный от него родиться, не появились бы на свет, если бы не упорство Фа-мари, не Верная Руфь и не политический гений Вирсавии. На этом трудном пути, где поезд мессианской истории тысячу раз мог сойти с рельсов, женщины охраняли и переводили все стрелки. Библейские события не развивались бы так, как они развивались, без бдительной проницательности женщин, без их неколебимой решимости, хитроумия и жертвенности. Да и самый мир, в котором разворачивались эти события, не был бы устроен так, как он был устроен тогда — а также устроен сейчас и на все времена, — если бы не тайное, на грани исчезновения, присутствие этих матерей, жен и дочерей, если бы не их неслышные шаги в глубине и в гуще реальности, которые означают само измерение интериорности и делают мир обитаемым. 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. Последняя глава Притчей^{20*}, где женщина, независимо от «миловидности и красоты», предстает добрым гением домашнего очага и тем самым только и делает возможной общественную жизнь мужчины, может быть, строго говоря, прочитана как нравственная парадигма. Но в иудаизме мораль всегда выступает в качестве онтологического основания. Женственность фигурирует среди категорий Бытия. Учителя отваживаются помещать в один ряд с «десятью словами», которые послужили сотворению вселенной, речение о том, что «не хорошо человеку быть одному». Чтобы включить его в число «десяти слов», рабби Мена-хем бар Йоси исключает из них речение: «Дух Божий носился над водою». Когда рабби Йоси (который не обязательно, как говорится в энциклопедических словарях, был «отцом последнего»)^{21*} встречает пророка Илию, то спрашивает его лишь об одном: что значит стих книги Бытия: «Сотворим ему помощника, соответственного ему»^{22*}? И этот вопрос, столь незатейливый на первый взгляд, вполне соразмерен удаче столь чудесной встречи, происходящей в притчах Талмуда.

348

Воображаемый ответ пророка, выдержанный в том же тоне, что и вопрос, определяет роль женщины: «Мужчина приносит зерно в дом — разве он ест зерно? Он приносит лен в дом — может ли он одеться в лен? Женщина просветляет его глаза. Она ставит его на ноги». Для того ли нужна женщина, чтобы молоть зерно и ткать лен? Для этого хватило бы и раба. Разумеется, можно усмотреть в процитированном тексте подтверждение рабского статуса женщины. И тем не менее напрашивается более тонкое толкование, если знать лаконичность талмудического мышления и «категориальное» достоинство приведенных примеров. Это зерно и этот лен исторгаются у природы трудом мужчины. Они свидетельствуют о перерыве спонтанной жизни, о конце инстинктивной жизни, укорененной в непосредственно данной природе, и знаменуют начало того, что с

предельной точностью может быть названо жизнью разума. Но некая непреодолимая «сырость» остается в продуктах нашей победоносной цивилизации. Этот мир, где разум все более узнает самого себя, необитаем. Он бездушен и холоден, подобно тем хранилищам, где скапливаются товары, не способные удовлетворять человеческие потребности: ни одеть нагих, ни накормить голодных. Он безличен, словно заводские ангары и промышленные города, где изготовленные вещи остаются абстрактными, истинными некоей исчислимой истиной и вовлеченными в анонимную хозяйственную круговерть; где они суть порождения научного планирования, не предупреждающего, но приготавливающего катастрофы. Вот разум в его мужской сущности — живущий *снаружи*, подставленный немилосердно слепящему солнцу и всем ветрам, его бьющим и сбивающим; на этой голой равнине, бездомный, одинокий странник, уже поэтому отчуждаемый теми самыми вещами, которые он породил, но которые встают перед ним неукротенные и враждебные.

Присоединение рабского труда к труду господскому не разрешает противоречия. Просветлить ослепленные глаза, восстановить равновесие — а значит, преодолеть отчуждение, которое в последнем счете порождено самой мужественностью универсального завоевательного логоса, изгоняющего даже тень того, что могло бы послужить ему приютом, — вот онтологическая функция женственности, призвание той, «которая не завоевывает». Женщина приходит не просто для того, чтобы составить компанию тому, кто лишен общения. Она откликается на одиночество, которое заключено внутри этой лишенности и — что еще более странно — сохраняется, несмотря на присутствие Бога: на одиночество во всеобщности, на бесчеловечность, которая вновь обнаруживается, когда человеческое существо уже покорило себе природу и возвысилось

349

до мышления. Для того чтобы неизбежная утрата корней разумом, господствующим над миром, разрешилась покоем, возвращением к себе, геометрию бесконечных холодных пространств должен нарушить странный перебой нежности. Имя ему — женщина. Возвращение к себе, это обретение приюта, это возникновение *места* в пространстве не является, как у Хайдеггера, следствием строительного жеста, архитектуры, оформляющей ландшафт, но рождается из внутреннего пространства Дома, где «изнанка» и «лицо» по сути были бы неразличимы без женского существования, которое обитает в нем — которое и есть само обитание. Это оно делает зерно хлебом и лен одеждой. Женщина, суженая — не соединение в одном человеческом существе всех совершенств нежности и доброты, которые имеются сами по себе. Дело обстоит так, словно женственность есть их исконное проявление, нежность сама по себе, начало всей нежности, какая только существует на земле.

Таким образом, супружеская связь есть связь социальная и в то же время момент самоосознания, тот способ, каким сущее идентифицирует и обретает самого себя. На этом настаивает устная традиция. Разве Бог не назвал именем Адама соединенных мужчину и женщину, как если бы двое были единством, как если бы единство личности могло восторжествовать над подстерегающими ее опасностями только двойственностью, вписанной в ее собственную сущность? Драматической двойственностью, ибо из нее может произойти конфликт и катастрофа; ибо друг может стать злейшим врагом. Когда бесстрастный и безусловный дух, который веет, где хочет, приходит в себя и упокаивается в счастье, это сопряжено с риском. Но «без женщины мужчина не ведает ни блага, ни помощи, ни радости, ни благословения, ни прощения». Ничего, в чем нуждается душа! Рабби Йошуа бен Леви^{23*} добавляет: «Ни мира, ни жизни». Ничего из того, что преображает естественную жизнь человека в этику; ничего из того, что позволяет ему

прожить жизнь как жизнь: не ведает даже смерти, которой можно умереть за другого. Более того, некоторые говорят, что «мужчина без женщины умаляет в мире образ Божий». И это приводит нас еще к одному измерению женственности: к материнству.

II

В некотором смысле женщина в иудаизме наделена судьбой просто человеческого существа, где женственность оказывается не более чем атрибутом. Институты, определяющие юридический статус женщины, подтверждают это ее состояние существа морального. Их революционный характер по отношению к нравам и обычаям

350

той эпохи и тех восточных цивилизаций, среди которых помещается мир Библии, очевиден, несмотря на ритуальные формы, в которые облекается этот статус. Например, ритуалы, предписываемые в книге *Чисел* применительно к женщине, заподозренной в прелюбодеянии, фактически заключаются в том, чтобы выразить уважение к ней как «человеческой личности», изъять ее из безграничной власти мужа, «разрядить» слепую ревность долгой процедурой, предоставить разбор дела и вынесение приговора священникам, публичным властям, третейскому суду.

Эти юридические принципы фактически выражают одну из постоянных тем еврейской мысли. Женственность женщины не может ни исказить, ни поглотить ее человеческую сущность. Женщина по-еврейски «будет называться *иша*» ибо взята от мужа — *иш*», — говорит Библия^{24*}. Ученые толкователи заимствуют эту этимологию, чтобы утвердить особое достоинство еврейского языка, выразившего самое тайну творения: женщина почти что грамматически происходит от мужчины.

Происхождение, весьма отличное от биологического порождения. Один раввинистический текст утверждает: чтобы Адам существовал, потребовались два разных акта творения: первым был создан человек и мужчина в Адаме, вторым — женщина. Другой текст раскрывает первенство — в пророческом плане — Сарры перед Авраамом. Ева слышала голос Бога. Будучи собеседницей Бога, женщина не может утратить это достоинство; по смелому выражению мудрецов, даже на уровне биологического существования она всегда принимает партнера-мужчину лицом к лицу. Отношение между личностью и личностью предшествует любому другому отношению. Тотальная изначальность «женственности» перед «са-мочностью» выражена в другой притче (которую нужно прочитывать целомудренно в том контексте чистоты, в каком Талмуд говорит о сексуальности). Согласно этой притче, Адам был близок со всеми живыми существами, от него получавшим имя, но оставался неудовлетворенным вплоть до появления Евы. Ее он приветствовал именно как существо равное. Легенда настаивает также на том, что Ева могла появиться только потому, что Адам от всей души ее ждал и звал. Она не была ему дана как вещь, предназначенная для удовлетворения «биологических потребностей» во имя некоей предполагаемой естественной необходимости. Даже несчастья, причиной которых она стала, — это несчастья социальные, за которые люди сами несут ответственность и в которых не могут винить ни судьбу, ни природу, ни Бога.

Женщина дополняет мужчину — однако не так, как одна часть дополняет другую в рамках целого, но (если можно так выразить-

351

ся) как две целостности дополняют друг друга. В этом же состоит, помимо прочего, и чудо общественных отношений. В такую перспективу помещается ученая дискуссия между Равом и Шму-эле^{25*} о сотворении Евы. Вышла ли она из ребра Адама? Не было ли это ребро скорее *боком*, стороной Адама, сотворенного как единое существо о двух сторонах, которые Бог разделил, пока Адам — все еще андрогинное существо — спал? Быть может, тема заимствована из платоновского «Пира», но у мудрецов она принимает новое значение. Две стороны первосотворенного Адама с самого начала обращены к той стороне, к которой будут обращены всегда. Они изначально суть лики. Платоновский же бог их обращает после рассечения. Новое, раздельное существование двух сторон — не кара за дерзость слишком совершенной природы, как у Платона. В иудаизме раздельное существование ставится выше изначального единства.

Таким образом, «кость от костей моих и плоть от плоти моей» означает тождество природы мужчины и женщины, тождество судьбы и достоинства, а также подчинение сексуальной жизни личному отношению, которое есть само равенство.

Эти идеи старше, чем принципы, во имя которых современная женщина борется за свою эмансипацию. Но *истина* всех этих принципов — в том плане, где также удерживается тезис, противостоящий образу изначального андрогина и примыкающий к расхожему представлению о происхождении женщины из ребра. Здесь сохраняется некоторое первенство мужского начала. Оно остается прототипом человеческой природы и определяет эсхатологию, по отношению к которой описывается и само материнство: спасение человечества. Справедливость, правящая отношениями между людьми, равнозначна присутствию между ними самого Бога. Различия мужского и женского стираются в эти мессианские времена.

В раввинистической интерпретации любви материнство подчиняется тому назначению человека, которое выходит за рамки «семейных радостей»: материнство призвано наполнить Израиль, «умножить образ Божий», запечатленный в лицах людей. Но это не значит, что супружеская любовь не имеет никакой собственной ценности, сводится просто к средству продолжения рода или *предвосхищает*, как в богословии определенного рода, грядущее усовершенствование. Напротив, конечная цель семьи есть *смысл* актуального настоящего и радость этого настоящего. Она не только предвосхищается в семье, но уже исполняется в ней. Причастность настоящего к будущему осуществляется именно в чувстве любви, в прелести невесты и даже в эротизме. Собственный динамизм любви влечет ее за пределы настоящего мгновения и даже за пределы возлюблен-

352

ного существа. Эта конечная цель не раскрывается взгляду, внеположному любви, которым она включалась бы в план творения; эта цель есть сама любовь. Согласно одному месту из трактата «Санхедрин», рождение первых детей, Каина и Авеля, совершилось еще в раю, в тот самый день, когда были сотворены Адам и Ева и который был первым днем их любви еще прежде первородного греха^{26*}. Они вдвоем взошли на брачное ложе, а сошли с него вчетвером. «Согласно же другому апологету, они сошли вшестером, ибо жены сыновей родились вместе с сыновьями». Следствием грехопадения был именно разрыв между вождением и деторождением, их последовательное расхождение во времени. Отныне тяготы беременности и родов подчинены другой цели, нежели та, что влечет любовников. Но в состоянии совершенства была явлена подлинная сущность любви.

Отныне вовсе не является недостойным Бога ни «нарядить Еву как невесту», прежде чем привести ее к Адаму, ни проводить «свободное время, оставшееся после творения», в подборе пар. Соединение брачных пар — одно из самых почтенных занятий еврейского благочестия. Медный чан у входа в святилище, наполненный водой для омовения священников, — символ чистоты. Согласно легенде, чан отлит из металлических зеркал, пожертвованных еврейскими женщинами, вышедшими из Египта. Из орудий невинного кокетства, пробуждавших желание в отчаявшемся поколении и обеспечивших продолжение рода Израиля! Так что значение любви не ограничивается ни мигмом вождения, ни возлюбленным существом: ее значение — отнюдь не романическое.

Это измерение романичности, где любовь становится самоцелью (где она не имеет никакой превышающей ее «интенциональности»); этот мир сладострастия, мир влечения и очарования, способный сосуществовать с религиозной цивилизацией (и даже одухотворяться ею, как в средневековой христианской цивилизации с ее культом Дамы), — этот мир чужд иудаизму. Формы романа, которые обнаруживаются в Библии, *Мидраш*²¹* интерпретирует таким образом, чтобы выявить эсхатологическую сторону романа. Классический иудаизм не знает искусства в том смысле, в каком оно существовало у всех народов земли. Поэтические образы любви скромны в Библии, за исключением Песни Песней, рано истолкованной в мистическом смысле. О чистом эротизме говорится в несомненно негативном смысле — как, например, о романе Амнона и Фамарь или о некоторых сторонах любовной жизни Самсона. Так называемая сентиментальная любовь, почти что свободная от всякого эротизма и воплощенная в пленительных образах Исаака и Ревекки, Иакова и Рахили, Давида и Вирсавии, депоз-

12 Избранное: трудная свобода 353

тизируется в *Мидраше* и причина тому — не ханжеская стыдливость, а постоянное присутствие мессианской перспективы: перспективы будущего Израиля, перспективы человечества, отражающего в своем лице образ Божий.

Вечная Женственность, которую от эпохи Средневековья, через Данте к Гёте, ведет за собой опыт любви, — отсутствует в иудаизме. Здесь женственность никогда не облачается божественностью; здесь нет ни Девы Марии, ни даже Беатриче. Женщина открывает измерение интимной глубины, а не высоты. Конечно, именно из женского существования усваивается та сокровенная внутренняя глубина, которая позволяет воспринимать как суженую, как невесту и Субботу, и саму Тору, и даже иногда Шехину — божественное Присутствие среди людей. Но это женственное восприятие никогда не превращается в женские образы. Они не воспринимаются всерьез. Любовные отношения в Писании толкуются символически и служат обозначением мистических отношений.

Ш

Но женственность изображается не только как начало, наделяющее (если можно так выразиться) разум души: одновременно она разоблачается как источник всяческого падения. Она предстает в той амбивалентности, в какой выражается глубочайшее видение двойственности самой любви. Прелестная слабость, в изнеможении внутренней жизни спасающая род людской от бездомности, граничит с распущенностью. Женщина вся, вплоть до наготы мизинца, есть бесстыдство; она есть то, что по самой своей сути бесстыдно выставлено напоказ, мутно, нечисто. Сатана, гласит один экстравагантный текст, был сотворен вместе с женщиной. Ее призвание к тому, чтобы принимать (удостоверенное ее происхождением из ребра — покрытой плотью, невидимой части тела), ассоциируется со всякого рода нескромностями.

Раввинистическая мысль не останавливается на этом. Смерть овладела человеком еще прежде первородного греха: его судьба решилась в самый день сотворения Евы. До того человек должен был избежать смерти, как пророк Илия — единственно как Илия, потому что был один, как Илия. Истинная жизнь, радость, прощение и мир больше не зависят от женщины. Так поднимается во весь рост разум, чуждый всякого удовольствия ради удовольствия, разум в его мужской, сверхчеловеческой, одинокой сущности. Он узнает себя в Илии — беспощадном, гневном, карающем пророке,

354

кормильце воронов и обитателе пустынь, не ведающем ни кротости, ни доброты, ни мира.

Это чрезмерное рвение, вечный соблазн еврейской души, презирающей двойственную любовь, где чистота мешается с нечистотой; не доверяющей культурам, где со сладострастием связаны кровь и смерть, где искусство и очарование соседствуют с крайней жестокостью.

Но библейский образ, ведущий Израиля на путях изгнания; образ, призываемый на исходе Субботы, в сумерках, когда приходит беззащитность; образ, в котором для еврея соединяется вся нежность земли, рука, ласкающая и баюкающая детей, — это не женский образ. Не жена, не сестра, не мать ведут еврея, но Илия — не знающий смерти, суровейший из пророков, предтеча Мессии.

Записная книжка Леона Брюнсвика^{12,28*}

I

Выходя на проспект Жоржа Манделы, куда выводит, полого спускаясь, улица Шеффер, думаешь о Леоне Брюнсвике. На память приходят мягкие черты его розового лица, сохранившего какую-то детскую наивность; эту иллюзию — или интуицию — подкрепляли большие голубые глаза необыкновенной чистоты и едва уловимое причмокивание, слишком мягкое для тика: словно у школьника, сосущего конфету. То был один из самых высоких умов вчерашнего Университета.

Как странно видеть эту улицу Шеффер, теперь ведущую неважно куда; это место, словно забывшее о своем естественном назначении: целый квартал, ставший заброшенным! Тем, кто не знал Леона Брюнсвика, мне хотелось бы рассказать о его совершенной человечности; рассказать всей этой молодежи, с ее влюбленностью (часто достойной славы) в действие, питающей презрение к познанию (которого она иногда и не пробовала), хулящей Сорбонну, — о сердечности и внимательности к жизни этого целостно разумного Разума; рассказать еврейской молодежи, которая после всего недавно пережитого по горло сыта Европой с ее «западной культурой» и «христианским гуманизмом», — об одном европейском еврее, в совершенстве воплощавшем в себе цивилизацию. Эта молодежь, с ее стремлением вести простую жизнь на земле, возделывая и защищая ее с жертвенностью и героизмом, вызывает восхищение. Но, может быть, не так уж необходимо, чтобы два тысячелетия прича-

12* 355

стности к европейскому миру, чьим последним достижением был не только Освенцим, но и личности вроде Леона Брюнсвика, были просто забыты; чтобы эта суровость и стихийная прямота, позволившие завоевать Палестину, оставались высшими

добродетелями обновленного иудаизма; чтобы мы вынесли из жизни в Рассеянии только те качества, которые потребны земледельцам и воинам.

Хотелось бы напомнить, что наряду с героическим самопреодолением существует преодоление в легкости, сущностная невесомость, взлет ума, который мыслит всецело и старается не отяжелеть (будь то даже тяжестью грубого утверждения); который сбрасывает с себя роковой груз утверждений с помощью иронии, более того — иронии по отношению к самой иронии. В самом деле, с Леоном Брюнsvиком никогда нельзя было угадать, где кончается ирония. «Снежный покров удерживает тепло земли; поверхностный покров иронии сохраняет в неприкосновенности глубины нашей веры. Вызывает гнев лишь ветер, который сметает всё», — замечает совсем еще молодой Брюнsvик в своей записной книжке 23 декабря 1892 г. И разумеется, он прекрасно знал о противоречии между мыслью и действием. «Самые широкие идеи возможно воплотить в жизнь только ценой сужения и упрощения». Но речь не идет об отказе от действия: «Важно подняться до идеи столь истинной и чистой, чтобы ей нечего было страшиться практики». Всё это проблемы и решения, характерные для людей мирных эпох. Но, в конце концов, разве не в мире заключено призвание человека?

II

Только что приведенные цитаты взяты из очень любопытной книги под названием «Вновь найденная записная книжка 1892-1942 гг.», недавно опубликованной в Éditions de Minuit дочерью Леона Брюнsvика, Адриенной Р. Вейль-Брюнsvик, и Жаном Вальем, профессором Сорбонны. Жан Валь сопроводил миниатюрное издание введением и послесловием в виде «идеологической классификации». Мадам Вейль со сдержанным волнением — так по-брюнsvикски — рассказывает историю опубликованных заметок. Речь идет о старой записке книжке Леона Брюнsvика от 1892 г., когда он, пройдя конкурс на замещение преподавательской должности, вел занятия по философии в лицее Лорьяна. Каждый день он записывал одну мысль для своего неизменного друга, будущего историка Эли Галеви (Halevy), с которым расстался после окончания Высшей нормальной школы. Со своей стороны, Эли Галеви вел записную книжку, предназначенную для Брюнsvика. Впоследствии оба друга обменялись записями.

356

После смерти Эли Галеви, в 1937 г., Леон Брюнsvик вернул его вдове блокнот, который хранился у него сорок пять лет. Вскоре после того мадам Галеви нашла записную книжку Брюнsvика и отдала ее философу. В трагические дни 1942 г., отстраненный правительством Виши^{29*} от всякой деятельности, Леон Брюнsvик начинает давать ответы на размышления своей юности. Удивительный диалог между собой и собой, через пропасть пятидесяти лет, — между «молодым человеком и человеком, вечно молодым», как прекрасно сказал Жан Валь. «Поразительно, как я похож на самого себя!» — воскликнул Брюнsvик, вновь просматривая свою старую записную книжку. Однако за этими словами скрывается ежедневная победа над собой — а также, несомненно, поражения и компромиссы, — которые составляли жизнь Леона Брюнsvика, в своих личных отношениях кажущегося неподвластным времени. Ибо Я начинается с чуждости самому себе. «Я, невыносимое для себя, — вот я», — записывает Брюнsvик 15 января 1892 г., чтобы в 1942 г. признаться: «После 50 × 365 дней взаимных уступок этих Я все-таки чувствуешь себя близким к тому, чтобы оба они свыклись друг с другом».

Мы не собираемся ни резюмировать здесь мысли этой маленькой книги, ни доискиваться, в какой степени они потенциально содержат в себе или подытоживают философию

Брюнсвика. Это уже сделал Жан Валь в своем превосходном введении и в «идеологической классификации» с присущей ему скрупулезностью, тонкостью и глубиной. Мы хотели бы говорить о человеке.

Но как говорить о человеке, когда дело касается Брюнсвика? Перечислять его добродетели? Они были велики и многочисленны, но его достоинство было превыше добродетелей. Описывать его биографию? Она не отражает его жизни. В этой жизни не было ничего посредственного — даже во внешних обстоятельствах, «которые не зависят от нас». Каждое из его поприщ служило трамплином. Это была жизнь профессора — но и Учителя; академического ученого — но и мудреца; отца — но и человека света, большого света; человека небедного — но и аристократически-щедрого. То была привилегированная жизнь, как он сам без ложной скромности и неблагодарности признает в записной книжке. Счастливая жизнь. Но какая ясность в этом счастье, высвобождавшем в нем человека! Счастье, на которое можно глядеть без презрения и без зависти. Человеческом счастье, которое превыше счастья. «Я считался счастливым человеком; быть может, из опыта счастья и памяти о нем я извлек умение обходиться без него» (1942).

Конечно, особые исторические условия, в которых протекала жизнь Брюнсвика, благоприятствовали такому человеческому совершенству. То была эпоха материальной стабильности, эпоха, где поли-

357

тические проблемы не смешивались (хотя бы по видимости) с социальными и где все революции уже свершились; эпоха «европейского равновесия» и «великих держав» в состоянии равновесия — когда Германия была Германией, а не метафизикой, Россия — Россией, а не мессианством. Но случайные политические и социальные условия, сделавшие возможным появление Брюнсвика, не умаляют впечатления человеческого совершенства, которое рождалось в общении с ним. Человеческого совершенства и цивилизованности.

Благодаря изобилию, в котором он жил, Брюнсвик принадлежал к той аристократической среде, где его благородство было недоступно никаким возмущениям. Его величие выражалось не в отсутствии меры, а в равновесии — изящество, утонченность и как бы отстраненность.

В разговоре — короткие реплики, без претензий на категоричность; в учении — то же предпочтение формулировкам нетяжеловесным, но богатым возможностями, уже взламывающим словесную оболочку: такова была до удивления цивилизованная речь Брюнсвика. Она была чужда простой писательской гладкости, еще более чужда стремления к острословью. В речи Брюнсвика мысль вибрировала в своей словесной форме — форма создавала у него собственную вибрацию мысли. Дух выражал себя, выплескиваясь за рамки — тем не менее необходимые рамки — языка. Сопrotивление языка возбуждало мысль. Именно этим речь Брюнсвика свидетельствовала о его французской образованности, о Высшей нормальной школе, обо всем том, что есть наиболее благородного, наиболее французского в традициях этой школы. «Это моя лучшая мысль», — пишет Брюнсвик 29 мая 1892 г. по поводу замечания, что мысль невыразима. А в 1942 г. добавляет: «Если верно, что словесная формулировка, даже самой своей красотой, передает мысль, которой должна была бы служить, то усилие по укрощению этой непокорной рабыни есть сама жизнь мысли».

Ш

Мне довелось видеть Брюнсвика несчастным. Вспоминается одно воскресное утро, улица Шеффер осенью 1932 г. Было пасмурно, моросило; в просторном рабочем кабинете на втором этаже Брюнsvик в тапочках, сидя у огромного письменного стола, ожидал посетителей — своих студентов. Было рано, и пока никто не пришел. «Люди моего поколения, — сказал Брюнsvик, — познали две победы: дело Дрейфуса и 1918 год». За окном шел дождь; в Германии собиралась гроза. «И вот теперь, — бросил Брюнsvик с тем внешне безразличным видом, который был ему свойствен, — эти два

358

выигранных сражения снова поставлены на карту... А может быть, это просто стариковские жалобы», — добавил он, помолчав, уже отстраняясь от только что сказанного.

В записной книжке мы застаем Леона Брюнсвика еще более подавленным: «Война: эпидемия страданий, без объяснений и утешений, которые множатся в миллиардах экземпляров» (9 февраля 1942). «В целом в моей жизни преобладает оцепенение (3 июня 1942)... Прежде — перед серостью среды, сегодня — перед ужасом бесчеловечности» (3 июня 1942). «Когда много размышляешь, мало что может удивить тебя в реальности (7 декабря 1892 г.)... В 1892 году — возможно; но в 1942! (7 декабря 1942)...» «Когда приходится, как сегодня, нести на себе тяжесть всего мира, самоанализ грозит опустошить нас без всякой пользы» (10 августа 1942).

Кто эти «мы», несущие на себе тяжесть всего мира? Это не евреи. Это люди, выигравшие дело Дрейфуса и войну 1914 г. Это разум и совесть. Говорить о человеке Брюнсвике — значит говорить о целом поколении, к которому он принадлежал и выразителем которого был: о тех, кто боролся во время процесса Дрейфуса. Они помнили не столько о том, что в эпоху всеобщей цивилизованности была возможна несправедливость, сколько о триумфе справедливости. Такое памятование показательно для этих людей. Они встречались на всех кафедрах высшей школы вплоть до середины того периода, который называют межвоенным. Их лица как бы излучали сияние. Люди, доказавшие существование справедливости: таково было их гражданское состояние. В их головах идеи, давно ставшие банальностями, вновь обрели остроту: истина сильна и раскрывается путем доказательства, а не пропаганды — этого интеллектуального терроризма; ее движущая сила — справедливость, а не воля к власти; ее критерий — нравственное сознание, а не устрашающий авторитет сакрального.

Отождествление себя с человеческой совестью — такова была, по-видимому, жизнь Брюнсвика в мире людей. Вот почему в его записной книжке на всем протяжении 1942 г. не найти ни малейшего следа специфически еврейской реакции. Брюнsvик чувствовал себя раненым в своей совести человека. Несомненно, в этом молчании нет никакой маскировки: будучи членом Центрального комитета Израильского союза задолго до войны, Брюнsvик никогда не пытался забыть о своих корнях. Но, быть может, именно потому он и являет собой — даже для тех, кто ощущает себя человеком только через призму иудаизма, — заслуживающий глубокого уважения пример успешной ассимиляции (столь хулимой, и не без основания). В Брюнсвике ассимиляция была следствием не предательства, но приверженности всеобщему идеалу, который ему было по плечу отстаивать помимо любой частной принадлежности.

359

IV

«Ни чувствительная, ни сентиментальная: моя душа живет тонким, едва уловимым чувством. Я назвал бы себя *сентиментоватым* (*sentimenteux*). Это слово мне кажется удачным: с точки зрения химии, оно обозначает слабую интенсивность; морфологически, пренебрежительный суффикс указывает на его интеллектуальный характер; грамматически, женский род от этого прилагательного образует глубокий по смыслу каламбур: *sentimenteuse*»^{TM*} (22 февраля 1892 г.). Это недоверие к чувству есть требование духа. «Если бы мы обладали только чувством, то переживали бы лишь за то, что имеется в наличии; но мы наделены умом, чтобы переживать за то, что лишь возможно, и совестью, чтобы переживать и за то, что должно было бы быть» (20 декабря 1892)... «Чтобы избежать пошлости, необходимы три измерения в страдании, как в пространстве» (1942). «Идея фикс: если она есть, ни о чем не думаешь; если ее нет, ни во что не веришь»... «По крайней мере, настолько, что невозможно отличить идею, которая нас фиксирует, от идеи, которую фиксируем мы». Поверх статичных идей являет себя творческая мысль. А Брюнсвика упрекали в интеллектуализме и неспособности к внутренней жизни.

Мне вспоминается конгресс 1937 г., посвященный Декарту. В то время уже набирали силу новые тенденции в философии: экзистенциализм, католицизм, марксизм. Тревога, смерть, забота — все эти темы входили в моду. На одном из заседаний Габриэль Марсель яростно напал на всех этих философов, «лишенных всякого дара внутренней жизни», слепых к Богу, слепых к смерти. Тогда Брюн-свик, с этим его характерным безразличным видом, произнес: «Я думаю, Леон Брюнсвик меньше озабочен смертью Леона Брюнсвика, чем Габриэль Марсель — смертью Габриэля Марселя». И печаль старения, и мысли о смерти — все это есть в записной книжке Брюнсвика. Но грусть умеряется иронией, и мудрая улыбка хранит врата его философии.

Внутренняя жизнь Брюнсвика не сливается ни с мистицизмом, ни с религиозным беспокойством. Это внутренняя жизнь разума и света. Его недоверие гораздо более относится к религиям и христианству, чем к Богу. К Нему он умел найти иные подступы — в рациональной активности и совпадающем с ней нравственном сознании. Его Бог — Бог Декарта, а не Паскаля, и не Бог-Объект философов. Брюнсвик игнорировал иудаизм, потому что не знал его. Но не принимает ли он его существенные акценты, когда утверждает в лоне Бесконечности (куда он помещает интеллект) независимого человека, хозяина своей судьбы, пребывающего в об-

360

щении с Вечным в ясности интеллектуального и морального действия? «Эффективно трудиться для будущего можно лишь тогда, когда видишь его немедленное осуществление» (24 октября 1892). «...И так в отношении всего, что не связано с необходимостью» (1942). Это мысль еврея. Мысль, гя которую отзывается знаменитая строка Бялика(В1аН1с)^{31*}: «И если справедливость существует, пусть явится немедленно». Этот атеизм ближе к Единому Богу, чем мистический опыт и священный ужас в так называемом религиозном обновлении наших современников.

Наше поколение не сможет, конечно, извлечь из опыта гитлеризма то, что поколение Брюнсвика извлекло из дела Дрейфуса. Хотя победа 1945 г. доказывает, что в истории в конечном счете порок получает наказание, а добродетель — награду, мы не желаем еще раз оплачивать такое доказательство. Но пусть сегодняшняя еврейская молодежь,

отправляясь к новым духовным — и географическим — горизонтам, не отрясает безоглядно с ног пыль того мира, который она покидает. В этой пыли есть золото.

Западное бытие¹³

Для наших отцов двадцатый век означал завершение. Изящество круглого числа придавало этому веку разума нечто торжествующее. С тех пор две войны сообщили торжеству мрачный оттенок, а завершенность человечества все более смахивает на его конец. Отныне стало очевидным, что термины «прогресс» и «наука» — не более чем выражения примитивного духа, а место человеческого достоинства заступила единственно жажда иррационального. Религия, не способная утолить эту жажду, объявляется вне закона, если только вдруг не смастерит из подручных деталей недостающую ей иррациональность.

Но, может быть, утрата доверия к разуму объясняется не бедами и неистовствами века, а той изоляцией, в какой вынужден был замкнуться истинный разум в силу самого своего благородства. Кантор или Эйнштейн несомненно имели меньше современников, чем некогда Декарт или Ньютон, отмечает Леон Брюнsvик в серии статей «Об истинном и ложном обращении», опубликованных перед войной в «Revue de Métaphysique et de Morale» и недавно вышедших отдельным изданием¹⁴. Быть может, этот голос из-за грани смерти окажет свое целительное действие, обвинив в интеллектуальной недобросовестности тех, кто под предлогом своей молодости забыл: что же, в конце концов, вот уже три столетия служит точным мерилom расстояния между мышлением и ребячеством?

361

Но так ли настоятельна необходимость мыслить? Нас осаждают жизненно важные вопросы: хлеб насущный для нас и нам подобных; угроза разрушения мира, нашей страны и нашей семьи. Все эти вопросы заслуживают пристального внимания, но их обоснованием не может служить инстинкт самосохранения. Что необходимо сбeречь, помимо нашего частного существования? Каковы основания бытия? Смирнейшая из речей, невнятейшее из бормотаний заглушаются громкими словами, без которых крик обнаженного существования вызывает в человеке стыд. Защита Запада, защита цивилизации, защита духа! Это страшное слово «дух» — уют, адское пристанище всех благих намерений и злодеяний!

Что есть западное бытие? Можно ли считать верноподданническую приверженность Западу выражением принадлежности к некоему высшему обществу — к обществу, которое есть нечто большее, чем сплочение интересов, профессиональные или конфессиональные объединения? Больше, чем приверженность к местным обычаям, к философскому или литературному кредо — или даже к одному журналу, научному кружку, «оригинальной» доктрине, которые, вооружившись социальным разумом и будучи процитированы в соответствии с правилами увлекательной словесной игры в соседнем журнале или научном кружке, создают у своих почитателей, сотрудников и подписчиков иллюзию причастности к истории и к обновлению цивилизации? Леон Брюнsvик считает, что существует некое абсолютное сообщество: Галилей, Декарт, Кеплер, Гюйгенс, Ньютон, Кантор, Эйнштейн и некоторые другие. Сообщество умов первого порядка. Все прочее — беллетристика. Он также полагает, что интеллектуальная деятельность членов этого сообщества в точности совпадает с требованиями нравственного благородства и религиозной чистоты, на которых держится достоинство человека.

Достижения физико-математических наук обрисовывают реальный мир, стоящий за вербальным миром понятийных абстракций. Но эти понятийные абстракции, с пугающей быстротой возвышающиеся до божественного, в действительности остаются пленниками чувственного восприятия, которое эгоцентрично и в конечном счете эгоистично, как животность. Только математическая мысль высвобождается из замаскированного эгоизма схоластического знания, а также пережитков мистицизма и рационализма. Творческая мысль. «В самом деле, речь идет уже не об устойчивых формах, данных раз и навсегда, но о формах подвижных, о неуловимо-тонких отношениях, которые выстраивает разум в процессе своего свободного труда»¹⁵, — пишет о рационализме Брюнсвика Жан Валь, этот горячий собиратель всех новых идей, упорный

362

страж всех значимых мыслей. Математическое мышление — поистине внутреннее мышление. В математической очевидности мысль отрывается от своей биологической обусловленности: покорствуя истине и одновременно господствуя над нею, она есть чистая интериорность, интериорность как таковая, «переход от временного настоящего к вечному» (177). «...Рожденный для того, чтобы оставаться просто животным, человек порвал пути своей биологической предназначенности. Познание было средством, а он сделал его целью, которая, благодаря определенным процедурам математической координации и экспериментального контроля, приобрела достоинство внутренней ценности» (177). Освободить духовную жизнь от эгоизма — *пусть даже такого эгоизма, как стремление к спасению*, — вот в чем заключается, согласно Брюнсвику, учение Запада.

«Забота о спасении все еще остается себялюбием, следом естественного эгоцентризма, из которого нас должен исторгнуть прогресс религиозной жизни. Пока вы думаете лишь о собственном спасении, вы стоите спиной к Богу. Бог является Богом лишь для того, кто преодолевает искушение свести его до уровня своего подсобного средства» (258). Пусть некоторые бакалавры и те, кого Брюнсвик называет «докартезианцами XX в.», разглагольствуют о кризисе научного разума и с энтузиазмом обращаются к таинству. «Под оболочкой таинства психологи, историки, социологи вскрывают осадок примитивного образа мыслей... Не понимаю, как современные иррационалисты похваляются уничтожением устаревших понятий и тут же принимают поклоняться их теням!» (259) — восклицает Леон Брюнсвик. Его книги, опирающиеся на спокойную истину науки и постигаемого наукой мира, подобны проблеску здравого смысла в некоторых семьях, где ребячества подростков терпят до тех пор, пока они не грозят перерасти в дурь или не становятся опасными.

* * *

Утверждение о том, что забота о спасении, даже когда она возвышается над непосредственной потребностью и выражает стремление к торжеству над смертью, все еще связана с биологическим Я; что биологическое Я не может обходиться без мифологии и войны, — это утверждение есть тот пункт, где непримиримость Брюнсвика нам бесконечно близка. Иудаизм тоже взывает к человечеству без мифологии: не потому, что чудесное претит его ограниченной душе, а потому, что миф, даже самый возвышенный, привносит в душу этот смутный, нечистый элемент магии и чародейства,

363

это опьянение сакральностью и войной, которое продлевает животность в цивилизованном мире.

«Может ли Бог религиозных войн быть Богом религии?» — спрашивает себя Брюнsvик. — Мы должны видеть не только героические жертвы, радостно приносимые в одержимости верой, но и страдания, которые несет с собой взамен эта самая одержимость; эту ярость кровопролития, эти преступления «во имя любви». И на таком основании хотят построить теорию Божественного Провидения?» (с. 120-121). Глубокий текст. Не потому, что он привлекает внешнее свидетельство истории, а потому, что разоблачает двойственность самой одержимости: ее самоотверженность, но и жестокость. Акты жестокости обусловлены именно тем, что остается неконтролируемого, нечистого в так называемой чистой и простой любви к трансцендентному Богу. Таким образом церкви хотят преодолеть суровую духовность Закона. Не здесь ли нужно искать конечную причину «слепоты синагоги», отвергающей сияния и воспарения в спасении через веру? То, что христианские богословы изображают как упорную приверженность букве, на деле есть отказ от всего того, что слишком легко получает название духа. Подлинный иудаизм мыслит себя в терминах нравственной интериорности, а не догматической экстериорности. Он не одержим сверхъестественным. Его отношение с божественным определяется мерой распространенности этики.

«Всякий отвергающий Сына не имеет и Отца; а исповедующий Сына имеет и Отца» (1 Ин2:23). *«Бога никто никогда не видел. Если мы лю-вим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас»* (1 Ин 4:12). Обращаясь к этим двум стихам из послания Иоанна, Брюнsvик замечает, что мифологическое содержание первого стиха приводит мысль по сю сторону Ветхого Завета, который, «несомненно, написан в антропоморфном стиле, однако ревностно отстаивает единство Бога», — в то время как второй стих, утверждающий чистую духовность Бога и его интериорность, «помещает нас по ту сторону Нового Завета, ибо»различие божественных лиц в целом перестает отрицаться или утверждаться с помощью магической силы формулировок» (143). Какие поразиться проникновенной интуиции человека, который приобщился к иудаизму через христианство, но сумел разглядеть, что в еврейской Библии нет ничего антропоморфного, кроме стиля? Но и как не признать (вопреки Брюнsvику), что вдохновение второго текста не моложе, а старше Нового Завета: что оно есть не что иное, как вдохновение Ветхого Завета?

364

Благоговение, с каким мы храним память о Леоне Брюнsvике, не позволяет нам спорить с ним — с ним, столь надменно-независимым по отношению ко всякой конфессиональной принадлежности. Мы просто присоединяемся к нему в том пункте, где он раскрывает существо Запада, беседа с умами первой величины.

Элементы идентичности¹⁶

Задаваться вопросом об иудейской идентичности — значит уже потерять ее, но в то же время еще цепляться за нее: в противном случае вопроса бы не возникало. Между этими *уже* и *еще* прочерчивается граница, натянутая, словно канат, на котором балансирует, рискуя сорваться, иудаизм евреев Запада.

В какой идентичности они пребывают? В той, что соотносится лишь с самой собой и не ведает атрибутов: еврей не потому еврей, что он есть вон то или вот это. Идеи, признаки, вещи идентифицируются тогда, когда они отличаются от других идей, других признаков,

других вещей. Личности идентифицируются не через предъявление своих признаков. Человек-личность самождествен не потому, что родился здесь, а не в другом месте, в такой-то день, а не на следующий; что у него светлые волосы, крепкие зубы или слезливый нрав. Он самождествен, потому что он есть он — прежде любых сопоставлений. Иначе говоря, в иудаизме пребывают, как пребывают в самом себе. Еврей не становится приверженцем иудаизма: приверженность подразумевала бы предварительное состояние отдаленности. Он не одержим иудаизмом, ибо пассивная захваченность превращается в рок, судьбу. Радикальная интимность, привязывающая еврея к иудаизму, несмотря на все злосчастия, какие она несет с собой, переживается как ежедневно исповедуемое счастье — или, если угодно, как избранность. «Евреем рождаются, а не становятся». Эта полуправда удостоверяет предельную интимность. Слава Богу, в ней нет никакого расизма. Ибо пусть даже евреем становятся, им становятся так, словно обращения никогда не было. Возможно ли обратиться в человеческую природу? * Некоторые евреи имеют обыкновение произносить «иудей» там, где ожидалось бы слово «человек»: они как бы принимают иудаизм за субъект, а человеческую природу — за предикат.

Эта радикальная и неотъемлемая самождественность, эта приверженность, предшествующая спасительному ощущению причастности, тем не менее выражается отнюдь не в неконтролируемых терминах некоего непостижимого чувства, охватывающего субъект. С другой стороны, она остается чуждой всякому самоана-

365

лизу, всякому самоуслаждению, будучи изначальной стороной направленности на внешнее, вечной и исключительной монотеистической обращенностью — будучи всецело слухом и послушанием. Словно часовой, не ждущий смены. Как писал в начале прошлого века Хаим Воложинский, любимый ученик Виленского Га-она, в книге «Душа живая» («Nefech Hahanm»), малоизвестной на Западе, но сосредоточившей в себе все жизненные силы иудаизма, еврей в ответе за всё сотворенное мироздание^{32*}. Что-то движет человеком сильнее, чем спасение собственной души. Слово, дело, мысль еврея наделены опасной привилегией разрушать и восстанавливать миры. Так что еврейская идентичность — не благодное наличие себя для себя, но терпение, и труд, и бремя ответственности: затекшая шея еврея держит вселенную.

Менее нетерпимым языком эта изначальная приверженность выражается в идеале сионизма, хотя и принимает здесь политический и национальный облик. Для многих израильтян в удостоверении личности израильского гражданина исчерпывается смысл еврейской идентичности. Потенциально он исчерпывается в нем для всех членов Израиля, которых еще предстоит собрать из диаспоры. Но здесь еврейская идентичность рискует смешаться с национализмом, и тогда ее утрата является, быть может, залогом ее обновления.

Быть может, тот западный дух, с которым ассимилируется еврей, чтобы отныне касаться лишь внешней стороны иудаизма, определяется непризнанием приверженности без акта обращения. В национализме, который этот дух проводит в жизнь, он тотчас перерезает нерв спонтанности. Любую исключительную привязанность он неотступно преследует подозрением, что она разделяется всеми. А значит, нельзя принимать себя спонтанно: нужно дистанцироваться от себя, взглянуть на себя со стороны, подвергнуть себя рефлексии; нужно сопоставить себя с другими, то есть редуцировать эту личную самождественность, у которой *имеется* столько признаков, атрибутов, содержаний,

качеств, ценностей. Нужно проанализировать себя, определить, чего же я стою. Институтция, которая воплощает этот дух, именуется Университетом.

В той мере, в какой утрата непосредственной иудейской идентичности происходит из подобного подозрения и подобных требований, она представляет собой не только достойный сожаления момент в становлении иудаизма. Западный еврей вынужден *притворяться* (по выражению Декарта), что ему еще только предстоит обратиться в иудаизм; он должен подходить к иудаизму как к системе понятий и ценностей, предложенных его суду; даже свое исключительное предназначение человека, держащего вселенную,

366

он воспринимает в образе каменной статуи Атланта. Ему необходимо все переложить на язык Университета. Философия и филология — две дочери университетского наречия, хотя нужно следить, как бы младшая не поглотила старшую. Иудаизм вынужден притерпеваться к этому языку, даже если бы однажды пришлось применить его против цивилизации, в которой живет и которой дает жизнь Университет.

Но это законное требование системы, доктрины — коротко говоря, сознания — оказывается вполне наивным, когда, в попытке обнаружить оригинальность иудаизма, выдвигается как бы для того, чтобы произвести своего рода опись ценностей. Великая цивилизация не поддается инвентаризации (но открывается исследованию) в виде грамматики, словаря, знания. Ее не определить одним махом, в нескольких простых и всегда ложных антитезах. Ибо она универсальна, то есть содержит в себе потенциальные возможности всего того, что присутствует в других цивилизациях, всего того, что имеет человеческую ценность. Поэтому она с необходимостью лишена всякой оригинальности, всякой местной окраски, всякой живописности. Только так называемые экзотические цивилизации (или экзотические и преходящие элементы цивилизаций) с легкостью отличимы друг от друга. В той мере, в какой они утрачивают характер «достопримечательностей», они все труднее поддаются определению, ибо сами определяют всё. Цивилизации велики не своей оригинальностью, а высокой степенью универсальности и связности, то есть малой дозой лицемерия вследствие их благородства. Можно признавать плюрализм великих цивилизаций и даже понимать невозможность их слияния. Этот факт объясняется самой природой истины: ее проявления требуют весьма многочисленных человеческих возможностей, а следовательно, множественности историй, традиций, подходов. Однако признание множественности не освобождает индивида от осмысленного выбора. Выбор не может зависеть от случайности субъективных пристрастий или от прихотей вдохновения: здесь дилетантство граничит с варварством. Но для необходимого рационального рассмотрения нет иных критериев, кроме максимума универсальности и минимума лицемерия.

Такое рассмотрение не может быть сведено к набору свидетельств; недостаточно подвести баланс тому, что есть мы, «другие евреи», и что мы испытываем сегодня. Мы рискуем принять испорченный, отчужденный, брошенный, разлаженный, более того — мертвый иудаизм за самую сущность иудаизма. Нельзя прийти к его осознанию произвольно выбранными путями! Нам открывается другой — и единственный — путь, причем тернистый путь: к исто-

367

кам, к забытым древним и трудным книгам, в их нелегком, усердном и строгом изучении.

Иудейская идентичность вписана в эти древние документы. Невозможно уничтожить ее, игнорируя эти элементы идентичности, как невозможно наиболее простым образом выразить ее, не входя в дискурс современного мира. Нельзя ни отвергнуть Писание, не умея его читать; ни обуздать филологию без философии; ни приостановить (при необходимости) философский дискурс, не продолжая философствовать.

Иудаизм изъеденных червями трактатов против иудаизма евреев? Почему бы и нет! Еще неизвестно, который из двух живее. Разве настоящие книги — всего лишь книги? Разве они не подобны жару, дремлющему под пеплом, — как слова мудрецов, о которых говорит рабби Элиезер? Этот жар пронизывает историю, не воспламеняясь в ней. Но истина озаряет того, кто своим дыханием оживляет дремлющий огонь. Озаряет больше или меньше — это зависит от дыхания. Быть может, признание воздействия литературы на людей — это и есть та высшая мудрость Запада, в которой узнает себя народ Библии. Старой затерянной книге, найденной священниками, царь Иосия подчинил царство. Вот символ жизни, отдающей себя во власть текстов! Миф нашей Европы, вышедшей из аналогичной находки, был назван Ренессансом.

Ковчег и мумия¹⁷

К лирическому иудаизму, ко всей этой духовности, которая так волнует и к которой мы все так склонны, добавим несколько слов в прозе.

Евреи — это люди, которые живут в Израиле, Европе, Америке и других местах и являются израильтянами, французами, англичанами, американцами... Их патетическая, над-историческая судьба разыгрывается внутри истории. Их причастность земному миру — поверьте! — есть самое существенное в этой сверхъестественной истории. Думаю, роль евреев в этой истории заключалась прежде всего в создании такого типа человека, который живет в демистифицированном, расколдованном мире, — человека, которому, выражаясь несколько вульгарно, нельзя задурить голову небылицами. Таинственность служит оправданием множества преступлений...

Восторг есть, в конечном счете, одержимость Богом. Евреи не хотят быть одержимыми; они хотят быть ответственными. Их Бог — это Бог справедливости, который судит при дневном свете мысли и речи. Этот Бог не может взять на себя ответственность за все че-

368

ловеческие прегрешения. Грех, совершенный против человека, может быть прощен только пострадавшим человеком: Бог этого сделать не в силах. К вящей славе морального Бога и к славе совершеннолетнего человека, Бог не всемогущ.

Эти люди, желающие демистифицировать мир, тем не менее ведут жизнь, подчиненную многочисленным запретам, которые составляют практику иудейского ритуализма, вызывая и восхищение, и возмущение мира. О ней много не говорят. Но ученое здание этих дисциплин, которое совсем недавно Пьер Максим Шуль¹⁸ назвал восхитительной архитектурой, в течение столетий служило гарантом независимости духа.

Если большинство евреев в наши дни не придерживаются предписаний и тем не менее продолжают называть себя евреями, это возможно благодаря тому, что меньшинство, не заботясь об эсхатологической перспективе, позволяющей писать красивые книги, по-прежнему ведет эту дисциплинированную и к тому же весьма беспокойную жизнь.

Такая свобода — и такие дремучие обычаи! Так много свободы — и так мало «духовности»! Какой чудовищный, ископаемый анахронизм! Тойнби кругом прав!

Но израильские мудрецы сознавали этот парадокс, настаивали на нем.

Выходя из Египта, повествует один *мидраш*, израильтяне несли в ковчеге через пустыню останки Иосифа рядом с ковчегом Того, кто жив вечно. Прохожие удивлялись: что значат эти два ковчега в пустыне? Им говорили: «Это гроб покойного, а это — ковчег Того, кто жив вечно».

Тогда прохожие, словно современные люди, словно Тойнби, спрашивали: «Но зачем нести гроб покойника рядом с ковчегом Того, кто жив вечно?»

И вот что им отвечали: «Тот, кто покоится во гробе, исполнил всё записанное на Таблицах, которые покоятся в ковчеге Того, кто жив вечно».

Вы понимаете, что 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.

369

II

Комментарии

...Из одной-единственной строки прорастает множество смыслов...

Трактат Санхедрин, 34 а.

Мессианские тексты

Нижеследующие комментарии относятся к четырем отрывкам из последней главы трактата «Санхедрин». Они касаются различных аспектов мессианства.

В самом деле, на многих страницах этой главы излагаются тезисы, проясняющие понятие мессианства. Это сложное и трудное понятие. Только в обиходном мнении оно считается простым. Популярное представление о Мессии, которое целиком выражается в терминах чувственного восприятия, в том же плане, что и наши повседневные отношения с вещами, — это представление не может удовлетворить мышление. О Мессии ничего еще не сказано, если он изображается только как личность, чудесным образом кладущая конец насилиям этого мира, несправедливостям и противоречиям, раздирающим человечество, но исходящим из самой природы человечества и вообще из Природы. Однако в популярном мнении сохраняется эмоциональный потенциал мессианской идеи, и мы буднично злоупотребляем и этим термином, и этим эмоциональным потенциалом¹⁹.

Центральная проблема, которой посвящен каждый из комментируемых отрывков, выделена подзаголовком. Но в действительности все проблемы взаимосвязаны.

Предлагаемые вниманию читателя страницы — это доклады, прочитанные на третьем и четвертом коллоквиумах еврейских интеллектуалов, организованных французским отделением Всемирного еврейского конгресса в 1960 и 1961 гг. По форме они остаются устными текстами и следуют тому порядку, в каком произносились, независимо от того, как располагаются в трактате «Санхедрин» сами комментируемые талмудические тексты. Этот талмудический порядок обозначен в приведенных ссылках на листы Талмуда.

Толкование талмудического текста человеком, не трудившимся всю жизнь над изучением раввинистической литературы традици-

370

онным способом, — весьма дерзкое предприятие даже для того, кто с детства сроднился с квадратными буквами и многое извлек из этих текстов для собственной интеллектуальной жизни. Традиционное знание талмудических текстов, во всей их полноте, само по себе не могло бы удовлетворить западного мыслителя; однако такое знание является необходимой предпосылкой еврейской мысли. Так что нижеследующие страницы — не более чем эссеистика.

I. Понятие мессианства (Санхедрин 99 а)

Рабби Хия бен Аба сказал от имени рабби Йоханана¹: «Все пророки без исключения пророчествовали только для мессианской эпохи. Что касается будущего мира, никакой глаз не видал того, помимо Тебя, Господи, который столько сделает для надеющегося на Тебя».*

Заключительная часть текста: «...никакой глаз не видал», — представляет собой перевод (пусть даже вольный, как это весьма часто случается с талмудическими переводами) одной строки Исайи (64, 3^{2*}). Библия Цадока Кана^{3*} переводит ее так: «Никогда глаз человеческий не видал другого Бога, кроме Тебя, который столько сделал для надеющихся на него».

Талмудический перевод, пусть даже вольный! Эта вольность не нуждается в оправданиях. Во всяком случае, она нисколько не умаляет собственной мысли талмудиста, которую позволяет выразить.

Переводы авторов Талмуда — всегда особенные, подчас причудливые — стремятся открыть поверх простого урока, содержащегося в тексте, новые перспективы. Благодаря им становится доступным то самое измерение, где только и может выстроиться глубокий смысл простого чтения.

Рабби Хия бен Аба, выступая от имени рабби Йоханана, прежде всего приводит классический иудейский тезис (однако не слишком расхожий среди иудеев), согласно которому существует различие между мессианской эпохой и будущим миром. Затем он утверждает, что мессианская эпоха — скорее водораздел между двумя эпохами, чем конец истории — состоит в исполнении всех пророчеств, обетовании освобожденного человечества, лучшего из лучших. В самом деле, все обетования пророков можно распределить на две группы: политических и социальных пророчеств. Несправедливость и отчуждение, которые привносятся произволом политических властей в любое человеческое начинание, исчезнут; но одновременно с политическим насилием исчезнет и социальная несправедливость, господство богатых над бедными. Талмудическая традиция, которую представляет рабби Хия бен Аба от имени раб-

би Йоханана, усматривает в мессианских временах одновременное исполнение всех этих обетований — и политических, и социальных.

Что касается будущего мира, он помещается в другой план. Наш текст определяет его как привилегию «надеющегося на Тебя». С самого начала речь идет об отношении личного, интимного характера, внеположном тому исполнению исторических обетований, которого ожидает объединенное коллективной судьбой человечество. Будущий мир не может быть возведен пророком, который обращается ко всем. Иудаизм как объективная институция — как Синагога — учит только тем истинам, которые касаются блага общины и общественного устройства. Он учит и возвещает о справедливости. Но иудаизм — не общество по страхованию от всех возможных рисков; личное спасение людей, непосредственное и интимное отношение между человеком и Богом ускользают от нескромности пророчеств. Никто не способен заранее прочертить этот непредсказуемый путь.

Но вот продолжение текста:

*«Есть и другая точка зрения на этот вопрос — точка зрения Шмуэля. Шмуэль говорит: «Между этим миром и мессианской эпохой нет другого различия, кроме прекращения «ига народов» — политического насилия и угнетения»**.*

Это широко известный текст, который воспроизводит Маймо-нид, пытаюсь, со своей стороны, объединить в некоем синтезе мнения Шмуэля и рабби Йоханана. Но точка зрения Шмуэля, по видимости противоположная точке зрения рабби Йоханана, выражена таким образом, что с самого начала кажется возвещением эры, отличной от предыдущей лишь в частности: мессианские времена просто означают конец политического насилия. Несомненно, речь идет об окончании политической несвободы Израиля, рассеянного среди нееврейских народов. Однако следует взять мысль Шмуэля в исчерпывающей полноте: тогда мы расчистим более широкий горизонт, в который помещается надежда Израиля и без которого эта частная надежда не удержалась бы на мыслительном уровне.

В других текстах Шмуэль с равной серьезностью подходит к политической власти. Эра, когда политическая проблема разрешится, когда политика более не будет тормозить (или уничтожать, или обращать в свою противоположность) нравственные начинания людей, — эта эра знаменует завершение истории и заслуживает именоваться мессианской эпохой.

Так что же, прекращение политического насилия отделяется от прекращения социальных насилий? Значит, Шмуэль возвещает капиталистический рай: больше нет ни войн, ни военной службы, ни антисемитизма, но банковские счета остаются нетронутыми, а

социальная проблема — нерешенной? Разве параллельный текст (в Талмуде много параллельных текстов) не называет доводов, которые приводил Шмуэль в обоснование своего тезиса: *«Между этим миром и мессианской эпохой нет другого различия, кроме прекращения политического насилия и угнетения, ибо в Библии сказано (Втор 15, 11): «Нищие всегда будут среди земли»»* (Брахот 34 Б)?

Очевидно, что учителю Талмуда нельзя приписывать мнение, карикатурность которого мы только что показали и согласно которому члены мессианского общества будут

страдать от социальной несправедливости. Во Второзаконии, которое цитирует Шмуэль, недалеко от стиха «Нищие всегда будут среди земли», находится другой стих, заповедующий: «Пусть не будет у тебя нищего» (Втор 15, 4)^{5*}. Шмуэль не мог не знать его. Значит, его позиция должна иметь совершенно иное значение: не относится ли разногласие между рабби Йохананом и Шмуэлем к тому смыслу, который позитивным образом принимает мессианская эпоха? С точки зрения рабби Йоханана, мессианская эпоха разрешает все политические противоречия и кладет конец экономическому неравенству, чтобы дать начало неотчуждаемой жизни — созерцательной или деятельной. Это может быть неограниченное познание или художественное творчество, но в любом случае некий способ жизни, стоящей над политической и социальной сферами, которые отныне сделались безвредными. Исходя из этого, позиция Шмуэля раскрывается во всей своей силе: с его точки зрения, духовная жизнь как таковая неотделима от экономической солидарности с другим: *давание (le donner)* — это в некотором роде первичное движение духовной жизни. Мессианское исполнение не в силах его упразднить; оно лишь способствует его прояснению, его величайшей чистоте и высочайшей радости, предотвращая политическое насилие, которым извращалось *давание*. Не в том дело, что нищие должны существовать, дабы богатые имели мессианскую радость их кормить. 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.

Следовательно, Шмуэль тоже имеет весьма высокое представление о мессианской эпохе; однако он не думает, что другой, как нищий, является простой случайностью некоего досадного исторического уклада. «Будущий мир» — то есть жизненный план, к которому *индивид* получает доступ благодаря потенциам внутренней жизни и который не возвещается ни одним пророком, — открыва-

373

ет новые перспективы. Мессианские времена, составляя часть истории (вследствие чего смысл нашей реальной ответственности раскрывается в самой истории), еще не знают этих перспектив.

В противоположность Шмуэлю, не отделяющему мессианскую жизнь от трудностей и подвигов нравственности, рабби Йоханан провидит некую чистую и осененную благодатью духовную жизнь, как бы лишенную всей тяжести, какую привносят в нее вещи и конкретизирует экономика; непосредственные отношения с другим, который является уже не нищим, но другом. Это жизнь, где больше не будет ремесел, но только искусства; где экономический эффект разных видов деятельности больше не принимается в расчет. Рабби Йоханан как бы верит в идеал развоплощенного духа, всеобщей благодатности и гармонии, свободный от драматических элементов. Шмуэль, напротив, ощущает постоянное усилие обновления, которого требует эта духовная жизнь.

И в самом деле, в продолжение нашего текста излагаются два других урока рабби Йоханана, переданных рабби Хия бен Аба:

«Рабби Хия бен Аба сказал от имени рабби Йоханана: «Все пророки пророчествовали только для кающихся. Но что касается безупречных праведников, никакой глаз не видал того, помимо Тебя, Господи, который столько сделает для надеющихся на Тебя»».

Затем идет отступление, к которому мы сейчас обратимся.

«И рабби Хия бен Аба сказал от имени рабби Йоханана: «Все пророки вместе пророчествовали только для того, кто отдает дочь замуж за изучающего Закон; того, кто ведет дела и трудится ради изучающего Закон; того, кто своим имуществом (движимым или недвижимым) благотворит изучающему Закон. Что же касается самого изучающего Закон, никакой глаз не видал того, помимо Тебя, Господи, который столько сделает для надеющихся на Тебя»».

Рабби Йоханан научает нас новому знанию: для кого пророчествовали пророки. Прежде всего они пророчествовали для кающихся. Беспорочным праведникам уготован будущий мир; раскаявшимся праведникам — мессианские времена: тот мир, который беспорочным праведникам дан отныне и впредь. Но кто они — эти беспорочные праведники? Это праведники без драмы — праведники, исторгнутые из противоречий мира. Опять-таки идеал развоплощенного и осененного благодатью духа, утверждаемый рабби Йохананом! Рассмотрим первый текст, исходя из второго, только что процитированного. Пророки пророчествовали для тех, кто продолжает вести повседневную хозяйственную жизнь, но не поддается детерминизму даже самой этой жизни: для тех, кто, конечно, заводит семью, но посвящает ее бескорыстной интеллектуальной жизни в лице изучающего Закон, непосредственно подступающего

374

к откровению, к познанию Бога; для тех, кто занимается делами и трудится, но посвящает свой труд изучающему Закон; для тех, кто владеет собственностью, но посвящает ее изучающему Закон. Семья, работа, собственность — все эти институты до-мессианской истории могут быть изъяты (с точки зрения рабби Йоханана) из сферы действия исторической необходимости людьми, которые хотя еще и не способны вступить в непосредственное отношение с бескорыстным умом, но имеют возможность приобщиться к нему опосредованно, через изучающего Закон. Таким образом, с наступлением мессианской эпохи они поднимутся еще на одну ступень: войдут в бескорыстную и осененную благодатью жизнь изучающих Закон; а те призваны достигнуть высшей ступени — ступени будущего мира, о котором мы вскоре будем говорить.

Отметим — ибо это характерно для талмудического подхода к проблемам, — что противостояние рабби Йоханана и Шмуэля, как вообще все противостояния Учителей, отражает те две позиции, между которыми мысль как бы вечно колеблется. Указует ли дух почти что божественный путь, освобожденный от ограничений, налагаемых условиями человеческого бытия, — или же участь человека, его ограниченность и его драма, выражают саму жизнь духа? Важно подчеркнуть, что обе концепции принадлежат еврейской мысли, так как обе они выражают человека. И нужно предостеречь против легкомысленной игры антитезами, которой предаются те, кто пытается представить так называемые альтернативы еврейской мысли.

Теперь выделим другой аспект дискуссии, которая разыгрывается (вечно) между рабби Йохананом и Шмуэлем. Рабби Йоханан полагает, что наступление мессианской эпохи и счастья, которое она с собой несет, зависят от человеческих заслуг. Шмуэль же не спрашивает: для кого пророчествовали пророки. В его понимании, пророчества касались всех людей. Во втором тексте, который нам предстоит комментировать, Шмуэль прямо отрицает связь между пришествием Мессии и заслугами. Он представляет себе наступление мессианской эпохи как событие, которое зависит не только от нравственного совершенства отдельных людей. А для рабби Йоханана политическая проблема разрешается одновременно с социальной и их решение находится в руках человека, ибо зависит от его нравственного потенциала. От нравственной активности переход к

мессианской эпохе совершается естественно. Ничто не способно подвергнуть отчуждению нравственную активность: добро, которое я хочу делать и которое сознаю, пронизывает реальность, не растворяясь в своей противоположности. Оно вызывает намеренные социальные изменения, которые приводят к политическим транс-

375

формациям. Субъект нравственных действий остается подлинным субъектом своих поступков; его намерения не извращаются, вливаясь в историческую реальность.

Напротив, для Шмуэля существует нечто чуждое нравственному индивиду: его нужно сперва преодолеть, чтобы наступление мессианской эпохи стало возможным. Мессия и есть прежде всего такой разрыв. Для ясного сознания, отдающего себе отчет в собственных намерениях, пришествие Мессии несет с собой некий иррациональный или, по крайней мере, не зависящий от человека, приходящий извне элемент: развязку политических противоречий. Что здесь примечательно, так это сама категория пришествия *извне*. Является ли это *извне* действием Бога или политической революцией, отличной от морали, — не так важно: Талмуд подчас гораздо больше озабочен категорией, чем самим событием, о котором идет речь. Концепция рабби Йоханана всё отдает человеческой свободе и нравственному действию, в то время как концепция Шмуэля помещает между нравственным начинанием, человеческой свободой и достижением блага препятствие совершенно нового типа: политическое насилие, которое должно быть преодолено пришествием Мессии.

Вот самое существенное из того, что я хотел отметить, говоря об этом первом тексте. Но в нем имеется отступление, о котором еще не сказано, и заключительная часть, которую также хотелось бы привести.

Когда рабби Хия бен Аба говорит от имени рабби Йоханана, что пророки пророчествовали только для кающихся, а беспорочным праведникам уготована судьба, которой «никакой глаз не видал, помимо Тебя», и т. д., с этим согласны не все. Например, не согласен рабби Абаху, который говорит от имени Рава (правда, нет уверенности, что он передает именно слова Рава; параллельный текст трактата Брахот не упоминает Рава). Рабби Абаху говорит: «В том месте, где находятся кающиеся, праведники находиться не могут».

Этот последний текст часто цитируют. Преимущество, отданное кающимся перед беспорочными праведниками, вызывает в памяти «*felix culpa*»^{6*} и услаждает нашу склонность к патетике, нашу чувствительность, вскормленную христианством и Достоевским. Разве работник, пришедший в одиннадцатый час^{7*}, не привлекает наибольшее внимание? Покаяние стоит большего, чем непрерывное пребывание в благе, чем наводящая скуку верность. Дискуссия между рабби Хией бен Аба и рабби Абаху показывает, что мнение последнего — лишь одна из возможных альтернатив. Для рабби Абаху суть нравственного усилия заключается в том, чтобы вернуться ко благу после приключения зла; истинно нравственное усилие

376

революционно и драматично. Однако остается в силе и другая позиция — выбирающая чистоту без порока и совершенство без предыстории, в абсолютной защищенности против греха, в историчности из естественного детерминизма. Она тоже требует усилия и мужества. Талмуд довольствуется тем, что подчеркивает двойственность проблемы.

Диалог между рабби Хией бен Аба и рабби Абаху — это вечный диалог человеческой совести. Тот и другой опираются на один стих: «Мир, мир дальнему и ближнему». Это стремление свести все «мнения» и «альтернативы» к перипетиям Проблемы, где они обретают достоинство *мыслей*, и составляет подлинный дух Талмуда.

* * *

Теперь я перехожу к последней части нашего текста: «Никакой глаз не видал...». И тем не менее — хотелось бы хоть краешком глаза увидеть судьбу, уготованную совершенному праведнику! Что же обещано мудрецам, а не только тем, кто лишь косвенно при-частен к мудрости и совершенству, давая изучающим Закон своих дочерей в жены и обеспечивая их средствами существования? Что это за награда, за гранью мессианских времен составляющая цену будущего мира?

Рабби Йоханан сказал: «Это вино, сохраняющееся в виноградных гроздьях с шестого дня творения».

Славный год урожая!... Старое вино, не разлитое в бутылки, из несобранного винограда. Оно гарантировано от подделки. Абсолютно нетронутое, чистейшее вино. Будущий мир — вот это вино. Восхитимся красотой образа, но спросим себя о его возможном смысле.

Вам никогда не доводилось отчаиваться в попытке понять древний текст? Вас не пугала множественность толкований, встающая между текстом и вами? Вы не падали духом из-за двусмысленности любого слова, даже прямо и к месту употребленного, которое уже отдалается, искажается и взывает к истолкованию? Не является ли будущий мир возможностью вернуться к первичному смыслу слов, который есть одновременно их последний смысл? Великолепный образ вина, сохраняющегося в неприкосновенности внутри виноградных гроздей с шестого дня творения, обещает проникновение в изначальный смысл Писания поверх всех комментариев и всех исторических напластований, его искажающих. Но этот же образ обещает постижение любого человеческого языка, возвещает новый Логос, а значит, новое человечество. Он распутывает трагический узел истории мира.

377

Любопытное совпадение: «вино» по-еврейски называется *яин*, а числовое значение этих трех букв равно 70, как и тех букв, которые составляют слово *сод* — «тайнство»^{8*}. Комментаторы отмечают этот факт. Но слово *сод* в талмудической символике обозначает последний смысл Писания — тот, к которому приходят после рассмотрения буквального смысла (*пшат*), восхождения к ал-люзивному смыслу (*ремез*) и достижения символического смысла (*драш*^{9*}). Но вот что удивительно: истинное тайнство содержится в изначальной простоте, более простой, чем буквальный смысл. Только изначальный смысл, в его нетронутой простоте, вверится праведникам в будущем мире, когда минует история. Значит, для этого нужно время и нужна история. Первичный, «старше» первого, смысл есть будущий смысл. Нужно пройти через толкование, чтобы обходиться без толкований.

Разумеется, подсчет числовых значений ни о чем не говорит. Разве это не в стиле Талмуда — намекать на умопостигаемое, передавать знание о нем от сведущего к сведущему, ослепляя «обывателя» необычным сочетанием чисел? За числовыми параллелями всегда надлежит искать логическую связь. Таково первое правило экзегезы раввинистических текстов. В частности, образ первичного вина творения, которое сохраняется нетронутым в

виноградных гроздьях, по меньшей мере столь же убедителен, что и развлекающее нас сближение числовых значений.

Но есть и другое мнение о чудесах будущего мира, обещанных, по одной версии, беспорочным праведникам, а по другой — кающимся. В Талмуде всегда находится другое мнение: оно не обязательно противостоит первому, но соотносится с другим аспектом идеи.

Рабби Леей^{ТМ} сказал: «То, чего никакой глаз никогда не видал, есть Эдем». И если нам возражат: «А как же Адам? Где тогда жил Адам?» — мы скажем, что Адам жил в саду¹ ** . А если станут утверждать, что «Эдем» и «сад» означают одно и то же, мы приведем стих из книги Бытия: «Из Эдема выходила река для орошения сада»⁴*

Следовательно, есть различие между Эдемом и садом, где жил Адам. Оно доказывается не слишком основательно; однако версия рабби Леви учит нас тому^ что будущий мир не просто равнозначен возвращению в потерянный рай.

Сам потерянный рай был орошаем тем, «чего не видит ни один глаз» и что обнаружится лишь к концу. Рай не был его источником. История — не уменьшенная и подпорченная вечность и не подвижный образ неподвижной вечности; история и становление обладают неким положительным смыслом, некоей непредсказуемой плодovitостью. Будущее мгновение абсолютно ново; но для его воз-

378

никновения нужны история и время. Адам — даже в состоянии невинности — не ведал этого. Здесь вновь обнаруживается идея её *culpa*: изгнание из рая и опыт времени обещают более высокое совершенство, чем совершенство счастья, испытанного в райском саду. Именно эту плодovitость времени, это позитивное значение истории добавляет тезис рабби Леви к точке зрения рабби Йохана-на.

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. Они способны шокировать лишь фанатиков исторического метода, исповедующих, что *гениальной мысли запрещено предвосхищать смысл какого бы то ни было опыта* и что существуют не только слова, *не произносимые* до наступления определенного момента времени, но и мысли, *не мыслимые* до того, как исполнится их срок. Мы исходим из той идеи, что гениальная мысль есть та, в которой помыслено всё, даже индустриальное общество и технократия Нового времени. Именно отпавляясь от реальных фактов и проблем, эти формулировки и образы (посредством которых сведущие поверх толпы обращаются к сведущим и которые оказываются более точными, продуманными и смелыми, чем кажется на первый взгляд) передают хотя бы часть заключенной в них мысли. Без этого иудаизм, чье основное

содержание составляют эти формулировки и образы, оказался бы сведенным к фольклору или к набору анекдотов из иудейской истории; он не оправдывал бы собственной истории и не заслуживал бы того, чтобы продолжаться. Речь не о том, чтобы оспорить ценность исторического метода и любопытных перспектив, которые он открывает; речь о том, что остановиться на этом методе — значит превратить в набор случайных эпизодов, незначительных локальных происшествий те истины, которыми

379

живет иудаизм. Даже если бы они определялись давно забытыми, утратившими актуальность обстоятельствами, конфликтами, спорами, слова учителей Израиля фиксируют интеллектуальные структуры и категории, которые присутствуют в абсолютности мышления. Если угодно, такое доверие к мудрости мудрецов может быть названо верой. Но эта исповедуемая нами форма веры — единственная, которую не нужно скромно держать при себе, дабы не впасть в бесстыдство публично и повсеместно провозглашаемых вероисповеданий.

II. Наступление мессианских времен: его обусловленность или необусловленность

Наш второй текст находится на лл. 97 *b* и 98 *a* трактата «Санхед-рин». В нем мы обнаруживаем тех же или примерно тех же действующих лиц. Шмуэль присутствует здесь, но в качестве его соперника выступает не рабби Йоханан, а Рав — обычный противник Шму-эля в Талмуде.

Рав сказал: «Все сроки прошли, и теперь всё зависит лишь от покаяния и добрых дел». А Шмуэль сказал: «Кто пребывает в скорби, с того довольно его скорби».

Очевидно, что, с точки зрения Рава, все объективные условия для избавления уже исполнены; история завершилась. Не нужно было дожидаться «Феноменологии духа» и XIX в., чтобы осознать конец истории. Не то чтобы будущего больше нет; просто все объективные условия для пришествия Мессии уже были налицо, начиная с III в. н. э.

«Всё зависит от покаяния и добрых дел»: пришествие Мессии совершается на уровне индивидуального усилия, которое возможно при полном владении собой. Всё уже мыслимо и помыслено; человечество созрело; недостает лишь добрых дел и покаяния.

Нравственный поступок — это дело индивида — не отчуждается в историю, которая извратила бы его естественные свойства; поэтому ему не нужно — но утверждать свою настоятельную необходимость, прибегая к обходным маневрам политики или ссылаясь на государственные интересы.

Чтобы добиться торжества справедливого дела, нет нужды заключать политические союзы с убийцами, отделяя таким образом действие от его нравственного истока и реального намерения. Все сроки прошли: добрые дела действительны. Это и есть Мессия.

Такой точке зрения противостоит тезис Шмуэля. Он признаёт значимость политических реалий. Только мессианизм мог бы предотвратить их разрушительное воздействие на нравственную жизнь. Одним словом, для Шмуэля мессианское избавление не может про-

380

истекать из индивидуального усилия, действенность и гармоничное осуществление которого только и возможны благодаря этому избавлению. Что говорит Шмуэль? «*Кто пребывает в скорби, с того довольно его скорби*». Чтобы понять эти сивилловы речи, нужно сперва разузнать, кто этот персонаж, пребывающий в скорби. На этот счет имеются три мнения.

Мнение первое: в скорби пребывает сам Бог. Это можно выразить иначе: в скорби пребывает объективная воля, направляющая историю. Бог пребывает в скорби, и с Него довольно его скорби. *Объективный порядок вещей не может вечно держаться на неудаче'*, не может вечно оставаться в состоянии разлада. Всё 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 всё, 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.

Второе мнение: пребывающий в скорби — это Израиль. Израиль скорбит, Израиль страдает. За отсутствием покаяния, это страдание является условием спасения Израиля. Такое истолкование сближает тезис Шмуэля с точкой зрения Рава: ведь объективность избавления постулирует здесь нравственное событие в его истоке. Но не раскаяние побуждает индивида, вполне сознающего свершенное зло, предпринимать вполне осознанные действия к его исправлению: избавление обусловлено страданием. Однако *страдание, теснящее индивида, приходит извне'*, поэтому оно не дает индивиду сделаться абсолютным первоисточком собственного избавления, оставляет его в ранге вторичной причины.

Эта идея страдания, отличного от покаяния, помещает мученичество, претерпленное Израилем на протяжении минувших страшных лет и на протяжении всей его истории, между моральностью в строгом смысле слова и достоинством жертвы, бессмысленно и незаслуженно гонимой в силу исторической необходимости, — достоинством, которое не является заслугой в собственном смысле.

Третье мнение принадлежит Махарша^{13*} — комментатору XVII в., который фигурирует в классических изданиях Талмуда: пребывающий в скорби — это, конечно, Израиль; но страдание

381

Израиля само по себе не определяет избавления. Вероятно, комментатор находился под влиянием идеи искупления, доставляемого единственно страданием, без каких-либо положительных заслуг. Такая идея сильно отдает христианством. Кто пребывает в скорби, с того довольно его скорби: страдание побуждает к покаянию. Именно покаяние является причиной избавления.

Таким образом, страдание занимает в домостроительстве бытия совершенно особое место: оно еще не является нравственным начинанием, 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. Шмуэль, с его чуткостью к политическим, то есть внешним для нравственности препятствиям и с его утверждением, что для избавления необходимо некое действие, идущее извне, — сближается с Равом, согласно которому в наступившие времена «всё зависит от добрых дел».

Вероятно, будет интересно привести в этой связи другой прекрасный отрывок из Талмуда, который, конечно, иллюстрирует радикальность позиции Рава, но также может служить четвертым ответом на вопрос: кто пребывает в скорби? В скорби пребывает Мессия.

Однажды рабби Йехошуа бен Леви довелось встретить пророка Илию^{14*}. Подобные встречи происходят в талмудических апологиях. Пророк Илия, как известно, — предтеча Мессии. Рабби Йехошуа задает ему только один важный вопрос: «Когда он придет?» Пророк Илия не может ответить, так как сам занимает второстепенное положение: «Поди спроси самого Мессию». «А где его найти?» «У ворот Рима. Он там, среди страдающих праведников; он там, среди нищих, покрытых язвами». Рабби Йехошуа бен Леви отправляется к воротам Рима и застаёт там настоящее сборище нищих. Тела этих несчастных обмотаны повязками. Они снимают их, очищают язвы и снова надевают. Среди них рабби без труда узнаёт Мессию: чтобы очистить язвы, он не решается, подобно остальным, снять все повязки сразу, ибо в любой момент может быть призван, в любое мгновение может наступить «пришествие Мессии». Поэтому он очищает свои язвы не сразу, а по одной, и не обнажает следующей язвы, пока не забинтует предыдущую. Вся лечебная процедура отнимает много времени, а его пришествие не должно запоздать.

Рабби Йехошуа бен Леви узнаёт Мессию, спешит к нему, спрашивает: «Когда же ты придешь?» «Ныне же!» Рабби Йехошуа вновь

382

идет к пророку Илию: не обман ли это «Ныне же»? Но разве это слово — не из стиха псалма: «Ныне, если хотите услышать голос Мой» (Пс 94)^{15*}? Ныне — при условии, что...

Итак, есть страдающий Мессия. Но спасение не может прийти от одного лишь страдания. Тем не менее история свершилась, все сроки исполнились. Мессия готов прийти ныне же. Но всё зависит от человека. Страдания Мессии, а значит, страдания человечества, страдающего в Мессии, — того страдания, которым страдает Мессия, — недостаточно для спасения человечества.

Теперь оба тезиса — Рава и Шмуэля — становятся яснее. Они свидетельствуют о фундаментальной альтернативе: либо мир спасет мораль, то есть усилия людей — хозяев своих намерений и поступков; либо существует необходимость в объективном событии, превосходящем мораль и добрую волю отдельных людей.

И действительно, наш текст говорит, что спор между Равом и Шмуэлем воспроизводит старый спор таннаев, где противниками выступали рабби Элиезер и рабби Йехошуа.

Рабби Йехошуа сказал: «Если Израиль обратится к Богу, он будет освобожден; если же не обратится, то не будет освобожден».

Тут мы вновь обнаруживаем тезис Рава:

Рабби Элиезер ответил рабби Йехошуа: «Как, если они не покаются, то и не будут освобождены?»

«Но Бог воздвигнет царя, политическую власть, чьи законы будут суровы, как законы Хамана, и тогда Израиль принесет покаяние и обратится к Богу»^{16}.*

Нетрудно узнать тезис Шмуэля в толковании, которое дает ему Махарша. Рабби Йехошуа отвергает идею дарового избавления. Феномен Амана^{17*} (или феномен Гитлера) помещается в перспективу мессианства. Покаяние — единственная причина спасения, но объективные события политического характера провоцируют это покаяние, которое оказывается проявлением человеческой свободы и одновременно порождением внешней причины. Тезис Шмуэля выглядит здесь гораздо более близким позиции Рава, если верить приведенной версии спора между таннаями. *Но это всего лишь версия.* Наш текст приводит другую версию, которую передает *ба-райта*^{1^} — сборник учений таннаев, не вошедших в Мишну, собранную рабби Йехудой ха-Наси к концу II в.

Перед нами характернейший отрывок Талмуда. Может показаться, что речь идет просто о словесной баталии посредством обмена цитатами:

Рабби Элиезер сказал: «Если Израиль покается, он будет освобожден, ибо сказано: «Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю ваши заблуждения» (Иер 3, 22)»^{19}.*

383

На этот раз рабби Элиезер основывает свое мнение на стихе, который начинается со слова «возвратитесь». Дети Израиля призываются к возвращению. Когда это возвращение состоится, Мессия придет. Спасение зависит от людей.

Рабби Йехошуа ответил: «Разве не сказано: «За ничто были вы проданы, и без серебра будете выкуплены?» (Ис 52, 3). Без серебра — значит не за добрые дела».

Любопытно, что с отсутствием платы таннай отождествляет тщету идолопоклонства, а с тратой серебра — покаяние и добрые дела.

Рабби Элиезер возобновляет попытку:

Не сказано ли: «Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам»? (Мал 3, 7).

Опять упор делается на слове «обратитесь» — условия спасения.

Тогда рабби Йехошуа ответил: «Разве не сказано: «Потому, что Я сочетался с вами, возьму вас по одному из города, по два из племени, и приведу вас на Сион?» (Иер 3, 14).

Рабби Йехошуа словно забывает начало цитируемого стиха — который тоже начинается со слова «Возвратитесь»! — чтобы извлечь из него довод в пользу своего тезиса, этих непреклонных «возьму вас» и «приведу вас». Такое забвение уже говорит о том, что аргументация имеет менее формальный характер, чем кажется. *Рабби Элиезер отвечает: «Не сказано ли: «Мир и кротость будут спасением вашим > >»? (Ис 30, 15)^{20*}.*

Здесь рабби Элиезер, так сказать, играет словами и дает возможный, но сомнительный перевод стиха: «Через возвращение и кротость вы будете освобождены». Как всегда, он подчиняет освобождение покаянию.

Рабби Йехошуа вновь идет в атаку:

«Так говорит Господь, Искупитель Израиля, Святый Его, презираемому всеми, поносимому народом, рабу властелинов: цари увидят, и встанут, князья поклонятся...» (Ис 49, 7).

Обетование, не ставящее условий.

На это следует четвертая реплика рабби Элиезера:

Разве не сказано: «Если ты обратишься, Израиль, говорит Господь, если ко Мне обратишься, и т.д.»?(Иер 4, 1)^{21*}.

С откровенной независимостью человека, имеющего свое мнение, рабби Элиезер прочитывает этот стих: *«Если ты обратишься, Израиль, ко Мне обратись»*. В очередной раз рабби Элиезер доказывает приоритет покаяния перед спасением, которое дается даром.

Но рабби Йехошуа не затрудняется с поиском нового стиха в поддержку своего утверждения:

Не сказано ли: «И слышал я, как муж в льняной одежде, найдя-шийся над водами реки (чтобы сделать это заявление), подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим вовеки, что к концу време-

384

ни и времен и полувремени, и по совершенном низложении силы народа святого, всё это совершится?»(Дан 12, 7).

Рабби Йехошуа прочитывает в этом стихе провозвестие избавления, не связанного никакими условиями.

А что же рабби Элиезер? Рабби Элиезер молчит. Сперва это удивляет. У него кончился запас цитат? Подобная схватка эрудитов могла бы продолжаться до бесконечности. Разве нельзя найти другие стихи, начинающиеся со слов: *«Возвратитесь»* или *«Я вас спасу, если...»*? Но рабби Элиезер молчит^{22*}.

Чтобы истолковать приведенный текст, прежде всего надо отвлечься от пунктов, составляющих, на первый взгляд, главную силу исчерпавшей себя аргументации, и внимательнее всмотреться в сами стихи, к которым обращаются собеседники.

Действительно, при беглом взгляде суть аргументации заключается в том, что рабби Элиезер приводит стихи, которые ставят освобождение в зависимость от некоего морального условия, а рабби Йехошуа предпочитает тексты, где говорится о безусловном освобождении.

Вернемся к первому аргументу. Рабби Элиезер сказал: *«Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю ваши заблуждения»*. Главные слова. *«Я исцелю»*. Заблуждения людей представляют собой столь радикальную испорченность, что она требует лечения. Но признать, что зло требует лекарственного лечения, — значит признать неэффективность лекарства без предварительного усилия больного. С точки зрения рабби Элиезера, коль

скоро болезнь подточила сущее настолько, что понадобилось лечение, исцеление не может прийти извне, как благодать. На подточенное сущее внешнее действие повлиять не в силах. Ничто не может проникнуть внутрь сущего, под воздействием болезни замкнувшегося в себе. Чтобы поддаться лечению извне, оно сперва должно само взяться за себя. Именно потому, что зло — *не просто заблуждение, но тяжелая болезнь сущего, первым и главным целителем является сам больной*. Это особая логика, противостоящая логике благодати. Я могу вас спасти, только если вы обратитесь ко мне. Больной должен сохранить достаточную ясность сознания, чтобы обратиться к врачу; в противном случае болезнь окажется безумием, то есть состоянием, в котором больной даже не способен самостоятельно послать за врачом. Таково вечное требование мышления, усматривающего в грехе разрыв с универсальным миропорядком, эгоистическую изоляцию свободного существа.

Но и ответ рабби Йехошуа выражает не менее вечное требование. Грех, приводящий к отделению и к изоляции, тоже имеет основание, и это основание — заблуждение. Но заблуждение доступ-

13 Избранное трудная свобода 385

но внешнему действию научения. Если для рабби Элиезера всякое заблуждение — грех, то для рабби Йехошуа всякий грех основан на заблуждении. Нравственная извращенность опирается на недостаточность культуры. Это заблуждение есть идолопоклонство. С точки зрения иудаизма рабби Йехошуа, оно лежит в основании любой моральной испорченности, но само по себе есть не более чем заблуждение. «За ничто были вы проданы», — говорит Иеремия, и рабби Йехошуа спешит добавить: «За ничто — значит, за идолопоклонство». Обида, нанесенная человеку, проистекает из радикального зла. Она может быть заглажена только прощением обиженного и требует возмещения со стороны обидевшего. Обиду, нанесенную Богу, улаживает Бог. Такая обида — от «бескультурья». Именно это подразумевается в ответе рабби Йехошуа: «Разве в основе греха, который не поддается исцелению чисто внешним вмешательством, но требует добрых дел и стремления к возрождению со стороны самого человека, не лежит интеллектуальная недостаточность? Разве ущерб, причиненный беспочвенным заблуждением («за ничто»), не должен быть возмещен извне, не дожидаясь добрых дел («без серебра»)? Не есть ли человеческая ущербность в первую очередь ущербность духовная и вероисповедальная? А коль скоро так, не должен ли Мессия прийти, отправляясь от внешнего характера научения?». Вот почему рабби Йехошуа будет вечно прав (впрочем, как и рабби Элиезер). Помимо испорченности, причиненной злом, он разглядел интеллектуальную недостаточность, которую можно и должно исцелить извне.

Перейдем к другим аргументам. «*Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам*». Здесь устами рабби Элиезера вновь утверждается вечное требование нравственности: *тотальная взаимность* между свободными личностями, равенство между свободами. Чем я сам являюсь по отношению к Богу, тем Бог является по отношению ко мне. Во имя такой свободы спасение человека должно иметь начало в самом человеке.

Как я уже говорил, вся дискуссия любопытным образом противостоит христианской логике благодати: заблуждение нуждалось бы во внешней помощи, так как знание не дается самоучкам; но грех можно исцелить только изнутри.

А что говорит рабби Йехошуа? Та суверенная свобода, на которую обычно ссылаются, отнюдь не бесспорна. Разве свобода не опирается на предварительную договоренность с сущим, по отношению к которому полагают себя свободными? Но разве два свободных

существа, Бог и человек, подобны обрученным, которые свободно принимают решение о своем союзе и вольны отказаться от него? Не связаны ли они отныне и впредь узами, скорее подоб-

386

ными узам брака? Именно этот образ брачного союза, где инициатива принадлежит одному из супругов, вызывает стих, приведенный рабби Йехошуа. Разве Бог — партнер, которого можно принять или отвергнуть? Не принимаем ли мы его даже тогда, когда отвергаем? И вообще, разве свобода как таковая не предполагает неких обязательств, предваряющих даже сам отказ от этих обязательств? Перенесем это, например, в план политики. Разве тот, кто отвергает государство, не был взращен для этого отвержения самим отвергаемым государством?

Если бы один из участников предыдущей беседы был здесь, он, несомненно, опротестовал бы эту идею рабби Йехошуа, это оспаривание свободы, этот мыслительный ход: «Ты меня отрицаешь — значит, ты меня утверждаешь; ты меня ищешь — значит, ты меня уже нашел». И этот протест не вышел бы за пределы иудаизма: он оказался бы созвучным позиции рабби Элиезера.

Третий аргумент рабби Элиезера: *Мир и кротость будут спасением вашим*. Он указывает на еще одно вечное условие мессианства, или избавления — на возможность выключиться из хода вещей, отстраниться от них. Покой и непринужденность в ходе осознания, свобода мышления: без них обновление себя, то есть возвращение к себе, невозможно. Будучи уделом всякого сознания именно как сознания, они изнутри обеспечивают нам это обновление и эту власть над нашей собственной судьбой.

Ответ рабби Йехошуа категоричен. И раб, и неполноценный человек, и пролетарий — тот, кто «презираем всеми», — разве не страдают они отчужденностью сознания? Разве у них есть покой и непринужденность, чтобы они могли обрести себя? Разве в таком случае внешнее вмешательство не является необходимым?

Итак, если необходимо, чтобы нравственный поступок исходил изнутри, чтобы он был «отделен» от сознания и размышления, то нужно, чтобы в области конкретного он был обусловлен неким предварительным объективным событием. Требуется вмешательство извне: Мессия, революция или политическая акция, впервые позволяющие людям обрести эту непринужденность и самосознание

Наконец следует четвертый аргумент, придающий спору драматичность. Впервые в цитируемом тексте появляется союз *если*: *Если вы обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам*.

Требование абсолютной нравственности есть требование абсолютной свободы. А следовательно, и возможности безнравственности. В самом деле, что произойдет, если люди не обратятся к Богу? Произойдет следующее: Мессия не придет никогда, мир окажется во власти злых людей, и тезис атеистов — тех, кто считает мир

13* 387

подвластным произволу и злу, — восторжествует. Нравственность требует абсолютной свободы, но в этой свободе уже коренится возможность безнравственного мира, то есть конца нравственности. Таким образом, возможность безнравственного мира является

одним из условий нравственности. Вот почему последний аргумент рабби Йехошуа состоит в том категорическом утверждении, что мир будет освобожден в установленный срок, независимо от того, заслужат люди это освобождение или нет. И вот почему на этот раз рабби Элиезер промолчал. Он промолчал потому, что требования морали дошли до того пункта, где они, во имя абсолютной свободы человека, отрицают Бога — то есть абсолютную несомненность поражения зла. Нет нравственности без Бога; без Бога нравственность беззащитна перед безнравственностью. Здесь, в приключении человеческой морали, Бог предстает в своей чистейшей сущности, бесконечно далеким от всей лубочной образности воплощения. Здесь Бог является самым первоначалом торжества добра. Если вы не верите в это, если не верите, что Мессия придет *при любых условиях*, то вы больше не верите в Бога. Исходя из этого, становится понятнее знаменитый и парадоксальный тезис: Мессия придет, когда мир будет полностью виновен. Этот тезис есть крайнее следствие из очевидного утверждения: даже если мир целиком погрязнет в грехе, Мессия придет.

Рабби Элиезер промолчал, но его идеи не забыты. Они воскреснут в эпоху Рава и Шмуэля; они живы и сейчас. Иудаизм поклоняется своему Богу в обостренной совестливости всякого разума — всего Разума атеизма.

III. Противоречия мессианства

Тот отрывок, который касается внутренних противоречий мессианского пришествия и тоже заимствован из трактата «Санхедрин»

98 и, будет прокомментирован менее строго. |

Вот начало текста:

Ула сказал: «Пусть Мессия придет, но пусть я не смогу его увидеть!» И Раба сказал то же самое. |

Но рабби Носи сказал (ибо всегда находится кто-то, кто говорит |
противоположное): «Пусть он придет, и пусть я удостоюсь милое- |
ти сесть в тени навозной кучи от его осла»^{23*}. Ц

Присутствующие спрашивают у Рабы об основаниях его пози- |
ции. Пришествие Мессии будет сопровождаться катастрофами; вас ψ
это пугает? Но разве не сказано, что люди, творившие добрые дела | [
и изучавшие Тору, избегнут потрясений мессианской эпохи? И | *
разве вы — не воплощение добрых дел, не воплощение Торы? | ;

% 388 §

Но Раба не уверен в своей безгрешности, не уверен в своем будущем: Иаков получил от Бога все обетования, но разве он не томился страхом перед Исавом? Не говорил ли он себе

тогда, что грех, втайне от него, мог бы поставить под вопрос все божественные обетования?

И почему во время исхода Израиля из Египта в Землю Обетованную ему были дарованы чудеса, а во время возвращения из вавилонского плена не произошло ни одного чуда? Разве не известно, что чудеса были обещаны для обоих возвращений, ибо Моисей в своей песни на берегу Красного моря заранее благодарил также за чудеса при возвращении из Вавилонии: «Доколе проходит народ Твой, Господи (из Египта), доколе проходит сей народ, который Ты приобрел (из Вавилонии)»^{24*}. Обетование не смогло исполниться, потому что вмешался грех.

Итак, субъект никогда не есть чистое действовање; субъект всегда ставится под вопрос; субъект не владеет самим собой неотъемлемо и прочно. От него всегда требуют большего. Чем он праведнее, тем суровее его судят. Так можно ли вступить в мессианское состояние без страха и трепета? Час истины грозен. Соразмерен ли человек той ясности, какую он призывает в своих обетах? Не исключает ли нравственность, с ее всевозрастающей требовательностью к самой себе, которую она приносит Мне, с ее чуткой совестью, которой она живет, — не исключает ли она мессианские времена, эру исполнений?

Этот текст — фарисейский, но его фарисейство — того рода, о котором евангелия и не подозревали. Отметим точность ответа Рабы. Он ссылается на Иакова перед Исавом, на Израиль, возвращающийся из Вавилонии: Иаков и Израиль, Иаков-Израиль и Весь Израиль. Мятежные народы не более уверены в успехе своего дела, чем отдельные личности.

Но есть и другая причина, чтобы избежать мессианских времен. Йоханан тоже говорил: *«Пусть он придет, но я не увижу его»*. Реш Лакиш^{25*} спрашивает: «Почему? Не из-за того ли, что возвещается о мессианских временах, когда человек будет подобен тому, кто убежал от льва, и попался бы ему навстречу медведь, или если бы пришел домой и оперся рукою о стену, и змея ужалила бы его?» (Амос 5, 19).

Но разве эта ситуация страшнее, чем те времена, в которые мы живем уже теперь? Разве тот, кто вдет в поля, не встречает там представителей закона? Разве тот, кто входит в селение, не встречает сборщика податей? И разве тот, кто возвращается домой, не застаёт жену и детей умирающими от голода? Будет ли этот возврат к зверству, которого боялся рабби Йоханан, страшнее бесчеловечной

389

экономики и политики того мира, в котором мы живем? Есть ли нам что терять в ужасах революции?

Значит, рабби Йоханан боится не этого. Он со страхом думает об одном стихе из Иеремии.

Вот этот стих: «Спросите и рассудите: рождает ли мужчина? Почему же Я вижу у всех мужчин^{26*} руки на чреслах их, как у женщины в родах, и лица у всех бледные? О, горе! Велик тот день, не было подобного ему». (Иер 30, 6-7).

Вот тот стих, который страшит рабби Йоханана, ибо рабби Йоханан прочитывает его, разумеется, на свой манер: все мужчины — это не человечество в целом; «все мужчины» — это обозначение Того, Кто есть сама мужественность. Здесь всё адвербиально. Тот, кто есть всякий мужчина, всякая человечность, всякая мужественность, — это сам Бог: в

конце времен Он держит руки на чреслах своих, словно в родах. Но почему он держит руки на чреслах своих? Потому что в момент пришествия Мессии злые должны быть принесены в жертву добрым. Потому что в акте справедливости еще заключено насилие, заставляющее страдать. Даже когда этот акт разумен, даже когда он справедлив, он несет в себе насилие.

Но только вот стих на этом не заканчивается. Рабби Йоханан различает в нем других участников — тех, у кого лица бледные. Рабби Йоханан говорит: «Те, у кого лица бледные, — это жители неба и жители земли».

Жители неба и жители земли бледны. Почему? Потому что они боятся, что Бог передумает, что Он не станет карать. Жители неба — ангелы, чистые умы — боятся потому, что несправедливость должна понести наказание, а справедливость — получить награду. Они строго следуют рациональному закону Разума и не могут понять колебаний. А нижние жители, жертвы зла, боятся потому, что на себе ощущают страшную цену прощенной несправедливости, опасность безвозмездного прощения, даруемого преступлению. Они обладают полнотой знания. И на этот раз гонимые и сурово разумные объединяются друг с другом в страхе, что Бог откажется от своего справедливого суда.

Но самое поразительное в этом тексте — то, что, несмотря на неколебимость жителей неба и жителей земли, несмотря на их правоту и несомненно достоверный опыт, Тот, кто есть сама муже-ственность — не женственность, не кротость, не слезливая чувствительность, не Mater Dolorosa и не нежный сын Божий — колеблет-ся перед свершением насилия, путь даже справедливого.

Вот почему необходимая вовлеченность так трудна для еврея; вот почему он не может взять на себя обязательства, не имея возможности отказаться от них в тот же миг; вот почему он всегда

390

ощущает этот привкус насилия, даже когда участвует в справедливом деле. Еврей никогда не может отправиться на войну с развернутыми знаменами, под бравурную музыку военного оркестра и с благословения Церкви.

IV. По ту сторону мессианства («Санхедрин» 98 а – 99 а)

Рае Гидель сказал от имени Рава: «Израилю в грядущем уготована мессианская эра».

Рае Иосиф возразил: «Разве это не само собой разумеется? Кому же она уготована? Может быть, Гилик или Билику?»^{21}.*

Все мои слушатели, должно быть, тотчас мысленно ответили на возражение Иосифа: «Кому же, как не Израилю, дано обетование мессианских времен?».

Но что означают слова «Гилик» и «Билик»? Самое первое значение дают комментарии: Гилик и Билик — первые встречные, словно Дюпон или Дюран, — неважно кто. Таким образом, Рав Иосиф удивляется тому, что Рав Гидель возвещает пришествие Мессии для Израиля. Ведь это само собой разумеется: именно Израилю, а не первому встречному уготованы мессианские времена. Кому попало мессианские времена не даются: нужно быть достойным их. И в этом мессианство отличается от конца истории, где объективные

события освобождают весь мир, всех людей, кому выпала удача или была дарована милость присутствовать при последнем часе истории.

Согласно другому комментатору, имена «Гилик» и «Билик» (с этими ничем не примечательными именами связаны великие мысли) означают двух властителей — но властителей особого рода: властителей Содома. Тогда возражение Рава Иосифа имеет следующий смысл: «Вы думаете, что мессианская эпоха предназначена для магистратов Содома?».

В чем тогда новизна возражения, исключаящего магистратов Содома из мессианства? Быть может, «Содом» не нужно ограничивать его историческим и географическим значением. Частица Содома присутствует повсюду. Но магистраты, будь то даже содомские властители, действуют под знаком всеобщности. Сodomские властители — это люди, которым равно известна политическая жизнь и государственная служба. Но теоретики конца истории утверждают, что люди, действующие под знаком всеобщности, праведны для своей эпохи. Любая политика — в силу универсальности своего замысла — моральна; любое универсальное намерение направлено на приближение развязки истории. Значит, наш текст гласит, что простой факт действия под знаком всеобщности —

391

еще не основание для вхождения в мессианскую эпоху; что мессианская эпоха не просто отвечает универсальности, которую несет в себе некий человеческий Закон или Идеал. У нее есть содержание.

Гилик и Билик, властители Содома, подвергаются суду безотносительно к их исторической ситуации: в любой момент времени их не рано судить абсолютным судом. Никакого исторического релятивизма в целях оправдания человека! Зло способно принимать универсальные формы, и, возможно, самый смысл мессианской надежды заключается в том допущении, что зло само по себе могло принять форму всеобщности, сделаться *государством*, — но высшая воля помешает ему восторжествовать.

Но если мессианские времена неоспоримо уготованы Израилю, к чему говорить об этом? Неужели учение Рава Гиделя так банально? В действительности его речь имеет целью опровергнуть тезис противника, тезис, поразительный для всех — кроме тех, кто слышал, как Янкелевич^{28*}, в силу некоей предустановленной гармонии, угадал продолжение нашего текста: у Израиля больше нет мессианской надежды. Вот это продолжение:

Речение Рае Гиделя (о том, что Израилю уготована мессианская эра) имеет целью опровергнуть мнение рабби Гиллеля, который утверждал: «Для Израиля больше нет Мессии. Он был дан Израилю в царствование Езекии».

Сразу подчеркнем, что наш рабби Гиллель — это не прославленный Гиллель, Гиллель Старый. Но тем не менее это рабби — то есть таннай, ученый, живший в эпоху ранее конца II в. Во всем Талмуде о нем неизвестно ничего, кроме этого утверждения: «Для Израиля больше нет Мессии». Для Израиля мессианство — минувшая стадия, пройденная в эпоху царя Езекии, за тысячу лет до рабби Гиллеля. А что дальше? Существует ли более высокая надежда?

Во всяком случае, для рабби Гиллеля мессианское обетование относилось к первоначальному Израилю, к Израилю глубокой древности. Может быть, рабби Гиллель хотел сказать, что для неевреев мессианская эпоха еще впереди, тогда как для Израиля она

уже наступила. Мессия евреев уже приходил (за восемь веков до Иисуса Христа); Мессии языческих народов еще предстоит прийти. Нужно осознать неслыханность этого утверждения. Его дерзость настолько безмерна, что традиция не приняла его.

Наш текст начинается с того, что отвергает это утверждение устами Рава Гиделя, который говорит от имени Рава. Рав Гидель вы-

392

ступает против той странной, фантастической мысли, что эпоха мессианства уже прошла. Но тезис рабби Гиллеля опровергается еще и несколькими строками ниже, во фрагменте, следующем за нашим текстом: «*Рав Иосиф сказал, что Бог прощает рабби Гиллеля эти слова*» (99 а). Оказывается, мнение рабби Гиллеля — это отвергнутое мнение — некоторым образом учитывается в ходе дискуссии. Оно не просто замалчивается. Если знать структуру талмудической мысли, где значимый тезис никогда не отбрасывается, но присутствует как один из полюсов мысли, циркулирующей между ним и противоположным полюсом, — тогда можно в полной мере оценить важность утверждения рабби Гиллеля.

Но пришло время наконец сказать, как истолковывают его комментаторы: это позволит показать ту позитивную мысль, которая направляет его критику мессианства. Комментаторы единодушно интерпретируют высказывание рабби Гиллеля следующим образом: если для Израиля Мессия уже приходил, это значит, что Израиль ожидает освобождения от самого Бога. Вот она, более высокая надежда! Мнение рабби Гиллеля подразумевает недоверие к мессианской идее, к искуплению, доставляемому Мессией: Израиль ожидает большего величия, нежели величие быть спасенным Мессией. Такое преодоление мессианской идеи можно истолковать по-разному. Толкование, принятое Янкелевичем, — отнюдь не наилучшее: если нравственный порядок не знает предела совершенствованию, то он всегда находится в развитии, никогда не достигая завершенности. Нравственная завершенность безнравственна. Окончательное исполнение моральности абсурдно, как остановка времени, которую оно предполагает. Избавление, идущее от самого Бога, совпадает с суверенностью живой нравственности, открытой для бесконечного совершенствования.

Здесь я сделаю отступление: мой способ прочтения талмудического текста (способ, который я не выдумал, но усвоил от почтенного учителя) состоит в том, чтобы никогда не придавать слову «Израиль» узкоэтнического смысла. Когда говорится, что Израиль достоин большего превосходства, чем мессианство, речь идет не только об историческом Израиле. Не превосходство определяется тем фактом, что Израиль является Израилем; напротив, Израиль определяется этим превосходством, этой честью быть освобожденным рукою самого Бога. Понятие Израиля, конечно, обозначает элиту — но элиту открытую и определяемую некоторыми качествами, которые конкретно приписываются еврейскому народу. Это расширяет все перспективы талмудических текстов и раз и навсегда избавляет нас от узко-националистического толкования израильского партикуляризма. Как мы увидим,

393

этот партикуляризм существует, но он никогда не принимает националистического смысла. В еврейском партикуляризме всегда выражается определенное понимание всеобщности.

Тем не менее, обращаясь к тезису рабби Гиллеля, не следует видеть в нем просто парадокс. В Талмуде он произносится лишь однажды. Ничего другого рабби Гиллель никогда не говорил: вероятно, этого утверждения уже было достаточно для того, чтобы освободить его от необходимости высказывать менее важные вещи. Но тезис рабби Гиллеля согласуется со старой — хотя и не единственной — традицией иудаизма. Допустим, что Мессия будет человеком, что он будет царем: тогда спасение, доставляемое Мессией, будет спасением через доверенное лицо. В той мере, в какой Мессия является царем, мессианское спасение не может быть таким, когда каждый спасается индивидуально. Ибо приход Мессии-царя предполагает вступление в политическую игру. Спасение через царя, будь он даже Мессией, — это еще не то высшее спасение, которое открывается перед человеческим существом. Мессианство имеет политический характер, его осуществление принадлежит прошлому Израиля: вот в чем суть позиции рабби Гиллеля.

В доказательство того, что эта позиция не является исключением, я сослался бы на книгу Самуила^{29*}, где Израиль впервые обращается к политическому существованию и где решительно утверждается напряженность между политической сферой и чистой религиозностью. Я напомнил бы о том, что пророк Самуил противился этим политическим устремлениям, против воли уступая требованию народа. Всякий раз, когда он, смиряясь, созывал народ, он держался сурово и презрительно, упрекая народ за это вхождение в политическое существование, за эту обиду, нанесенную Богу. Что конкретно означает тот факт, что народом правит один лишь Бог? Не означает ли он такого существования, в котором ничто не делается через доверенных лиц, но каждый человек целиком и полностью участвует в собственном выборе, присутствует в нем? Это — прямое отношение между человеком и Богом, без посредничества политики. Оно преодолевает остающееся политическим мессианство, которому, как гласит следующий лист трактата «Санхед-рин», отведен лишь ограниченный срок. Таким образом, иудаизм не несет с собой учения о конце истории, властной над судьбой отдельного человека. Спасение свершается не в конце истории, не при ее завершении. Оно возможно *в любой момент*.

Итак, мы видим, что тезис рабби Гиллеля выражает фундаментальную возможность, присущую иудаизму. Конечно, Библия свидетельствует о том, что Бог предписал Самуилу уступить требованию народа. Вероятно, нельзя сохранить для всех такую форму

394

существования, при которой царем является один лишь Бог. Но и Самуилу, и, по-видимому, рабби Гиллелю, как продолжателю традиции, именно эта форма существования представлялась идеальной, достойной Человека.

Нет сомнений, что те, кто отвергает тезис рабби Гиллеля, тоже признают превосходство судьбы Израиля перед чисто политической судьбой народов. Но если Израилю, с их точки зрения, дано обетование мессианских времен, это не значит, что лишь он один их достоин. Это значит, что и мессианские времена не являются недостойными Израиля.

Две строки из идущего следом текста со всей очевидностью подтверждают ту мысль, что для израильских мудрецов мессианство не исчерпывало смысла человеческой истории. В самом деле, наш текст гласит:

Рае сказал: «Мир был сотворен лишь ради Давида». А Шмуэль сказал: «Ради Моисея». А рабби Йоханан сказал: «Ради Мессии».

Из трех процитированных учителей только рабби Йоханан усмотрел в Мессии смысл универсума и творения. Рав и Шмуэль нашли этот смысл в другом.

«Царь Давид» здесь отличен от Мессии. Это автор псалмов, где поэзия присоединяется к молитве, где молитва обращается в поэзию. Мир обретает смысл с того мгновения, когда в этом мире возникает поклонение: когда конечное существо оказывается лицом к лицу с тем, кто его превосходит, и это предстояние перед Всевышним обращается в псалме в восторженное прославление. Для Шмуэля мир был сотворен в предвидении Моисея: творение оправдано с того мгновения, когда в мир была принесена Тора. Возможность нравственной жизни довершает творение.

Рабби Йоханан считает, что миру, в котором уже есть молитва и Тора, еще необходим Мессия; и его мнение, разумеется, допустимо. Но это не общепринятое мнение.

V. Кто он - Мессия?

Теперь я приступаю к разделу, где ставится, как может показаться, малозначительная проблема. Быть может, она заключает в себе антихристианский момент, ибо состоит в вопрошании об имени Мессии, и это имя ничем не напоминает имя основателя христианства. Но истинный смысл текста не высвечивается с первого взгляда.

395

Каково имя его ? В школе рабби Шила говорили, что имя его — Шило, ибо сказано (Быт 49, 10): «Доколе не придет Шило (Примиритель)».

В школе рабби Яная говорили: «Имя его Иннон, ибо сказано (Пс 72, 17^{30}): «Да живет имя его вовек, да величается (ивр. иннон) имя его перед солнцем»^{31*}.*

В школе рабби Ханины говорили: «Имя его Ханина, ибо сказано: «Я не окажу вам милосердия»^{32} (ивр. ханина = милосердие)^{33*}.*

О чем идет речь? Перед нами попытка разгадать имя Мессии. Предлагаются три возможности: Шило, Иннон и Ханина. Все три имени подходят на имена учителей-основателей школ, чьи ученики соответственно произносят имена Шило, Иннон и Ханина. Таким образом, тот опыт, в котором раскрывается личность Мессии, возводится к отношению между учеником и его учителем. Отношение * между учителем и учеником, по видимости чисто интеллектуальное, содержит в себе все богатство встречи с Мессией. И это весьма примечательно: утверждение, что отношение между учеником и учителем способно подтвердить обетования пророческих текстов в их величии и в их нежности, является, быть может, самым поразительным новшеством этого отрывка. Речь идет не о сходстве между именем учителя рабби Шила и таинственным именем из сорок девятой главы книги Бытия; речь идет о том, что в учении Учителя присутствует пришествие Примирителя («Шило» переводят как «Примиритель», от ивр. «шальва» — «мир», «покой»), которому будут покорны народы; присутствует мир и изобилие, чей образ сопровождает в библейском тексте это пришествие («блестящи очи от вина, и белы зубы от молока»).

Точно так же значимо не сходство имени «Янай» со словом *Иннон*, которое в крайнем случае (но только в крайнем случае) можно принять в псалмах за имя собственное; значимо исполнение в учении учителя того мессиянского пророчества, которое содержится в псалме 72. В начале псалма речь идет не о мире, а о справедливости, о

помощи тем, кто нигде не находит ни прибежища, ни поддержки. Речь идет о Царе, который праведно судит убогого, усмиряет притеснителя; о Царе, чья власть будет простираться от моря до моря, до концов земли. «Лифней шемеш иннон шэмо». Талмуд дает свободный перевод: «Перед солнцем имя его Иннон». Перед солнцем — перед природой, перед творением. Справедливость предваряет и обуславливает видимое великолепие. И действительно, само изобилие подчиняется в псалме социальной справедливости. Авторитет Мессии у других народов зависит от его готовности творить правду и защищать народ. Таким образом, мессианство наделяется определенным содержанием, но это содержа-

396

ние проясняется в лице учителя, который учит. Отношение между учителем и учеником заключается не в передаче идей: в нем впервые высвечивается само мессианство.

Третье имя раскрывает еще один аспект мессианства: милосердие, любовь. До сих пор речь шла о мире и справедливости: их всеобщий характер и лежащий в их основании рациональный закон несомненно способны высвечиваться в лице учителя, который учит. Но вот мы видим, что сама мессианская полнота милосердия и любви предвосхищается, исходя из учения. Место из Иеремии (16, 13), к которому отсылает наш текст, — это то самое место, где содержится пророчество о плене. Присутствие учителя подобно освобождению, возвращению из плена, обретению милосердия.

А это ведет нас к следующему тексту, который я прошу прочитать вместе со мной:

По мнению некоторых других, имя его Менахем, сын Езекии, так как сказано (Плач 1, 16): «...ибо далеко от меня утешитель (ивр. Менахем), который оживил бы душу мою».

Утешитель не является в лице учителя; он возвещается вне учения. Утешитель идет дальше, чем творящий мир, правду и милосердие. Мир, справедливость, милосердие — все это относится к коллективу, а утешитель вступает в индивидуальное отношение с тем, кого утешает. Можно иметь милосердие к совокупности индивидов, но утешать можно только личность.

Следовательно, «Менахем», четвертое предполагаемое имя Мессии — а эти имена служат определениями мессианства, — характеризует мессианские времена как эпоху, когда отдельный человек получит признание как личность, помимо того признания, каким он пользуется в силу принадлежности к человечеству и государству. Он будет признан не в своих правах, а в своей личности, строго в своей индивидуальности. Личности не растворяются в общей сущности. Здесь вновь звучит тема рабби Гиллеля: мы обретаем спасение не через доверенное лицо, но от самого Бога.

Присоединим к этому знаменитое изречение Талмуда, проникнутое тем же духом: «В день, когда истина будет повторяться без утаивания имени того, кто первым возвестил ее, придет Мессия». Мессия придет в тот день, когда истина, несмотря на свою безличную форму, сохранит печать выразившейся в ней личности, и эта печать уберет универсальность истины от безымянное™. Ибо такая ситуация и есть само мессианство.

Наконец, отметим общую позицию текста: сохраняя за пришествием Мессии его исключительное значение, он тем не менее помещает его в лоно уже обретенного наследия иудаизма*

предвкушение и более чем предвкушение этого исключительного опыта уже познано.

Мучители сказали: «Имя его — прокаженный из школы рабби».

«Учители» стоят во множественном числе: так вводится особенно авторитетное мнение.

Ибо сказано (Ис 53, 4): «Но он взял на себя наши немощи и понес наши болезни, а мы думали, что он был поражаем, наказуем и уничижен Богом».

Речь идет о той самой пятьдесят третьей главе книги Исайи, пророчество которой кажется христианам таким очевидным. Но пророк возвещает только прокаженного, который найдется у рабби. Он возвещает, помимо индивидуального Мессии, такую форму существования, чья индивидуация не заключена в единственном существе.

Здесь мы вновь сталкиваемся с тем, о чем я говорил ранее: мессианский опыт уже известен иудаизму. В следующих строках говорится: *«Может быть, это сам рабби или я, если он среди живых; а может быть, Даниил, если он среди мертвых».* Иудаизм, устремленный к пришествию Мессии, уже преодолевает представление о мифическом Мессии, который явится в конце истории, и начинает мыслить мессианство как личное призвание людей.

Рае Нахман сказал: «Если он среди живых, то это я. Ибо сказано (Иер 30, 21): «Ибудет вождь его из него самого, и владыка его произойдет из среды его».

Рае сказал: «Если он принадлежит к живым, то это наш святой учитель» (рабби Йехуда Ха-Наси, составитель Мишны). А если он принадлежит к мертвым, то это возлюбленный Даниил».

Мессия рассматривается уже не в его отношении к нам, но в своей собственной сущности. Мессия — это человек страдающий. Это тот прокаженный, которого мы знаем по школе нашего учителя, рабби Йехуды Ха-Наси: просто отдельный человек. Разве что Мессия все-таки является человеком, облеченным определенной властью. Тогда не первый попавшийся человек, пусть даже праведник, прокаженный из школы рабби, но сам рабби принимает на себя страдание. Или же это возлюбленный Даниил, остающийся праведным, несмотря на испытания, каким подвергает его Навуходносор: Даниила политическая власть тоже наделила некоторыми полномочиями. Эпоха не имеет значения. У каждой эпохи есть свой Мессия²⁰.

Между этими двумя возможностями (Мессия — это прокаженный из школы рабби или Мессия — это сам рабби либо возлюбленный Даниил) помещается особый текст, который мы еще не прокомментировали:

398

Рае Нахман³⁴ сказал: «Если он среди живых, то это я. Ибо сказано (Иер 30, 21): «Ибудет вождь его из него самого, и владыка его произойдет из среды его».*

Текст из книги Иеремии, на который ссылается Рав Нахман, возвещает эру избавления, когда Израилем больше не будет править иноземный царь, но придет царь, вышедший из собственного лона Израиля. Таков, на первый взгляд, смысл этого стиха. Как же извлечь

из него мнение Рав Нахвана, согласно которому «это, быть может, я»? Что об этом говорят комментаторы?

Раши молчит. Раши, который обычно объясняет каждую подробность (нет лучшего учителя для Талмуда, чем Раши), не говорит ничего.

Махарша настаивает на том, что Рав Нахман принадлежал к потомкам царя Давида. Таким образом, он приписывает Раву На-хману следующее рассуждение: коль скоро Иеремия возвещает Израилю возврат политической власти в руки суверенного правителя, вышедшего из лона его, ничто не препятствует самому Раву Нахману надеяться на мессианскую судьбу. Махарша, очевидно, озабочен теологической проблемой: не означает ли притязание Рава Нахмана, что Мессия не принадлежит к потомкам Давида?

Я позволю себе предложить менее специальное толкование этого текста. Если при интерпретации библейских текстов нужна предельная робость, ибо о них уже нечто сказано в Талмуде, то в отношении талмудических текстов дерзость дозволена, ибо они с самого начала обращены к нашему пониманию, взывают к истолкованию, как бы произносят *Даршену* («наше толкование»). Текст Иеремии относится к эпохе возвращения израильского суверенитета. Мессия — это правитель, который правит таким образом, чтобы больше не отчуждалась суверенность Израиля. Он есть абсолютная интериорность правления. Но существует ли более радикальная интериорность, чем та, в которой Я повелевает самим собой? Самость — это неотчужденность *par excellence*. Мессия — царь, который более не повелевает извне: эту идею Иеремии Рав Нахман доводит до логического конца. Мессия — это Я. Быть «Я» — значит быть Мессией.

Итак, мы видим, что Мессия — это праведник, который страдает, который взял на себя страдание других. Но кто, в конце концов, берет на себя страдание других, как не существо, произносящее «Я»?

Неуклонение от бремени, возлагаемого страданием других, определяет самость как таковую. Любая личность есть Мессия.

«Я» в качестве Я, принимающее на себя всё страдание мира, в полном одиночестве предназначает себя к этой роли. Предназна-

399

чать себя к этому, не уклоняться от ответственности вплоть до того, что отвечать прежде, чем прозвучит призыв, — это и значит быть Я. «Я» есть тот, кто сам выдвигает себя для несения всей ответственности мира, тот *само-званец*, против которого, однако, выступал Янкелевич: *само-званец par excellence* — тот, кто сам призывает себя. Вот почему он способен целиком взять на себя страдание всех: он может произнести «Я» лишь в той мере, в какой уже взял на себя это страдание. Мессианизм есть именно тот апогей в бытии, каковым является централизация, концентрация Я, его скручивание вокруг самого себя. Говоря конкретно, это означает, что каждый должен поступать так, как если бы он был Мессией.

Таким образом, мессианство — это не уверенность в пришествии человека, останавливающего ход истории. Это моя способность нести страдание всех. Это миг, в который я признаю такую способность и мою ответственность за всё.

Рабби Иехуда^{35} говорит от имени Рава: «Да воздвигнет Святой и благословенный для них однажды нового Давида, ибо сказано (Иер 30, 9): «Но будут [дети Иакова] служить Господу Богу своему и Давиду, царю своему, которого Я восстановлю им».*

В самом деле, в цитированном стихе сказано не «которого Я поставил», а «которого восстановлю». Следовательно, будущее время указывает на грядущее пришествие нового царя, который будет зваться Давидом.

Рав Папа сказал Абайе^{36}: «Разве не написано (Иер 37, 25): Там будут жить они и дети их, и дети детей их во веки; и раб Мой Давид будет князем у них вечно».*

Из этого текста Рав Папа заключает: Давид будущих времен — не новый, а прежний Давид.

И вывод (достойный посылка!):

Это как царь и наместник царя.

Новый Давид будет царем, а древний Давид — наместником царя. Вот куда идет в своих поисках талмудическое воображение: Мессия и наместник Мессии!

Этот странный текст бросает вызов историкам, потому что утверждает существование двух Давидов; а может быть, даже глубже — утверждает, что все исторические персонажи имеют своих двойников. Спустя долгое время израильтяне, и особенно Бен Гу-рион^{37*}, возмущаются той свободой, с какой Талмуд трактует библейских персонажей, превращая Давида, этого необузданного и кровожадного красавца, в благостного раввина, ограничивая его интересы вопросами чистоты и нечистоты (в области, которую я не дерзаю назвать вслух), заставляя его рано вставать и поздно ложиться, вопреки обычаям всех царей мира.

400

Разве исторический Давид — достаточно прочесть книгу Самуила — не был горяч, кровожаден, своеволен, влюбчив, наделен всеми качествами земных царей?

Могли ли учителя Талмуда предвидеть в занимающем нас тексте возмущение Бен Гуриона? Во всяком случае, они думают, что исторический Давид — лишь второй по порядку, свой собственный дублер; что то значение, которое приобрел Давид за пределами своего времени, властвует над реальным Давидом. Давид древности — не более чем наместник этого другого Давида, «которого Я восстановлю им», — нового, не-исторического Давида. Нет такого исторического персонажа, который не дублировался бы этим над-ис-торическим феноменом. Всякое историческое событие трансцендирует, принимает метафорический смысл, которым направляется смысл буквальный. Метафорический смысл господствует над буквальным и локальным смыслом идей и событий. И в этом смысле человеческая история есть духовное свершение. Исторический персонаж трансцендирует в персонаж над-исторический, который является его господином. Исторический персонаж, основавший государство, имеет смысл лишь тогда, когда он подчинен еще нереальному, но более реальному, более действенному персонажу, чем реальный царь.

Таким образом, Рав исследовал отношение между Мессией и историей — или отношение между мессианством и конкретными эпохами, которые вычленились историками.

VI. Мессиянство и универсальность

Рабби СимлайTM учил: «Что означает стих (Амос 5, 18): «Горе желающим дня Господня!...Он тьма, а не свет».*

В чем, на первый взгляд, смысл этого текста? Вероятно, речь идет о тех, кто без конца твердит: «Если бы наконец наступила справедливость, если бы на этой земле было хоть немного справедливости!» Как будто они невинны! Не по ним ли первым ударит утверждение справедливости на земле?

Отождествление «дня Господня» с «днем тьмы», несомненно, включает в себе такой первичный смысл. В этом пророчестве нет ничего апокалиптического. Мессиянские 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 мессиянства всеобщего прощения и напоминает обо всей той суровости, какую несут с собой справедливость и суд.

401

Но Талмуд придает этому пророческому видению более глубокий смысл. День тьмы не просто означает суровость суда; его корни—в существовании душ, не способных принять свет, непригодных к спасению. Вот продолжение текста:

Это похоже на басню о петухе и летучей мыши, которые вдвоем ожидали рассвета. Петух говорит летучей мыши: «Я жду света, потому что свет привычен для меня; но тебе-то к чему свет?»

Мессия приходит только для того, кто ждет. Не существует объективного избавления. Никакого мессиянства для летучих мышей! Петух и летучая мышь: петух — «специалист» по свету, свет — его стихия. У него не просто есть глаза, чтобы видеть свет; у него, если можно так сказать, «нюх» на свет. Когда жаворонок приветствует зарю, этому способен вторить каждый. Каждый способен приветствовать зарю. Но различить во мраке ночи признаки рассвета, различить близость света до того, как он засияет, — это, быть может, и есть разумение. Меня всегда поражало ежедневное ритуальное благословение: «Да будет благословен Вечный, даровавший петуху разумение отличать день от ночи». Или, если угодно, меня всегда поражало, что в этом благословении слово «сехви»^{39*} — «то, что наделяется разумением» — связывалось с образом петуха. Я также думал, что для отличения дня от ночи не требуется большой сообразительности. Но наши мудрецы считали иначе. Петух, распознающий зарю, за несколько мгновений чуя в ночи приближение рассвета, — какой прекрасный символ разумения. Разумения, которое улавливает смысл истории прежде, чем свершатся события, а не просто разгадывает его задним числом.

Считается, что летучая мышь не видит света. Комментаторы говорят: летучая мышь лишена света, она пребывает во тьме. Тьма тяготит ее, летучая мышь несчастна во тьме. Но свет — увы! — не даст ей ничего. Это есть образ самого осуждения — если, конечно, осуждение не придается злу как внешняя санкция, налагаемая путем насилия; если трагизм осуждения глубже, чем трагизм насилия. Летучая мышь страдает от мрака, но свет не даст ей ничего.

Жестокое мессианство. Мессия отрекается от тех, кто больше не способен видеть света, даже если мрак тяготит их.

И далее текст повторяет только что сказанное, внося новый мотив. От мысли о том, что истина дается только пребывающему в состоянии внутренней готовности, он переходит к той идее, что истина не является универсальной в логическом смысле.

Это напоминает рассказ о мине^{40}, который сказал рабби Абаху: «Когда же придет Мессия?» Тот ответил: «Когда тьма окутает твой народ».*

402

Кто такой мин? Сторонник раскольнической иудейской секты. Не исключено, что это христианин. В самом деле, такой вопрос мог бы исходить от христианина. Я слышу в нем иронию: когда придет Мессия? Ты уверен, что Мессия еще не пришел?

Ответ рабби Абаху поистине безжалостен:

«Когда тьма окутает твой народ».

Ты только что проклял меня, ответил мин. Или, говоря в сегодняшних терминах: твое мессианство не является всеобщим. Ты человек замкнутой морали, Бергсон был прав, обличая тебя. Утверждать, что спасение придет, когда мин будет окутан тьмой, — значит отстаивать исключительность в вопросе спасения.

Что же скажет в ответ рабби Абаху? Спорить с теми, кто знает Писание, нетрудно. Они обязаны признавать авторитетность текстов, равно почитаемых обеими сторонами. Диалог возможен.

Тогда рабби Абаху отвечает: это библейский текст (Ис 60, 2): «Тьма покроет землю, и мрак — народы; а над тобою воссияет Господь, и слава Его явится над тобою».

Стих не более универсалистского характера, чем утверждение, которое он призван подкрепить. Но — при условии, что будет оставлен без внимания следующий стих: «И все цари, и все народы пойдут в свете твоём»^{41*}.

Мессия придет, когда тьма полностью покроет народы. Союз *и* библейского текста трансформируется в *когда* и обозначает не просто одновременность двух событий — мрака, тяготеющего над одними, и света, омывающего других, — но обусловленность одного другим. Нужен этот мрак, чтобы сделался этот свет! Разве здесь не проясняется для нас качество этого света? Разумеется, здесь можно усматривать всего лишь злобность иудеев, бессердечно торжествующих в своей привилегированности посреди всеобщего отчаяния. Но процитированный стих из Исаяи оставляет такое впечатление, только если отрывать его от следующего стиха, где возвещается свет «всем царям и всем народам», то есть всему человечеству, вовлеченному в политическое становление. Так что я подозреваю, что рабби Абаху имеет в виду именно универсальность пришествия Мессии; но она не смешивается с той универсальностью, которую можно было бы назвать католической — которую взыскует политическая жизнь и формулирует Аристотель. Всеобщность мессианского устройства не такова, как всеобщность закона в современном государстве, и не является продуктом политического развития.

В самом деле, что означает продвижение к универсальности политического порядка? Оно заключается в том, чтобы повернуться лицом к множественности верований — к множественности связанных дискурсов, — в поисках такого связанного дискурса, который

403

был бы способен охватить их все: он-то и будет универсальным порядком. Связный дискурс уже открыт навстречу универсальности, когда его приверженец, прежде замкнутый в своей особости (пусть даже его дискурс обладает связностью), проникается заботой о внутренней связности других дискурсов, отличных от его собственного — и тем преодолевает собственную особость.

Эта ситуация описывается также как начало философии. Но судьба философии и логики Запада именно в том, чтобы осознать себя условием политики — до такой степени, что полнота выражения истины и полнота утверждения (через войны и революции) универсального государства совпадают. Столкновения между людьми, противостояние одних другим и каждого самому себе высекает искры света или разума, который пронизывает антагонистов и подчиняет их себе. Конечная истина воспламеняется от всех этих искр, подобно тому как конец истории переплавляет в себе все истории. Эти два события составляют одно. Истина каждого не тускнеет в свете универсальной истины, но достигает в ней собственной истинности.

Допустите на миг, что политическая жизнь — больше не диалектическое прилаживание людей друг к другу, но адов круг насилия и безрассудства; допустите на миг, что нравственные цели, на осуществление которых притязает политика, но которые она умеряет и ограничивает во имя самого этого осуществления, — что эти цели тонут в безнравственности, претендующей быть их основанием; иными словами, допустите, что вы утратили смысл политики и сознание ее величия, что абсурдность и ничтожность мировой политики есть ваша первичная достоверность, что вы — народ-изгой (именно это, говоря прозаическим языком, означает «народ, проживающий отдельно» — или «народ, не причисляемый к другим народам»); допустите, что вы — народ, способный существовать в диаспоре, то есть способный жить «вне», в одиночестве и покинутости, — и вы получите совершенно другое видение универсальности. Она больше не будет подчинена конфронтации.

Свет воссияет, когда тьма покроет «все народы»; когда умолкнут все эти учения, призывающие к лживым конфронтациям; когда вся заманчивость внешнего угаснет, словно ее и не было. В тот миг, когда будет преодолен политический соблазн «чужого» света, моя собственная ответственность станет абсолютно незаменимой. Сможет воссиять подлинный свет. Тогда утвердится настоящая, некафолическая универсальность — та универсальность, которая состоит в служении миру. Она зовется мессианством.

Что это — рискованное воззрение (ведь каждый рискует, выдвигая свою истину и бескомпромиссно отстаивая ее) или же воз-

404

зрение, которое поверх столь примитивного субъективизма провидит опасность политизации истины и морали? Согласно *Мид-рашу*, первый человек был велик, как мир: одни говорили — «от земли до неба», другие — «от запада до востока». Велик во всю величину расстояния, разделяющего запад и восток. Это человек, которому не безразличны речи, звучащие по сторонам, и который универсализирует истину в согласии с политическим ритмом. Еврейский универсализм — это универсализм человека,

выпрямившегося во всю высоту, отделяющую небо от земли. Прежде всего он означает, что Израиль не измеряет свою мораль мерой политики — что его универсальность есть само мессианство.

В заключение я откровенно спрашиваю самого себя: сохраняем ли мы после эмансипации способность к мессианству? Можем ли мы еще полагать, что история не имеет смысла, не являет никакой разумности?

Евреи так думали очень долго. Они так считали в средние века, когда ощущали, что живут в мире произвола, где политическое становление не подчинено никакому разуму. Некоторые тексты средневековых «децизионистов»^{42*} можно объяснить только таким образом. В самом Талмуде исторические смешения и анахронизмы в комментариях рабби происходят не от невежества: они свидетельствуют об отказе принимать события всерьез, приписывать им действительную значимость. События разворачиваются как адов круг насилий и преступлений.

Но после эмансипации мы уже не способны столь радикально разделять разум и историю — вероятно, потому, что после XVIII в. разум проник внутрь истории. Как бы то ни было, отвергать универсальность конфронтации, отказывая политической жизни в значимости и праве быть источником истины — такая позиция чужда современному еврею. Скорее, он отверг бы мессианство, если бы знал о его столь странных предпосылках, и присоединился бы к обвинениям врагов иудаизма в адрес мнимого эгоизма или утопизма мессианской мысли Израиля. Эмансипация означала не просто практическую и юридическую реформу иудаизма и его признание со стороны других народов. Для самого иудаизма эмансипация стала открытостью — но не человечеству, за которого он отныне чувствовал себя ответственным, а политическим формам человечества, готовности принять всерьез его историю. Так мессианство в строгом смысле слова оказалось скомпрометированным в иудейском сознании после эмансипации — после того как евреи включились в мировую историю. Если мы не способны ощущать абсурдную сторону истории, мы утрачиваем часть своей мессианской чувствительности. Нельзя притязать на пророческое видение исти-

405

ны и в то же время быть причастным к ценностям окружающего мира, как это происходит после эмансипации. Нет ничего более лицемерного, чем мессианский профетизм благополучного буржуа.

Мессианская чувствительность, неотделимая от сознания избранничества (которое в конечном счете есть, быть может, сама субъективность субъекта) оказалась бы непоправимо утраченной. Таково было бы мое последнее слово, если бы основание государства Израиль не являло собой попытки объединить ставшее отныне необратимым признание всемирной истории и мессианство, с его неизбежным партикуляризмом. Этот универсалистский партикуляризм (отнюдь не совпадающий с гегелевским конкретным всеобщим) проявляется в сионистских устремлениях, соединенных с признанием истории, сотрудничеством с историей. Сотрудничеством, которое начинается с отступления, выхода за пределы истории, в которой после эмансипации мы находимся в качестве ассимилированных евреев. Именно в сохранении этого универсалистского партикуляризма в лоне истории, куда он отныне помещается, я усматриваю значение государства Израиль для истории израильского народа. В опасностях, какие несет с собой это решение, в связанном с ним риске уничтожается лицемерие тех, кто мнит себя находящимся вне истории, в то же время извлекая из нее пользу. Подвергать суду

внешний мир, отказывать в разумном основании реальности, не имеющей другой опоры, кроме самой своей реальности, и притязать на славное звание разумности — всё это позволено лишь тогда, когда рискуешь, вставая лицом к лицу с историей. В течение столетий таким риском был риск гонений.

Израильский иудаизм принял риск самой жизнью в государстве Израиль, и чем это государство является для еврейства в целом, тем для самого государства являются его передовые отряды. Исключительная судьба — быть евреем — раскрывается на разных уровнях, по возрастающей. Внутри государства, в этих малых коммунах, рассеянных в пустыне, в этих киббуцах, затерянных у границ, обосновались люди, равнодушные к бурлению мира, но служащие человеческим ценностям: люди, которые выказывают это равнодушие своей повседневной жизнью, исполненной труда и риска.

Ш

Полемическое

...Господь Воинств». История евреев свидетельствует, что речь идет не только о светилах, но и о воинах Израиля... Такого святотатства не знал ни один другой народ.

Симона Вейль. Письмо к одному

монаху.

...Не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь Саваоф.

Захария, 4, 6.

Место и утопия²¹

Наверно, нет никакой спешности в том, чтобы возобновлять дискуссии между иудаизмом и христианством. Непонимание длится вот уже двадцать веков. Теперь можно и подождать. Да и что могло бы развеять это непонимание? Нет такой простой — или сложной — формулировки, которая могла бы заключить в себе эти мощные потоки идей, чувствований, волений. Прежде всего, факты сами по себе ничего не доказывают. Если христианство потрясает воображение тем, что оно завоевало весь западный мир, то иудаизм поражает своим отказом признать это завоевание. Быть может, негнушащая шея этого народа — некий сверхъестественный знак, запечатленный в его анатомии? Упорство, которое сильнее гонений, сильнее искушений, — ты не гордыня, что бы ни говорили. Ты — свобода.

Для чего же снова обращаться к этому? Мы переживаем не тот момент всемирной истории, когда христианство представляло бы серьезнейшую угрозу для нашей внутренней жизни. Помимо стольких прочих ужасов, истребление шести миллионов беззащитных человеческих существ в мире, который христианство за две тысячи лет не сумело сделать лучше, сильно умаляет в наших глазах престиж христианского завоевания Европы. Конечно, мы никогда

не забудем чистоту индивидуальных поступков христиан (их число впечатляет), которые проявили верность французскому духу и спасли в страшные годы жизни тех, кому удалось уцелеть. Мы не забудем мужество иерархии Церкви Франции. Но провал христианства в политическом и социальном плане неоспорим. Он особенно остро ощущается в наши дни, когда важность земных вещей очевидна не только для простых людей. Это дает нам повод задуматься над тем, что нам кажется утопией.

Христианство никогда не оспаривало значимости земного. Однако оно переоценивает и одновременно недооценивает вес той реальности, которую стремится улучшить. Оно переоценивает ее, потому что усматривает в ней тотальное сопротивление человеческой деятельности. Отношения, которые человек поддерживает с самим собой и ближним, ему кажутся застывшими, неизменными, вечными. И он их недооценивает, потому что ожидает от чудесного вмешательства Божества полного преобразования этой грубой телесной массы. Такая двойственная позиция объясняет, почему революционное христианство, отторгавшее индивида от прочнейших уз его собственной судьбы, сделалось ужасающе консервативным. Оно стало сгибаться перед установившимся порядком, бояться скандала, парадоксальным образом соединяя отвращение к лишенной благодати природе с поэтизацией наивности, пшеничных полей, воинских доблестей и добродетелей укорененности; с поэтизацией человека-растения, человечества-леса, с их узловатыми сочленениями ветвей и ствола, восхваляемых в грубой простоте сельской жизни.

Если иудаизм привязан к земной жизни, то не потому, что ему недостает воображения помыслить некий сверхъестественный порядок или же материя имеет для него какое-то особое очарование абсолюта, но потому, что для иудаизма первый проблеск сознания вспыхивает на пути, ведущем от самого человека к его ближнему. Что такое индивид — одинокий индивид, — как не дерево, растущее, невзирая на всё то, что оно заглушает и ломает, перехватывая питательные соки, воздух и солнечный свет: существо, вполне оправданное в своей природе и своем бытии? Что такое индивид, как не узурпатор? Что означает пробуждение сознания — и даже первый проблеск духа, — как не обнаружение трупов вокруг меня и мой ужас перед тем, что я существую, убивая? Внимание к другим, а отсюда — возможность причислить себя к другим, судить себя. Сознание — это справедливость.

Быть, не будучи убийцей. Можно вырваться из этой ответственности, отречься от места, где она наваливается на меня, искать спасения в отшельничестве. Можно выбрать утопию. А можно,

408

напротив, не избегать во имя духа тех условий, где человеческая деятельность обретает смысл; можно остаться здесь, на земле. Это значит — выбрать нравственное деяние.

Не знаю, выразил ли иудаизм свою метафизику духа именно в таких терминах. Но я знаю, что он выбрал деятельность и что божественное слово всегда движет иудеем как Закон. Деятельность не обращается на Всё неким глобальным и магическим образом, а совершается лицом к лицу с частным и конкретным. Она также не может устранить фактическую сторону проблемы, вместо того чтобы решать ее. Она исторична, свершается во времени. История — не непрерывный экзамен, после которого выдается диплом вечной жизни, но та самая стихия, в которой протекает жизнь духа.

Непонимание этического существа духа — которое в значительной мере объясняется забвением еврейского языка, чтением Библии в переводах, неспособностью обратиться к Талмуду, где от одного отважного комментария к другому Библия раскрывается во всей широте человеческой драмы, ею предполагаемой, — это непонимание толкает сегодняшнюю молодежь, мнящую себя верной иудаизму, к понятиям, ему глубоко чуждым. Сакральное, вкупе со страхом и трепетом — а также упоением, — которые вызывает его светоносное присутствие, становится великим словом, если не великим понятием всего религиозного обновления. То, что современная социология обнаружила в дологическом мышлении аборигенов Австралии и Африки, возводится в ранг привилегированного религиозного опыта и с торжеством противопоставляется сухому и иссушающему морализму XIX в. — этой мерзости из мерзостей. Подозревают ли эти молодые люди о беспощадной войне, которую Библия и Талмуд объявляют сакральности и священнодействиям?

Когда через Писание и слово людям дается монотеистическое учение, оно застигает человечество во всей грубой реальности его положения. То, что в этом учении кажется отражением минувшей эпохи, как раз составляет его силу, свидетельствует о его приспособленности к судьбе человека: к миру, где есть войны и рабство, жертвоприношения и священники, материальные интересы и преступления — ревность, ненависть и убийства, от которых не спасает даже кровное родство. Библия не принимается строить в пустоте некий идеальный град — она вторгается внутрь ситуаций, которые нужно принять, чтобы их преодолеть: их нужно преобразить делом, изгоняя, вплоть до их диалектических рецидивов, порабощение человека человеком после отмены рабства, выживание мифологий после сокрушения идолов. Признать необходи-

409

мость закона — значит признать, что человечество не может спастись, магическим образом отрицая свою судьбу. Вера, сдвигающая горы и мыслящая мир без рабства, тотчас переносится в область утопии, разделяет царство Бога и царство кесаря. Упрочивает власть кесаря.

Нам кажется, что утопия не просто тщетна сама по себе и опасна своими последствиями. Человек, живущий утопией, желает несправедливого. Трудной задаче справедливой жизни он предпочитает радость спасения в одиночку. Таким образом, он отвергает те самые условия, в которых его больное сознание поднимало его до уровня личности. Он оказывается всего лишь Желанием, которое смущается перед ясным дневным светом человеческого сознания; в этом желании он гонится за сновидением, словно еще спит, словно какой-то другой день должен наступить в лоне вот этого дня и другое пробуждение — избавить его от удушья кошмаров.

Говорить о законе — вовсе не значит оставаться на той стадии, которую преодолевает Искупление. Говорить об Искуплении в мире, по-прежнему не ведающем справедливости, — значит забывать, что душа — это не претензия на бессмертие, а невозможность убивать; и потому дух — это сама забота о справедливом обществе. Речь идет о создании Израиля. Идти к праведности, одним махом отбросив самые условия, в которых разыгрывается этическая драма, — значит выбрать ничто и под предлогом спасения всего не спасти ничего. Бог монотеизма, где откровение совпадает с самим пробуждением сознания — этой противоположной «бухгалтерии», отныне удваивающей наши расходы энергии, — этот Бог не отдан на откуп человеческому воображению. Над всеми этими ощущениями божественного присутствия, мистическими экстазами и сакральностями висит тяжкое подозрение: а не являются ли они бурлением субъективных сил, страстей и

фантазий? Нравственное деяние — это не скука проповедей. Оно включает в себе разум и дух талмудистов, потрясающую достоверность пророков, мужественное доверие псалмов. Оно есть сама возможность чувств, утративших наивность. Именно исходя из этики, сами сегодняшние израильтяне с трудом осознают размах и труднодостижимую, но реальную сложность отношений, драматических событий и резких перемен — осознают, что метафизические абстракции, эти игрушки для наших молитвенных забав, обретают значимость и действенность. Только исходя из этики, возможно вновь найти смысл в любви к Богу, в его присутствии, в его утешениях.

Этика — не приготовление, а само приобщение к Божественному.

Все прочее — химера.

410

Новая версия «Иисуса в рассказах Вечного Жида» Эдмонда Олега²²

Новое издание «Иисуса в рассказах Вечного Жида» читается с новым волнением. Быть может, потому, что оно просто дает повод перечитать книгу, перечитать Олега, вновь дать захватить себя этому потоку образов, благородных и одновременно гротескных, — всем этим шалостям *Мидраша* как учителя анахронизма (то есть вечности), который перемешивает места и времена, не доверяя абстракциям с их всегда преждевременной жесткостью и ясностью.

Но волнение может объясняться и другой причиной: переработанные части этого последнего издания самым непосредственным образом затрагивают нас, ибо касаются известных событий, имевших место в христианской Европе в 1933-1945 гг., а также некоторых других событий, случившихся позднее в одном уголке Азии, где евреи впервые могут существовать, не оглядываясь поминутно на христианство. Если страдание праведников искупает зло, то по завершении этих новых глав двухтысячелетней истории можно задаться вопросом: кто принял крестную муку? Кто исполнил пророчества о вселенском искуплении? Кто воскрес на третий день после смерти? Вместе с этими мелкими лавочниками и ремесленниками, жившими чем придется; вместе с этими захудалыми сторожами и раввинами из местечек Восточной Европы из мира ушла чистота. Конечно, они не обладали божественной сущностью, чтобы гарантированно стать участниками метафизической драмы; но за экзотичностью внешнего вида, за живописностью жестов и за беспорядочностью, в обличии которой усердствовал бесчеловечный мир, жила человечность, совершенная в своей трезвости и одновременно в своей чистоте — человечность, не имевшая ничего общего с настоящим злом. Олег полагает, что воскрешение этого мира в государстве Израиль — подлинная гарантия приближения мессианских времен.

Его Вечный Жид несет на себе печать этого исчезнувшего и возрождающегося мира. Освобожденный от всех аллегорических условностей, он поразительно живой. Его ирония человека, которого ничто не держит — ибо он много странствовал, — выражает внешний опыт Зла: опыт глубокий, но внешний. Он говорит как персонаж Шолом-Алейхема. Этот рассказчик — несомненная удача книги. Книга примечательна, потому что повествует о Вечном Жиде и его отчаянной аванюре, каковой было отвержение христианства. Но прежде всего она примечательна потому, что это отвержение христианства начинается очень рано.

Западный еврей, с полным основанием гордясь интегрированностью в великие современные нации, не совершает последнего

411

шага в своей ассимиляции. Часто он ссылается при этом на различия, разделяющие Иисуса и его Церковь. Это удобный штамп. Евангельский учитель притягивает, средневековая история отталкивает. Сколько усилий предпринималось с тех пор, чтобы отыскать на земле Палестины след шагов, соль слез, эхо молитв того, кого называют «последним пророком Израиля». Поэты с умилением думают о том, что он был иудеем и сыном иудеев, — как будто нам необходим местный колорит для того, чтобы сочувствовать страданию или узнать праведника. А то еще интеллектуалы пытаются отыскать в евангельских образах возбуждающие мозг мифы и превращают их в метафизику, силясь разрешить проблемы, чьих исходных данных они в действительности не принимают. Примечательная оригинальность Олега состоит именно в том, что он подсматривает первые колебания Вечного Жида, возникшие уже перед лицом самого Иисуса. Вечный Жид верит в идеальный образ Иисуса. Человек, рисуящий себе этот образ, искренне хочет только одного: понять и полюбить его. Но именно при столкновении с самим Иисусом, очарование которого испытывает Олег, возникают первые, пока еле ощутимые оговорки, намечается разрыв, чтобы высветиться в самое мгновение крестной муки, когда жалость к двум разбойникам, умирающим бесславно и без надежды на воскресение, превозмогает в нем жалость к распятому Богу.

Несомненно, здесь слышится один из характерных яе-иудейских акцентов. На место страдания, взывающего к нашему милосердию, справедливости, свободе и действию, встает некая двойственная страсть, где страдание ритуализируется и сакрализируется, где оно разворачивается наподобие сценария. Словно его человеческий смысл недостаточно полон; словно другая, таинственная ночь обволакивает собою ночь человеческого страдания; словно небесное спасение может восторжествовать, не уничтожив видимого бедствия. Действенность поступка подменяется магией веры; суровый Бог, взывающий к человечеству, наделенному способностью творить Добро, заслоняется бесконечно снисходительным божеством, которое замыкает человека в его собственном зле и наделяет этого злого, но спасенного человека безоружной человечностью.

Всё это, выраженное с тонкостью совершенного искусства, ощущается с первых страниц, потому что всё это глубоко пережито. Пережито, несомненно, более глубоко, чем привлекательность личности Иисуса. Так путь Олега к иудаизму, после того как в детстве он впервые встретился с Иисусом, завершается (несмотря на остановки и промедления на некоторых перекрестках) полным возвращением.

412

Но правда ли, что именно Церковь мешает нам приблизиться ко Христу? В конце концов, Церковь есть то, что мы понимаем лучше всего. Старинное соседство! Есть иной план, отличный от догматики и таинств, и там мы встречаемся с нею. Вместе с Аристотелем она впитала в себя множество элементов рационалистического гуманизма. Эллинская мудрость, которой восхищались учителя Талмуда; идеи революции, усвоенные Церковью после Льва XIII и Объединения, породили наш общий язык. Вот эта крупнейшая современная институция, руководящая жизнью миллионов наших сограждан. То зло, которое она причинила нам в прошлом, не должно сделать нас глухими и слепыми. Разве можно отрицать неистошимые запасы добра и жертвенности в стольких людях, которым мы были многим обязаны в недавние страшные годы, а многие из нас обязаны самой

жизнью? Но эта дружба, проистекающая из соседства, не имеет ничего общего с близостью, которая восходила бы к первоистокам. Олег прав, когда уже в кротости человека, чье удивительное обаяние он хочет дать нам почувствовать, улавливает чуждость его провозвестия. Но ни один иудейский писатель из тех, что говорили об Иисусе, еще не сумел передать нам его очарования. И почтенный Эдмон Олег — не более других! Причудливейшие из греческих мифов вняты нашему разумению. Но евангельские образы нас оставляют бесчувственными и холодными; когда мы подхватываем их, то чувствуем, что лжем. Объясните это неизгладимыми воспоминаниями, призовите на помощь психоанализ, сошлитесь на упрямство. Два тысячелетия еврейской истории стоят торжества христианства, чтобы наш отказ не был заподозрен в утопичности. Недостаточно назвать Иисуса «Иешуа» или «Рабби», чтобы приблизить его к нам. Нам, лишенным ненависти, он не друг. Он остается далеким. И в его устах мы не узнаём наших собственных речений.

Казус Спиноза²³

Анафема, которой подвергли Спинозу религиозные власти его времени, и выдвинутый Бен Гурионом проект по снятию этого осуждения не имеют, очевидно, никакого значения для славы и влияния Спинозы в мире. Посмертная справедливость? Но такие, как Спиноза, не умирают. «Победителей не судят», — говорила Екатерина Великая, жертвуя справедливостью ради успеха. Но никто и не мчится на помощь победе.

Может быть, речь идет о том, чтобы спасти честь еврейского народа? Но еврейский народ достаточно велик, чтобы позволить себе

413

несогласие, пусть даже со Спинозой. Нельзя быть всё время такими робкими, как еврейская «Хаскала» XIX в.^{1*}, которая соединяла дос-тохвальную веру в будущее иудаизма со странным недоверием ко всем его ценностям, еще не подвергнувшимся популяризации, еще не присвоенным неевреями. Уязвимое место стольких прекрасных людей, в течение пятидесяти лет создававших Государство Израиль! Избавившись от всяческих «комплексов национальной неполноценности», они скрывают их в духовном плане, где вожделение к современному является единственным дозволенным вожделением. После обеда, который был дан в Париже в честь крупного израильского политического деятеля, хозяин хотел вызвать восхищение своего высокого гостя, показав ему перевод одного талмудического трактата на идиш. Но оказалось, что Израилю не нужен ни перевод, ни оригинал. Трактат по пчеловодству имел бы большой успех — как, несомненно, и «Богословско-политический трактат»!

Тем не менее еврейскому народу есть дело до осуждения или реабилитации Спинозы. Речь идет о вопросе, существенно важном после эмансипации евреев в мире, с одной стороны, и создания Государства Израиль — с другой. Израильтяне и израильтянки считают себя западными людьми. Что, в их понимании, они сохраняют в себе западного?

«Запад» означает свободу духа. Отсюда проистекают все его добродетели и некоторые из его пороков. Свобода духа с полной определенностью возвещает стремление установить некую внутреннюю связь с истиной: отступить перед истиной, но в самом этом отступлении чувствовать себя хозяином. Так математик, в сознании высшей свободы, склоняется перед очевидностью. Это чудесное совпадение повиновения и господства, покорности и суверенности носит избитое, но прекрасное имя: разум. Труд Спинозы — высший почетный дар разуму, несомненно принятый с благосклонностью. «Этика» до

конца проясняет внутреннюю структуру рациональных отношений, их равнозначность высочайшим формам жизни. Иудаизм не может отстраниться от нее, как не может повернуться спиной к математике, оставаться безразличным к демократии, к социальным проблемам; как не может не предпочитать разумные отношения, диалог, доброжелательность и мир тому ущербу, какой наносят человеку люди и вещи. Быть может, иудаизм в целом, помимо своего учения и ритуализма — посредством своей веры и практики, — же-лал именно конца мифологий, прекращения того насилия, которо-му они подвергают разум и которое увековечивают в нравах. Рацио-нализм не представляет угрозы для иудейской веры. Какое значение имеют богословские тонкости, если мифы прекратили существова-ние! Прекрасный талмудический текст различает в религиозном не-

414

верии два момента: отречение от истины и приверженность мифу. Эти два заблуждения, быть может, следуют одно за другим, но не смешиваются друг с другом. Скандал для набожных душ: евреи, отказавшиеся от религиозной практики и считающие себя атеистами, всё равно остаются евреями. Надолго ли? Такой вопрос действительно встает, и он немаловажен. Нравственные резервы, накопленные в течение долгих веков самообладания, страдания и учения, всё еще проявляются в виде инстинктивного различения справедливого и несправедливого. Отсюда — определенная иерархия ценностей, которая кажется естественной одним и увлекает других как определенное видение истории. История идей в наши дни оказывается теологией без Бога: она наполняет религиозным трепетом неверующие души, тот тайный сад, где цветут, каждая сообразно своему месту, основополагающие ценности. На эту историю идей Спиноза оказал решающее, причем антииудейское, влияние.

Речь идет не о библейской критике, которой он положил начало. Библейская критика разрушает лишь поколебленную веру. Разве истинность вечных текстов не выступает еще яснее, когда с них снимают внешние защитные покровы драматизированного, театрализованного откровения? Доступные пониманию сами по себе, разве не свидетельствуют они о божественности своего вдохновения, о чисто духовном чуде своей связности? Чуде тем более чудесном, что речь идет о множестве самых разрозненных фрагментов; тем более чудесном, что раввинизм обнаруживает в них согласованное учение. Чтение этих текстов способно поддерживать верность иудаизму: поддерживать уверенность в том, что Ветхий Завет служит источником непреходящих суждений о цивилизации; что его формы могут эволюционировать, не вызывая необходимости обновлять способы мышления; что Ветхий Завет завершает историю и потому современен; что его истины более не взывают к новым откровениям. Именно в этом смысле Герман Коген в ответ на вопрос одного христианина, не испытывает ли он ностальгии по Иисусу, процитировал псалмопевца: «Господь — Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться»^{2*}.

* * *

Я вполне согласен с моим дорогим усопшим другом Яковом Гординым: существует такая вещь, как предательство Спинозы. В истории идей он подчинил истину иудаизма откровению Нового Завета. Конечно, откровение преодолевается интеллектуальной любовью к Богу, но западное бытие включает в себя этот христианский опыт, пусть даже в качестве одного из этапов.

415

Отныне бросается в глаза зловещая роль Спинозы в разложении иудейской интеллигенции, даже если для ее представителей, как и для самого Спинозы, христианство — не более чем предпоследняя истина, даже если поклонение Богу в духе и истине призвано преодолеть христианство. В наше время признание Евангелий в качестве неизбежного этапа на пути к истине значит даже больше, чем само исповедание веры. Иудаизм как предвосхищение Иисуса: тем самым спинозизм довершил, оформив ее в иррелигиозный иудаизм, ту тенденцию, которой религиозный иудаизм противостоял в течение семнадцати столетий. Скольким еврейским интеллектуалам, отошедшим от всех религиозных верований, образ Иисуса представлялся свершением учения пророков, даже если в их сознании за этой фигурой и этими учениями следуют герои Французской революции или марксизм. Для Леона Брюнсвика, чью память мы чтим, для Ян-келевича, которым мы восхищаемся, гораздо привычнее цитировать Новый Завет, чем Ветхий; и часто Ветхий Завет понимается через призму Нового.

По-видимому, какая-либо опасность прозелитизма отсутствует в обществе, где религии утратили свое всепроникающее влияние и составляют принадлежность частной сферы, вроде эстетических предпочтений или кулинарных вкусов. Хотя христианство в Европе — это религия сильных, смирение, выдающее хороший тон; и хотя прошли те времена, когда, по выражению Райнаха (Reinach), обращение давало единственную привилегию — быть плохо принятым в салонах. Благодаря рационализму, которому покровительствует Спиноза, христианство торжествует тайно. Обращения без скандала отступничества! Люди часто замечательные и любимые, вроде тех, которых Гедеон не захотел взять с собой в сражение^{3*}, проникаются верой в те достоверности, которые они сами же бессознательно разоблачают. Те мыслители, которые вскоре после Освобождения представляли себе Запад без христианства (вроде Сальвадора во Франции), остались без учеников. Недавний труд Франца Розенцвейга, который воздает христианству должное, указав для него иную судьбу, нежели до конца пройденная иудаизмом, — этот труд остается неизвестным. Сокровенное мышление еврейских интеллектуалов Запада погружено в христианскую атмосферу. Так что же, нужно было потерять религиозное чувство в мире, чтобы евреи наконец обрели чувствительность к торжеству Галилеянина? Ведают ли они, что наши великие книги, все более пренебрегаемые, являют Синагогу, которая вовсе не ощущает повязки на своих глазах? Что, может быть, Спиноза в своих иудейских штудиях просто не имел достойных учителей? Увы! Гебраистика в наше время — наука столь же редкая, сколь и в высшей степени случайная и сомнительная.

416

Израиль не определяется противостоянием христианству, как не определяется антибуддизмом, антимусульманством или антибрахманизмом. Скорее он состоит в стремлении к взаимопониманию со всеми людьми, приверженными морали. В первую очередь он стремится к взаимопониманию с христианами и мусульманами — нашими соседями, нашими попутчиками в цивилизации. Но основанием этой цивилизации служит Разум, который явили миру греческие философы. Мы глубоко убеждены, что учение Моисея, продолженное и истолкованное равви-низмом, ведет к нему Израиль самостоятельным и еще более славным путем; мы глубоко убеждены, что христианство вдохновляется иным духом; следовательно, мы глубоко убеждены, что у нас больше шансов найти беспримесный рационализм у Платона и Аристотеля, чем у Спинозы. Все эти внутренние убеждения мы могли бы оставить при себе, если бы в течение двух тысяч лет христианские теологи не выдавали себя за тех, кто осуществил, усовершенствовал, довершил иудаизм, — словно те кантианцы, которые усовершенствуют Канта, или платоники, улучшающие Платона. Работники одиннадцатого часа!^{4*}

Мы питаем искреннюю симпатию к христианству, но это симпатия друзей и братьев: ей не стать отцовской. Мы не можем признать своим чужое дитя. Будучи живыми и здоровыми, мы протестуем против его притязаний на наследство, против его нетерпения стать наследником.

Процесс длится уже две тысячи лет. Предлагая пересмотреть дело Спинозы, не намерен ли Бен Гурион подвергнуть суду — более результативно, чем мессионеры в Израиле — великую достоверность нашей истории, которая в конечном счете — по убеждению самого Бен Гуриона — сохранила для народа возможность любви, а для государства — возможность быть построенным?

Читали ли вы Баруха?²⁴

Не скрывает ли Спиноза в «Богословско-политическом трактате» свой истинный образ мыслей и те смертельные удары — видимые всякому, кто умеет читать, — которые он наносит по авторитету Писания и основанных на Писании религий? В самом деле, американский философ Лео Штраус убеждает нас, что во всякой философии — даже в трудах Маймонида — нужно видеть криптограмму, где Разум ведет подпольную борьбу с религией. Но Сильвен Зак, руководствуясь отнюдь не апологетическими намерениями и не собираясь брать на себя роль защитника Откровения, порывает с та-

14 Избранное: трудная свобода 417

кого рода смешением истории философии и детектива. В своем труде²⁵, чье богатство информации, уважение к тексту, презрение к словесным красотам и лживой симметрии, наконец, скромность равны его пронизательности, тонкости и философскому такту, он выявляет связность и последовательность открыто выраженной мысли Спинозы, не погружая ее раньше времени в туман подспудного смысла, имеющего предположительный характер. Он устанавливает точный смысл текста, прежде чем выводить из него смысл скрытый.

Экзотерическая доктрина «Богословско-политического трактата» выглядит уже достаточно гибкой и во многих отношениях неожиданной. Сыграла ли она позитивную роль в формировании религиозного сознания Нового времени? Этот вопрос требует специ-ального исследования. В заключение мы скажем, в каком смысле она в любом случае остается актуальной для всякого современно-го человека, желающего быть евреем. Что несомненно удержалось из этой доктрины до сегодняшнего дня, так это призыв к истори-ческой критике Писания. Но Сильвен Зак показывает, что не в этой критике заключался фундаментальный замысел Спинозы.

Будучи одержим философией, которая воплощала для него — и для всякого, по его убеждению, разумного существа — мудрость и спасение, Спиноза хотел обеспечить независимость этого высокого пути, ведущего к интеллектуальной любви к Богу, к истинной религии, утверждающейся без принуждения, несмотря на то насилие, которое могли бы противопоставить ей церкви и государства во имя неверно прочитанного Писания. Европейская философия в эпоху Спинозы еще не научилась рассматривать политическую жизнь как момент собственного развития; но Разум заключает в себе, согласно Спинозе, политические условия (232)²⁶. Поэтому нужно было показать, что между Писанием и философией не может быть конфликта, что Писание не имеет философской направленности. Спиноза объявляет «произвольным, бесполезным, вредным и абсурдным» толкование Писания, исходя из философии, — то есть то, чем ошибочно занимались раввины и христианские богословы. У Писания нет иной задачи, кроме как

учить — бездоказательно, ради тех, кто не способен достигнуть философской мудрости — доктрине спасения, Слову Божьему, основанному на справедливости и любви. Таким образом, идея применить исторический метод к изучению Библии родилась из стремления уберечь истинную философию в Граде, подобно тому как Америка была открыта мореплавателями, надеявшимися достичь Индии.

Нейтральность Писания по отношению к философии предполагает возможность толковать *Писание посредством Писания*. Чтобы доказать истинность текста, его нужно соотнести с реальностью;

418

чтобы понять его значение, достаточно согласовать его с самим собой. Конечно, всё человеческое с полным правом объясняется Природой, то есть собственными причинами. Но прежде чем объяснять идеи, их можно понять как значения. И «великое открытие Спинозы заключается в демонстрации того факта, что для понимания точного смысла идей, содержащихся в священных текстах, возможно применить метод столь же строгий, что и метод ученых, не стремясь при этом к объяснению через причины» (36). Той искусственной связности, которую привносят философы, приходит на смену история редакции текстов. Во внешнем выражении Слова Божьего, которое традиция считала столь же вечным, как и само Слово, отныне нужно отделять пшеницу от плевел. Сократ сожалел в «*Федре*», что никто не задается вопросом об истинности сказываемого, прежде чем спрашивать: «Кто это сказал?» и «Из какой он страны?». Спиноза полагает, что изыскания относительно автора библейского текста и обстоятельств редактирования позволят выявить смысл *Сказываемого* и отделить в нем временное от непреходящего.

Исследование, предполагающее обширную историческую культуру, методом сопоставления текстов определяет их подлинность, происхождение, а исходя из этого — действительные намерения их авторов и достоверность представляемых ими свидетельств.

Метод, ставший привычным для всех — даже если не все уже разделяют оптимизм Спинозы в отношении его результатов и непогрешимости подобной подборки литературных фактов, которая сама навязывается, по мнению Зака, тем, что Бэкон называл осмыслением естественных фактов.

В указанной Спинозой процедуре отсутствует обращенность к замыслу, который предшествует составному целому, поднимается над позитивистским обобщением текстов и коренится, быть может, в неизбежной целенаправленности. Спиноза полагает, что возможно понять дискурс, не видя проясняемых им истин. Но выявлять фундаментальные значения некоторого опыта, практикуя «эпохе» по отношению к его истинности, — значит указать один из тех путей, на которые ступит философия даже после завершения периода спекулятивного догматизма.

Текст и содержание

То, что Спиноза сумел отодвинуть в сторону рациональный метод, дабы высвободить смысл Писания и рядом с естественным светом дать в жизни Духа место «пророческому» свету и Книге, содержащей, как он утверждает без иронии, Слово Божье, — а также то, что

это благое герменевтическое решение и эта вера не вяжутся ни с одним из трех родов познания, — всё это чрезвычайно важно для того направления, какое предстояло принять в будущем не только религиозной философии, но философии вообще. Конечно, говорит Спиноза, Слово Божье в последнем счете проистекает из божественной природы, и если бы мы знали эту природу, то мудрость и будущее выводились бы из нее по правилам строгого детерминизма. Но ввиду сложности вещей это будущее непознаваемо философским путем, и лишь пророк способен воспринять его как решения и заповеди Бога (95). Но, несмотря на непроницаемую сложность вещей, Слово не молчит до того дня, когда «всё станет ясным». Это необходимо подчеркнуть, как необходимо подчеркнуть в спинозовском изложении Слова Божьего ту достоверность *sui generis*, которую он признает за верой.

Как ни предпочитает Спиноза святость доктрин неприкосновенности их носителя — библейского текста, он признаёт соответствие этого текста содержанию. Нужно подчеркнуть — и здесь иудеи узнают себя — роль послушания и надежды в восприятии Слова. И наконец, несмотря на частое обращение к христианской терминологии, на возможное злопамятство Спинозы по отношению к иудейской общине, которая с ним сурово обошлась, нужно подчеркнуть ту свободу, с какой он признаёт равную ценность обоих Заветов — каждого в своей перспективе, — а подчас и превосходство Ветхого Завета над Новым²⁷.

Повиновение, но не рабство

Что говорит Слово Божье? Обращенное ко всем «без различия возраста, пола, расы или культуры, Слово Божье должно быть началом любви и единения людей» (92). Библия имеет целью не истинное богопознание, а научение практическому жизненному правилу, вдохновленному бескорыстной любовью к Богу (85). Как говорит Иеремия, познавать Бога — значит осуществлять справедливость и милосердие (98). Нет ни вещей, ни слов, которые были бы священными сами по себе» «Священно поведение людей, вдохновленное справедливостью и любовью». Что касается слов, то если «они расположены так, что составляют речь, способную возбудить подлинное благочестие в сердцах людей, тогда их можно назвать поистине священными» (93).

Вечные истины веры воспринимаются как заповеди Божьи и образуют «для верующего путь спасения» (95): возлюби Бога и Ближнего. Но дело в том, говорит Зак (76), что истины, которые,

420

конечно, нельзя изложить *more geometrico* (геометрическим способом) и которые, как очевидно для всех, не содержат в самих себе признаков своей достоверности, — эти истины заключают в себе универсальность. Они выражают некую очевидность, воспринимаемую всяким здравым рассудком. Не впадая в спинозизм (97)²⁸, не принадлежа к «порядку разума в философском смысле слова» (99), они требуют к себе сокровенного отношения: слово пророка находит отклик в сердцах людей. Писание учит истинной религии. Нужно исключить из нее всю историческую часть (пусть даже необходимую душам простецов), всю ритуальную и умозрительную часть (99). Отсюда — терпимость к обрядам, которые не являются истинами, но принадлежат к области нравов (102-103). Интериоризация Библии, религиозный либерализм — но без философии.

Повиновение, а не познание: такой установки требует Слово Божье, которое не может разделять людей так, как их разделяют теории. Слово Божье — это этика: этика и ничего

другого. Предметы веры, предписания даны в качестве заповедей и требуют повиновения; но побудительные мотивы повиновения не принадлежат к *области рационального*. Это мотивы аффективного порядка: страх, надежда, верность, уважение, благоговение, любовь (107). Покорность и гетерономия — но не рабство, ибо верующий не служит интересам господина, а лелеет надежду на него. «Именно надежда, — пишет Зак, — является в конечном счете наиболее мощным побудительным мотивом к повиновению» (108). С другой стороны, повиновение проистекает не из принуждения, а из внутреннего бескорыстного порыва. Заповедь и любовь, вопреки Канту, не противоречат друг другу; стремление сохранить себя, уберечь от внутренней разорванности примыкает к Заповеди, которая обеспечивает целостность.

Но религиозный пыл проявляется в делах, никогда не ограничиваясь словами. «Вера без дел мертва» (110). «Покорность, искренность, пылкость, любовь и радость — все эти понятия неразрывно связаны с понятием веры». И Зак не колеблется признать в этом иудейский стиль, *симха шель мицва* — «радость выполнения заповедей». Конечно, о такой вере нужно судить не по ее истинности, а по ее пылкости; она сопровождается лишь одной «моральной достоверностью», которую не передать *more geometrico*. Достоверностью субъективной, рискованной — но «обычай жизни и общества вынуждает нас соглашаться с большим количеством вещей, которые мы не смогли бы доказать». Таким образом, слово морали имеет особый статус — наряду с умозрением и поверх того, что относится к воображению.

Моральная вера и достоверность. Только предпосылки справедливости и любви образуют незамысловатую догматику верующих.

421

Существование благого, вездесущего, всемогущего Бога — всё провидящего, не требующего ничего, кроме духовности культа; всепрощающего и милосердного. Это религия нравственной, универсальной достоверности, которая не смешивается с частной библейской религией и в то же время не сводится к религии разума. Каждый волен решать философские проблемы по своему разумению. Бог веры, который, как у Канта, отражает потребности практического разума, у Спинозы не пытается занять пустое место, оставленное невозможной и упраздненной метафизикой. Мы находимся на пороге кантианской критики: для Спинозы Бог философии — это Бог разума: и теоретического, и практического. Вера дается Писанием, на которое ссылаются исторические религии. Единственная мыслимая вера — это вера историческая. Она независима от всякой философии (110), хотя и согласуется с практическими следствиями философской религии. Любопытна автономия, захваченная по отношению к рационалистической и догматической философии этой верой, в которой философы не нуждаются, потому что вместо того чтобы верить, они обладают знанием.

Современный человек в своей религиозной жизни больше не принадлежит к тому порядку, где высказывания о существовании Бога, о душе, о чудесах или о возвещенном пророками грядущем оставались бы, несмотря на свою абстрактность, истинами восприятия. По крайней мере, современный иудаизм на Западе понимает их иначе. Отныне для современного религиозного сознания та идея, что Писание содержит Слово Божье, но не является самим этим Словом, — эта идея разрушает всего лишь наивное представление об Откровении. Она не способна дискредитировать текст, где иудей ищет Слово, располагая для того гораздо большими средствами, чем мог подумать Спиноза. Богословские формулировки иудейской традиции заключают в себе долговременный внутренний опыт. Талмуд и раввинистическая литература — это не фольклор и не «чисто

человеческое изобретение» (39), как всё ещё полагал Спиноза; и не способ заключить Библию в рамки некоей сиюминутной философской системы либо привнести логический порядок в напластования иудейской истории. Они обобщают тысячелетнее усилие по преодолению буквального смысла текста и даже его видимой догматики, чтобы пробиться к чисто духовной истине даже в тех местах Писания, которые именуются историческими, ритуальными, церемониальными или повествующими о чудесах. Предприятие, беспрецедентное по своей масштабности и трезвости; но осуществляется оно, исходя из самой буквы текста — буквы необычной, ибо она взывает к такому усилию и питает его. Этим объясняется то влияние, которое сегодня вновь оказывает Талмуд на не-

422

которые группы западных евреев. И как раз в этом пункте они расходятся со Спинозой.

Если подходить к Библии со стороны понятого таким образом Талмуда, то множественность предполагаемых авторов Писания, число которых с наслаждением умножает послеспинозовская библейская критика, больше не ставит под вопрос религиозную ценность Текста. Эта множественность больше не способна скомпрометировать внутреннюю связность религиозного опыта, засвидетельствованного Библией, а также проверенного и удостоверенного Талмудом. Быть может, именно Талмуд вернее всего восстанавливает идею единого Духа, говорящего через вступающих в диалог людей, и ту идею, что противостоящие друг другу положения выражают Слово живого Бога. Кроме того, именно Спиноза научил нас тому, что мы вправе в первую очередь придерживаться внутреннего смысла текста в той мере, в какой он, может быть, противоречит буквальному смыслу. Однако было бы преувеличением требовать от философии, желающей мыслить *sub specie aeterni*^{5*}, чтобы пережитый опыт она причислила к условиям правильной оценки текста, исторический релятивизм идей — к причинам их плодотворности. Было бы преувеличением настолько уповать на подобную философию, чтобы предлагать ей Талмуд и раввинистическую литературу в качестве плода такого исторического вызревания интуиции²⁹.

Как человек своего времени, Спиноза должен был игнорировать истинный смысл Талмуда. Между интериорностью вписанного в сердца людей божественного и адекватной мысли, с одной стороны, и экстериорностью мнения — с другой, Спиноза, очевидно, не желал признавать в истории дела интериоризации, выявляющей внутренний смысл того, что вчера принимали за мнение. Но заслуга Спинозы состоит в том, что он сохранил за Словом Божьим его *собственный статус*, вне мнения и вне «адекватных» идей.

Книга Сильвена Зака привлекает наше внимание к самой, быть может, не-спинозистской стороне Спинозы. Тот факт, что не-спинозизм сумел проявиться у Спинозы, сам по себе остается просто фактом. Мы далеки от притязаний спинозистов, для которых альтернатива между верующим и неверующим так же проста, как альтернатива между аптекарем и неаптекарем. Что действительно имеет значение, так это различие между теми (неважно, гениями или наивными простецами), кто считает Писание текстом в ряду прочих текстов, и теми, кто, несмотря на сохранившийся в Писании след становления, считает его сущностной формой духа, не сводимой ни к восприятию, ни к философии, ни к литературе, ни к искусству, ни к науке, ни к истории, но в то же время совместимой с

423

политической и научной свободой. Хотя Слово Божье — религия, а не только мудрость — не может быть передано *more geometrico*, оно может быть представлено как согласующееся с философией (118-121). В этом заключается не его непоследовательность, а его изначальность и универсальность, его независимость по отношению к тому плану, который философия объявляет высшим и где она претендует на безраздельное господство. Отсюда — способность Слова Божьего пережить конец философии³⁰. Кроме того, хотя Спиноза в «Этике» ставит философию на место библейской религии, он стремится сохранить за ней неопровержимую полноту Писания. Спинозизм станет одной из тех философий, где абсолютное мышление хочет быть к тому же абсолютной религией.

Итак, в отличие от своих современников, Спиноза «искренне уступил теологам, признав божественность Писания» (231). Существует такой способ прочтения Библии, который приводит к слушанию Слова Божьего. Этот способ незаменим, несмотря на привилегию философии (то есть спинозизма). Через множество авторов, которых исторический метод обнаруживает в священных текстах, Слово Божье призывает людей повиноваться заповедям справедливости и милосердия. Спиноза, подвергая Библию исторической критике, заповедует ее этическое содержание. «Иудаизм есть Закон, а не теология»: это мнение Мендельсона, должно быть, идет от Спинозы. Сможет ли иудейское религиозное сознание наших дней отвергнуть эту заповедь, способную даровать ему новый смысл и новые перспективы? Пожелает ли оно, вслед за Кьеркего-ром, счесть этический этап экзистенции преодолимым?

Правда ли, что догматизм — пусть даже спинозистский — к тому же является прототипом философии? Он так же сомнителен, как идеологии! Философия не рождается сама собой. Философствовать — значит идти на свет, туда, где видишь свет и где сияют первые значения, которые, однако, уже имеют прошлое. То, что Спиноза называл Словом Божьим, само проливает такой свет и несет с собой язык. Библейские заповеди справедливости больше не являются возвышенным бормотанием, которым изложенная *more geometrico* мудрость возвращает вразумительность и абсолютный контекст. Они придают изначальный смысл Бытию. После Канта мы, как философы, знаем, что они открывают нам Природу, позволяют осмыслять мир, который строгие науки способны лишь измерять³¹. Этическое значение Писания, чью нередуцируемость гений Спинозы сумел уловить и отделить от эпохи, где все еще гордым аксиомам нечего было опасаться аксиоматичности, — это значение пережило догматизм адекватных идей. Не готова ли философия ключом забить из него, словно из утеса?

424

Лица или образы³² (По поводу «Эммауса»³³ Поля Клоделя)

Возможно ли подступиться к тайнам религий без филологии? Словарный запас, морфология, синтаксис загромождают лишь извилистые пути светских цивилизаций. Нужно потратить целую юность, чтобы суметь объяснить три строки из «Одиссеи». Библейские стихи не так неблагодарны. В «Эммаусе» Поль Клодель предлагает свою личную экзегезу Ветхого Завета. Опираясь в основном на Вульгату, он следует за ученым Рабаном Мавром, архиепископом Майнцским, воспитанном на Священном Писании в IX в., за отцами Церкви и греками. Не зная еврейского языка.

История человеческих верований воодушевляет приверженцев всех религий. Литературные произведения, эту историю иллюстрирующие и комментирующие, питают наш ум, пленяют нашу чувственность, вызывают признательность и восхищение талантом и эрудицией их авторов. Мы, евреи XX в., не лишены ни научных пристрастий, ни

литературных вкусов. Но Ветхий Завет для нас — не новость: вот уже более двух тысячелетий мы читаем его в подлиннике. Наши первые комментаторы собрали воедино его элементы и стали, дерзну сказать, его первыми редакторами. Именно из их рук, от их учености приняли его христиане. Ветхозаветные повествования нам давно знакомы, и мы лучше, чем кто бы то ни было, знаем все их трудные места, неясности, противоречия и намеки. Но в данном случае мы опускаем руки: претензия выявить глубинный смысл текста при неведении буквального смысла нам представляется неслыханной поэтической вольностью. Даже если гения следовало освободить от грамматики.

Мы не настолько бестактны, чтобы высмеивать образ, навеянный переводами св. Иеронима. Но разве сами христианские богословы понимают под ним что-либо другое, чем соответствие Вульгаты общему духу вероучения? Следует ли отсюда право истолковывать предлоги, заниматься этимологическими изысканиями, сличением слов, мистическими подсчетами? Представители Церкви не всегда пренебрегали традицией иудейской экзегезы и обращением к тексту оригинала. Достаточно напомнить о труде францисканца Николая Лирского, который уже в XIII в. чрезвычайно высоко ценил комментарий Раши и постоянно обращался к нему. Николай настаивал на том, что отправной пункт аллегорического толкования, принятого отцами Церкви, нужно искать в буквальном смысле текста.

425

Я знаю, что если эти строки попадутся на глаза Клоделю, он просто пожмет плечами. Он увидит в них еще одну из бесчисленных попыток оспорить предвосхищение Иисуса Ветхим Заветом. Разумеется, я не имею недостойного и старомодного намерения чернить догматы. Но видя ту форму, какую принимает экзегеза в «Эммаусе», как не вспомнить о старом схоластическом принципе: избытком доказательств ничего не доказывается. Тот странный акцент, который Поль Клодель придает нашим Писаниям, компрометирует серьезность его начинания больше, чем возможная критика. Плутарх, несомненно желая объять весь варварский мир эллинским разумом, кое-где отождествляет богослужение в Иерусалимском Храме с культом Диониса. Закрывая «Эммаус», понимаешь, что существуют методы, приводящие к подобным выводам.

При всем уважении к христианской мысли мы считаем, что уловили тот глубинный принцип, который направляет эту экзегезу: «Страсти» содержат в себе предельный смысл человека; из событий этой драмы проистекает всякая интеллигибельность. Но следует ли приписывать такое достоинство отдельным моментам этого действия?

Утверждения, что Ноев ковчег не имеет иного значения, кроме как древа, предвосхитившего будущий Крест; что выкопанные Исааком колодцы приуготовляют встречу Иисуса и самарянки; что лепра Мириам символизирует чистоту Марии, а неопалимая купина — терновый венец, — всё это приводит нас к такой логической стадии, которая либо превосходит логику, либо предшествует ей. Если только вся эта процедура не является масштабным психоанализом, предпринятым в отношении оттесненного на задний план Автора Библии.

Непоследовательности и лакуны текста, непокорные предвзятой идее, спрямляются и заполняются с помощью мистического, символического, аллегорического подходов, дабы в надлежащий момент они оказались подогнанными под психологию или историю. Вот Вирсавия. «Имя «Вирсавия» указывает на чистоту, означает то ли *дом чистоты*, то ли *дом Субботы*. Давид предвосхищает Спасителя под игом Ветхого Завета. Урия, «будучи честнейшим человеком в мире, имеет несчастье являть собой образ еврейского народа».

Неважно, что подобная аллегория Искупления непристойна. Разве в божественном домостроительстве даже грех не оказывается полезным? Благодаря греху Давид познаёт радости покаяния, и в мир проникает идея спасения. А детали текста? «Рабан Мавр усматривает во всем этом повествовании череду тайн». Дверь для поэзии открыта. И ресурсы поэзии соединяются с ресурсами тайны.

Резюмировать «Эммаус» невозможно. Если отставить в сторону все проблемы экзегезы, это глубоко благочестивая книга, где дает себе

426

полную волю христианская чувствительность. Кроме того, это книга, где поэтическое воображение Клоделя поистине чарует. Этот глухой удар Ноева ковчега, впервые после долгих недель плавания натолкнувшегося на твердую землю — вершину Арарата! Мы не в обиду Клоделю объявляем его великим поэтом. Но этого человека, которым мы восхищаемся с юности, можно не только педантично упрекнуть в том, что он не знает еврейского языка, шокирует наши слабые еврейские нервы и изгоняет нас из Ветхого Завета.

В самом деле, мы спрашиваем себя: не искажает ли идея предвосхищения, справедливая в той мере, в какой она совпадает с идеей пророчества, — не искажает ли она, будучи возведена в систему, самой сущности духа, утверждаемого иудаизмом? Правда ли, что все чистые персонажи Ветхого Завета предвещают Мессию, все недостойные — его палачей, а все женщины — его мать? Не утрачивает ли свою живую жизнь Книга Книг, будучи охвачена одной навязчивой идеей и нескончаемо повторяя одни и те же стереотипные жесты? Правда ли, что духовное достоинство этих мужчин и женщин коренится скорее в их причастности к драме, отнесенной к плану чудесного, к мифологической и сакральной потусторонности, чем в том смысле, какой эта жизнь, будучи сознанием, придает самой себе? Разве Бог монотеизма ходит путями бессознательного? Разве Авраам, принимая трех гостей, принимал в их лице Господа по причине предвосхищения ими Троицы, а не из гостеприимства, свойственного ему как Аврааму?

Священная История — не разыгрывание тенденциозной пьесы, пусть даже трансцендентной, но соединение реальной жизни посредством человеческой свободы. Где мы — на сцене или в мире? Что значит повиноваться Богу — получать от него роль или веление? Мы испытываем недоверие к театру, к застылости наших лиц, к тому образу, под который подгоняется наша личность. Мы испытываем недоверие к поэзии, которая тотчас заколдовывает и подчиняет ритму наши жесты; ко всему, что в нашей сознательной жизни разыгрывается помимо нас. Именно поэтому экзегеза Клоделя в конечном счете сбивает нас с толку. Человек как личность, как действующее лицо истории, кажется ему менее реальным, нежели человек-образ, человек-статуя. Свобода наделенного сознанием человека оказывается в своего рода оболочке высшей сакраментальной судьбы, где человек *фигурирует* вместо того, чтобы *быть*. Бог-постановщик сценического действия устраняет Бога-Творца. Он руководит актерами, а не свободными личностями. Та весть, которую с чудесной преждевременностью постиг иудаизм среди народов, упоенных своими языческими восторгами, — не отчуждается ли она, когда тень рока падает на все наши намерения?

427

На нас — поймут ли это наши друзья христиане? — книга Клоделя производит жуткое впечатление, будто мы оказались на чужбине: как если бы наши деды, отцы и матери,

сестры и братья вырядились в экзотические одежды и заговорили с неведомым акцентом. Неведомым и враждебным. Этнически, расово преобразившись, они на каждом шагу нас отвергают. Народ-богоубийца, в *Эммаусе* мы более богоубийцы, чем когда-либо прежде. Бедный Жюль Исаак! Он потратил столько трудов, чтобы разобраться в греко-римских документах и прочесть евангелия. Эти историки никогда не могут добраться до истоков. Разве Каин не превосходит иудейский народ, а Авель — Закланного Агнца? Вот галантное объяснение всех наших бедствий после плена, включая Освенцим. Елифаз Феманитянин уже растолковал всё это Иову с полной серьезностью и предельной тактичностью. Предвосхищение, которое мы принимаем.

Голос над Израилем³⁴

Новая книга Поля Клоделя — «Голос над Израилем»³⁵ — изобилует латинскими цитатами из Ветхого Завета. Зная о ловушках, которыми усеян библейский текст, мы воспрещаем себе обсуждать эту экзегезу. На данной почве мы страшимся не столько самого сражения, сколько нелепости.

С истолкованием этих фраз или обрывков фраз дело обстоит так же, как с исходными идеями: как прекрасно выразился один современный философ, трудность заключается не в их возможности, а в их совозможности. Что может быть забавнее, чем сражение посредством непонятых строк! Мы не желаем ни сами разыгрывать эту комедию, ни предлагать в ней роль великому поэту. Если экзегеза и способна порой превратиться в игру, нет никакого резона усматривать в ней единственную игру без правил.

Библейский текст содержит в себе смысл не так, как содержат его символы или аллегории, а как выражение содержит в себе мысль. Будучи абсолютной мыслью в строгом выражении, он требует строгого изучения. Что Слово Божье возможно услышать только в изучении, что оно не дается, как хлеб, а требует учителей; что изучение не ограничивается усвоением азбуки, словарного запаса и грамматики в школьном возрасте, но представляет собой водораздел религиозной жизни, — всё это можно счесть фарисейством. Почему бы и нет? Слово, остающееся словом и не ставшее плотью, не есть «слово, которое убивает, иссушая в нас потребность в означенной вещи: слово, сделавшееся идолом» (с. 34). Именно слово в его достоинстве слова может приноровиться к камню или пергаменту. Только так оно

428

порождает духовное отношение в понимании. Только так оно высвобождает нравственное деяние и облагораживает порыв любви. Свобода, высеченная на камне! Трепетать — дело сердца. Что же касается идола — будьте спокойны. Мы, евреи, — старые мастера в выслеживании идолов.

Наконец, множество неточностей в познании сбивают с толка даже самые светлые умы.

Когда Поль Клодель с уверенностью, подкрепленной ссылками на классиков, в опубликованной в «*Figaro littéraire*»³⁶ статье пишет, обращаясь к корреспонденту-еврею: «Однако вы должны признать, что есть разница между атмосферой Ветхого Завета и атмосферой Талмуда», — мы говорим себе, что Клодель не читал даже латинского перевода Талмуда и что шестьдесят лет, проведенных за упорным чтением Ветхого Завета, тем не менее не позволили ему увидеть, что текст — несомненно, вторичный — Десяти Заповедей не начинается *десять раз* со слова «не» (с. 68). Мы не хотим упрекнуть Клоделя в заурадной невнимательности. Мы просто считаем, что именно атмосфера

Талмуда сообщает чтению Библии ту непосредственную точность, которая предохраняет от *приблизительности* впечатления, подобно тому как знание языка придает нам непосредственную чувствительность к ошибочному употреблению собеседником грамматического рода или глагольной формы.

Мы предпочитаем перенести обсуждение на почву, более соответствующую состоянию наших познаний.

К чему призывает нас «Голос над Израилем»?

Поль Клодель искренне потрясен массовым убийством европейских евреев. Говоря об этом, он находит безошибочные акценты, заставляющие вспомнить о том, что мы слышали от него в других обстоятельствах. Освенцим, государство Израиль и воссоединение диаспоры помещаются у него в религиозную перспективу. Израиль вновь видимым образом входит в Священную историю, из которой он никогда не выходил. Ему опять предстоит сыграть роль в христианской драме. Евреи дали миру Иисуса, позволили ему искупить мир на кресте. Теперь их ждет новый акт. Речь идет не о простом обращении, которое было бы равнозначно очередному рассеянию через растворение в христианстве. «Бог не затем потратил столько времени, привыкая к твоей забавной физиономии, чтобы вот так, сразу, лишиться всех выгод твоего любопытного призвания и своеобразия. Не каждый день встречается такой народ, как Израиль, чтобы можно было соединиться с ним», — уверяет нас Клодель в одной из тех великолепных тирад, к которым нас приучила его драматургия. Израиль станет лучше. Обосновавшись возле Гроба Господня, он объявит себя наследником и управителем христианства;

429

он сумеет явить превосходное коммерческое чутье и с выгодой для себя распорядиться этим принадлежащим ему наследством; он цементирует само христианство, создав в нем то обращение ценностей, которое некогда утвердило репутацию Израиля на бирже.

На страницах, которые мы, со своей стороны, считаем замечательными и где прослеживаются некоторые идеи Леона Блуа, Клодель на миг возводит деньги и торговлю в ранг онтологических категорий. Сама солидарность творения, вплоть до уз между человеком и Богом, высказывается в терминах купли-продажи. Торговля предполагает взаимозависимость существ. Связанная с ней выгода указывает на закон корысти, внутренне присущий самой любви, которая даже в щедрости настоятельно требует вознаграждения. «Бескорыстная любовь? Хотел бы я знать, что это такое. Нет любви, которая не была бы страстно корыстной» (с. 51). Наконец, деньги обрисовывают универсальный масштаб солидарности, которая не есть что-то частное, а способна присоединяться ко всему. В уже цитированной статье из «Figaro littéraire» Клодель с еще большей интеллектуальной отвагой уточняет свою мысль. Любовь действует посреди самых грубых проявлений реальности: на войне люди уже ищут друг друга, и в зверстве животных, пожирающих друг друга, уже совершается общение. Это элементарные формы религиозной жизни, которые Откровение отвращает от их злобности, — но формы именно религиозной жизни, печать творца. Все необходимо всему.

Однако рядоположенность пожирающих друг друга существ и занимающихся торговлей людей умаляет, как нам кажется, строгость анализа, которым мы только что восхищались. Для Клоделя речь никоим образом не идет о том, чтобы усмотреть в торговых отношениях самих по себе возможность духовного существования, но лишь о его предвосхищении. Реальное общество, устанавливающее обмен материальных благ, — общество, где никто

не мог бы соприкоснуться с другим вне экономических связей и где по этой самой причине возвещается пришествие Закона, — это общество остается для Клоделя обществом образов и притч³⁷. Дух таинственно нисходит на этот мир, где они движутся подобно теням. Животный порыв зверей, пожирающих друг друга, похож в той же мере — если не больше — на безвозмездность отношений в ископленном Творении, где закон упразднен.

Но — осторожно! Аргумент можно перевернуть. Если в лоне войны и зверства существует любовь, то не сохраняется ли в порыве чувства остаток злобности? По крайней мере, Леон Брюнвик указывал на это: «Мы не должны отводить взгляд не только от радостных жертв, героических даров, приносимых в воодушевлении веры, но и от страданий, насильственно налагаемых тем, что само это во-

430

оудушевление предполагает взамен кровавую ярость, так называемые преступления из сострадания» («De la vraie et de la fausse conversion», p. 120). Любовь всегда корыстна, объявляет сам Поль Клодель. Но тогда не должно ли достоинство человека обнаружиться в другом месте? Не обстоит ли дело так, что неизбежное появление Закона в торговых отношениях возводит именно корыстное действие в ранг справедливости? Это значит, что нечто новое происходит посреди всеобщей войны. Иными словами, это значит, что между справедливостью и милосердием нет отношения *меньшего к большему*, что в общей экономии бытия они обозначают разные направления.

Не то чтобы евреи ощущали себя большими торговцами, чем другие. Но после Ветхого Завета и после Талмуда, который определяет его атмосферу — после эпохи, когда евреи были просто сельскохозяйственным народом, — они много размышляли над материальными отношениями и над их справедливостью. Это мирные отношения: они устанавливаются между личностями, которые глядят друг другу в лицо, видят человеческий облик друг друга и, вместо того чтобы предаваться двусмысленным порывам, признают закон. Утверждаясь между солидарными, но свободными личностями, эти отношения знаменуют начало человечности. Они — не просто дань нашей материальной природе; напротив, наша материальная природа есть само осуществление солидарности в бытии. Она ничего не предвосхищает. Хозяйственная жизнь есть онтологическая связь, где творение превращается в дух — или, если прибегнуть к ставшим гипнотическими терминам, где плоть открывается навстречу слову. Тот факт, что всякое отношение есть сделка, что отношение с другим может реализоваться только в той мере, в какой оно с какой бы то ни было стороны обязывает материально, и потому всё должно совершаться по справедливости, — этот факт приводит к подлинной ответственности. И это лишает нас возможности принять на себя должность управителей благодати, к которой нас призывает Поль Клодель. Мы заняты в другом месте.

Поэзия и невозможное³¹

I

Седьмой номер «Тетрадей Поля Клоделя» проясняет позицию поэта по отношению к иудаизму и евреям. Исследования, самые разнообразные по тематике, но почти всегда страстные, написанные большей частью евреями и даже израильтянами — которые все восхищаются творчеством Клоделя, — выявляют примечательную

431

эволюцию³⁹. Клодель приходит к признанию иудаизма, но начинает с оголтелого антисемитизма, который приписывают эпохе его молодости, семье и социальному окружению; воспитателям интегристского и агрессивного толка, с которыми ему пришлось иметь дело после обращения; некоторой нетерпимости, несомненно присутствовавшей в его характере или темпераменте.

Открытие иудаизма совершается, исходя из Ветхого Завета. К нему как бы контрапунктом идут комментарии, написанные Клоделем в последние годы жизни. Еврейский читатель, несомненно, отвергнет христианское звучание этой интерпретации, вполне естественное у Клоделя. Тем не менее его не может не захватить мощь этого возвышенного слова и удостоверяемый ею смысл библейской поэзии. Достаточно прочесть удивительные страницы, озаглавленные «Патриархи» (они находятся почти в самом начале «Тетрадей»), чтобы оценить действенность определенных подходов, когда они остаются внутри Ветхого Завета. Эта личная экзегеза высокомерно презрительна к той смысловой скудости, посредством которой историческая критика восстанавливает связность Писаний — и эта связность оказывается прежде всего связностью собственного универсума исторических критиков. Но экзегеза не исчерпывается для Клоделя выявлением тех предвосхищений, исполнение которых якобы ведомо христианской вере, и в этом — еще одна сторона величия поэта. Истина, предполагаемая сокрытой, сохраняет для него особую притягательность; она незаменима и духовно самоценна. Вот несомненная честь, оказанная иудейским писаниям: иудаизм остался в живых после наступления христианства. Отныне следует признать преемственность между библейским Израилем и евреями — более того, израильянами — наших дней.

Клодель будет медленно продвигаться к этой позиции. Он признает за современными евреями — и даже за их стремлениями, и даже за сионизмом, и даже за государством Израиль — привилегию продолжать Священную Историю. Нашими основными источниками, из которых мы узнаем об этом последнем этапе духовного пути Клоделя, служит основательное повествование мадам Дениз Гамзон («Clodel rencontre Israël»), а также исполненное еле сдерживаемого волнения исследование Шарля Гальперина («L'Exégète et le Témoin»), который несет главную ответственность за это повествование. И тем не менее во всех этих текстах есть что-то от галлюцинации.

Кажется почти нереальным, что в газете от 3 февраля 1900 г. — почти тринадцать лет спустя после обращения поэта и после его систематического вчитывания в оба Завета — Жюль Ренар мог сказать о Поле Клоделе: «Он вновь начинает испытывать отвращение к евреям, которых не может ни видеть, ни слышать»; что после

432

стольких лет дружбы с евреями — с Суаресом, стыдящимся своего еврейства, но и с Дариусом Мийо^{6*}, пылким иудеем, — после близкого общения с еврейской элитой, приветствовавшей его во Франкфурте, и блестящей дипломатической карьеры, пройденной вместе с деятелями Третьей Республики, Клодель в 1936 г., подписав протест Всемирного конгресса евреев против германского антисемитизма, мог противиться обнаружению своей подписи под тем предлогом, что «мы повсюду видим евреев в первых рядах партий, подрывающих социальный и религиозный порядок». Кажется почти нереальным, что 1 августа 1939 г. Клодель написал: «Все авторы священных текстов называют Израиль свидетелем, но «свидетель» по-гречески — это martyr, мученик», — и тем не менее 6 июля 1940 г., подводя итог положению Франции после поражения, он не преминул записать в актив следующее: «После шестидесяти лет ига Франция освободилась от радикальной антикатолической партии (профессора, адвокаты, евреи,

франкмасоны)». Кажется почти нереальным, что эта эволюция Клоделя была столь долгой и трудной и настолько переменчивой, что, несмотря на его проникновение с ранних лет в «тайну Израиля», эта переменчивость могла продолжаться вплоть до кануна Освенцима: как бы то ни было, потребовалось именно *это*, чтобы он окончательно опомнился. Корни зла бесконечно глубоки, его ткань плотна и запутанна. Непрístupные крепости зла по-прежнему высются в сердцевине утонченной цивилизации и в душах, осененных благодатью.

От того факта, что человек подобного масштаба с таким трудом оторвался от этих корней, могут вздрогнуть выжившие в Освенциме. Гитлер заставил побледнеть всю еврейскую кровь, пролитую до 1933-1945 гг. В конце концов люди начали думать, что антисемитизм родился вместе с национал-социализмом и что падение Третьего Рейха, по существу, освободило человечество от антисемитизма, отныне обреченного влачить анахроническое существование среди отдельных слаборазвитых народов и отдельных злых умов, не отдающих себе отчета в реальном ходе дел. История «дезинтоксикации» Клоделя еще яснее, чем пробуждение антисемитизма в отдельных местах земного шара, выявляет «бездосновность» западного еврейского общества — общества, именуемого буржуазным, потому что оно по видимости приспособилось к идеям и нравам Запада, к его разумной уравниловке и социальным гарантиям, к его ценностям и доходам; и потому что писатели этого общества тоже склонны к декламациям, любят тронуть душу патетическими понятиями и находят услаждение в «парадоксе Израиля», хотя и эволюционируют понемногу, будучи окружены прочными реалиями. Но это общество стоит на вулкане.

433

II

Быть может, евреям, размышляющим о своей судьбе и о своих стремящихся к пониманию друзей-христианах, стоило бы глубже спрятать повседневную реальность еврейской жизни. Нужно быть великим, как Клодель, чтобы использовать поэзию в качестве средства понимания.

Ведь современная еврейская история излагается в рассказах, чей буквальный смысл сильнее любой метафоры. Жизнь и смерть евреев под фашистской оккупацией, жизнь и смерть евреев — строителей государства Израиль! Разглядеть глубокую связь, соединяющую одну жизнь с другой жизнью и одну смерть с другой смертью — сцепить между собой отчаяние концлагерей и начинание сызнова в Израиле, — это и значит высказать Священную Историю, без риторики и теологии.

Клодель знал, что при Гитлере-евреи претерпели испытание, которому нет названия, которое нельзя свести к социологическим категориям; что рассматривать его в ряду естественных причин и следствий или, следуя методу «гуманитарных наук», объяснять его образом мышления и «кругом чтения» Эйхмана, «внутренними кризисами» Геббельса, «структурами» европейского общества в межвоенный период — значит лгать. Еврейский народ оказался на самом дне той пропасти, куда между 1939 и 1945 годами было ввергнуто человечество. В этом было нечто религиозное — в неконфессиональном, нецерковном смысле. «Это не имело ничего общего с монгольским опустошением, — смело заявляет Клодель. — Разница, как между подвигами хорька в курятнике и религиозным жертвоприношением». Клодель решается на то, на что сегодня, в час всеобщего замешательства, не отваживается никто. Он ставит отдельно мученичество Освенцима. Конечно, недопустимо проводить различие между человеческими

страданиями. Однако Клодель не в силах отвести глаз от страдания, пережитого в оставленности всем и всеми, страдания на грани любых страданий, которые все сконцентрировались в нем. Именно это он называет — и не просто так, не метафорически — голокаутом.

Отныне, благодаря Клоделю, для христианина становится возможной позиция, которую тот занимает впервые: он вдруг замечает, что еврей — именно как еврей — поистине является его современником.

Быть может, христианин больше не обязан обращаться с евреем как с изгоем, свидетелем его собственного проклятия; считать его менее родственным «нашему праотцу Аврааму», чем первого попавшегося прохожего, принявшего крещение. Текст Павла об

434

избрании Божьим без покаяния и об обращении Израиля в конце времен вышел из забвения после стольких лет и напоминает христианам о том, что «отчуждение» «избранного народа» временно. Но евреев этот текст научает лишь одному: до скончания времен они осуждены *не совпадать по фазе* с христианским обществом и преодолеют свое неизбежное отставание только ценой крайней неверности. Итак, «чудесным, необычным образом выживший», «хранитель ключа к Новому Завету» — ключа, каковым служит Ветхий Завет, — иудаизм при всём том остается для Церкви и церквей косноязычным предвосхищением христианской истины⁴⁰, а следовательно, отстающим по эпохе, по этапу, по мысли, по ясности. Например, прекрасный текст, некогда посвященный Станиславом Фюме книге отца Менаса «Когда Израиль возлюбит Бога» и воспроизведенный в «Тетрадах Поля Клоделя», с поразительной естественностью и непринужденностью приписывает самым живым проявлениям современной иудейской религиозности ту заслугу, что они приближаются к проявлениям католичества, которые суть «в духе и истине».

Разумеется, нельзя требовать от католика, чтобы он «засунул свое католичество в карман». Но было бы впору отчаяться в человечестве, если бы самые высокие формы его жизни не гарантировали людям возможности быть подлинными современниками. Возможность братского, то есть именно синхронного, существования — без определений вроде «слаборазвитый», «примитивный» — быть может, это и есть решающее испытание духовности духовного. Разве равенство людей не опирается на абстрактную общую идею человека, или на принадлежность человека к биологическому роду разумного живого существа? Разве не братство — неосознаваемое индивидами, конституирующими протяженность логического рода, — прежде всего определяет человеческий род?

Но вот Клодель переворачивает смысл знаменитого текста Павла — в том месте, которое цитируют Жак Мадоль и Гальперин. Предсказание о «массовом обращении евреев, когда наступят последние времена»^{7*}, оборачивается не мирным литургическим жестом, а голокаутом миллионов жертв гитлеризма. Мистическое участие в жертвоприношении невинности оказывается — когда речь идет о евреях — реальным жертвоприношением невинных. Предел гонений, достигнутый в лагерях смерти, где губам не пришлось произнести символ веры, уже будет восприниматься христианином не как предвосхищение, но как исполнение. Теология становится сообщением. Так на уровне нравственного, чисто человеческого по своей природе Сознания происходит разрыв, потрясающий и объединяющий сознания людей. В мышлении хри-

435

стианина, еврейский народ возвращается в самый центр Божественной Комедии. Впервые этот неисправимый отстающий Священной истории успел вовремя.

Но что это за событие Священной истории, если оно не затрагивает за живое всё человечество, поверх национальных различий? И что есть упразднение этих различий, как не нераздельное человечество — то есть человечество, целиком несущее ответственность за преступления и бедствия отдельных людей? Арабские народы, говорят нам, не отвечают за чудовищные преступления немцев и не должны уступать свои земли жертвам гитлеризма! Какая глухота к зову Совести! Разве все человеческие отношения сводятся к подсчетам ущерба и выгод, все проблемы — к улаживанию претензий? Разумеется, право иметь «родной край», к которому взывают арабские беженцы, нельзя несправедливо попираить, и Польша Клод-дель не из тех, кто не придает значения привязанности к земле-кормилице и ностальгии по родной колокольне (или минарету). Но могут ли призывы к террору заставить умолкнуть крики Освенцима, которым раздаваться до скончания времен? Найдется ли такой человек, который смог бы отмыть руки от всей этой расчлененной и сгоревшей плоти? Именно Ветхий Завет послужил для Клоделя тем источником, откуда он, в замечательной экзегезе своих «Патриархов», почерпнул образ ссоры между наследниками, нечувствительными к великим замыслам. Отсюда — резкость Клоделя, заставляющая вздрогнуть от слишком сильного слова: «Какое нам дело до всего этого бедуйнства?» На жест признания Израиля со стороны арабских народов ответом стал бы, несомненно, такой порыв братства, что проблема беженцев утратила бы свою нерешаемость. К чему оставаться в плену затасканных социологических категорий? Мир поразился бы вновь открывшимся возможностям, если бы по обеим сторонам израильской границы мечи были перекованы на орала, а из танков сделаны тракторы.

Разве обширные пространства, населенные арабами, утратят свой величественный размах, разве родина арабов лишится своей сердцевины из-за клочка земли, вся необъятность которого измеряется лишь веками священной истории, никогда не прерывавшейся в душе Израиля?

Должно ли это быть сказано евреем? Но *всякий, кто выжил в гитлеровской войне — пусть даже еврей — есть Другой по отношению к мученикам*. А значит, несет ответственность и не может молчать. Он несет ответственность по отношению к Израилю по причинам, которые обязывают всякого человека; которые являются общими для евреев и арабов и потому должны позволить им говорить друг с другом. И уж совсем плохо, если еврея начинают по-

436

дозревать в том, что он «проповедует за своего святого» (что, помимо всего прочего, не согласуется с еврейской религией). Невозможность молчать. Обязанность говорить. И если политика со всех сторон извращает исходные намерения говорения, — обязанность кричать.

Но разве политика — последняя интрига бытия и единственный вожатый действия? Разве превосходящее политику поэтическое видение навсегда обречено оставаться «изыщной словесностью» и увековечивать плоды воображения? Не является ли оно, напротив, — и это, вероятно, и есть определение поэзии — тем самым, что делает язык возможным?

Симона Вейль против Библии⁴¹

Ум Симоны Вейль, о котором свидетельствуют не только все ее тексты, опубликованные посмертно, сравним только с величием ее души. Она жила как святая, и жила всеми страданиями мира. Она мертва. Стоя перед этими тремя пропастями, отделяющими нас от нее — и лишь одна из них преодолима, — возможно ли говорить о ней, и — прежде всего — возможно ли говорить против нее?

«Люди... могут считать и называть себя атеистами, хотя сверхъестественная любовь живет в их душах. Такие люди, несомненно, спасены». Это утверждение — наше. Оно несомненно заключено в Библии. Но Симона Вейль ненавидит Библию. Мы называем Библией то, что христиане называют Ветхим Заветом. Антибиблейский пафос Симоны Вейль может ранить и смутить израильтян. Для них — нужно говорить.

Конечно, спешить на помощь Библии гораздо нелепее, чем спорить с покойницей — пусть даже святой и гениальной. Но контакт западного иудаизма с Писанием стал за последнее столетие столь непрочным — я хочу сказать, столь чуждым духу Талмуда, — что без сопротивления разрушается под ударами аргументации, хоть немного основанной на иных источниках, нежели «курс религиозного образования».

Симону Вейль упрекали в незнании иудаизма. И, по правде сказать, она совершенно не знала его. Но очень ошибаются те, кто думает, будто расхожая культура в этой области могла ее чему-то научить. Она испытывала потребность в мысли, а ей предложили бы те частные, внутрисемейные размышления, которыми мы непо-

437

стижимым образом довольствуемся в нашей религиозной жизни, в то время как для интеллектуальной жизни нам нужны Кант или Ньютон. Найти настоящего учителя иудаизма стало делом счастливого случая. Случая, который во многом зависит от того, кто ищет. Случай нужно угадать. Большей частью его упускают. На разных интеллектуальных уровнях существуют Симона Вейль и ученость иудаизма, ставшая «забвением учености», целиком превратившаяся в гомилетiku или филологию. В этом трагедия тех, кого смущает Симона Вейль.

Итак, если мы хотим без предубеждения начать дискуссию, нужно отказаться от теологической и текстологической баталий. Нужно встать на почву логики, которая у нас общая с нашими современниками-неевреями, исходить из тех знаний, которые мы приобретали вместе с ними.

II

В доктрине Симоны Вейль смущают два тезиса. Во-первых, она настаивает на таком прочтении Библии, при котором Благо оказывается всегда неиудейского происхождения, а Зло — специфически иудейским. Во-вторых, она представляет Благо абсолютно чистой идеей, исключаяющей любую примесь, любое насилие. Второй тезис кажется очевидным если не для мышления, то для интуиции современного европейца; а вот первый тезис способен привести в замешательство. Это антииудаизм гностического типа, направленный скорее против *евреев*, чем против слепого иудаизма, который счастливо подвергся благотворным влияниям халдеев, египтян, возможно, друидов и всех этих язычников с их столь подлинным монотеизмом. Ничего общего с Гитлером. Какое утешение!

То, что в этой врожденной слепоте библейского иудаизма к Откровению заключена определенная сверхъестественная привилегия, избранничество наизнанку, отягченное

призванием к заимствованию и фальсификации, — это, помимо прочего, делает очень уязвимым положение божественного Блага, мыслимого в качестве простой идеи. Так Симона Сейль объясняет для себя тот факт, что Страсти совершились в Палестине: здесь они были нужнее всего. Дальнейшее известно.

В действительности процедура, посредством которой Симона Вейль устанавливает это вероломство иудеев, по меньшей мере странна.

Она заключается прежде всего в том, чтобы приписать всем нациям мира — за исключением Израиля — заслугу предвосхищения

438

Страстей. Этот тезис иудеи, не поддающиеся христианству, могли бы принять. Не им опровергать его! Но в данной процедуре открывается и более удивительная сторона. Методы сравнительного литературоведения сегодня столь распространены, а мировая литература столь обширна, что в ней всегда можно отыскать жесты, символы, обрывки фраз, чем-то напоминающие детали евангельских повествований. В фольклорном море вырисовываются любые образы. Симона Вейль переворачивает аргумент литературной критики: критика заново выстраивает рассказ о Страстях с помощью всех мифологий, видя в нем всего лишь сплав разнородных верований; а Симона Вейль усматривает в этих верованиях предвосхищение христианства и доказательство его вечной универсальности. Такой довод как в старой, так и в новой своей форме малоубедителен. Он притязает доказать слишком многое.

В отношении самих Писаний (которые, естественно, известны Симоне Вейль в переводе) ее позиция двойственна. Она считает их исторически достоверными книгами во всем том, что подтверждает ее тезис, и одновременно ложными — во всем том, что с ее тезисом расходится. Существование Мельхиседека известно ей только из книги Бытия, и тем не менее она утверждает, что он был «несравненно выше всего, чем когда-либо обладал Израиль». Зачем принимать генеалогии всерьез — и тут же добавлять, что иудеи их исказили? Учение Библии формируется не прошлым Израиля, а суждением об этой истории. Истинным или ложным? Это не зависит от светских документов, подкрепляющих или ослабляющих материальность рассказанных фактов, а определяется человеческой истиной этого учения.

Учение Библии — не восхваление образцового народа. Оно всё состоит из инвектив. Быть может, единственная заслуга Израиля в том, что он выбрал эту книгу, исполненную гнева и обвинений, в качестве своего провозвестия. Сделал ее своей книгой. Израиль — не образцовый, а свободный народ. Народ, исполненный завистливой жадности и тянущийся к плотским благам? Конечно, как все народы. Библия повествует об этой жадности, чтобы обличить ее. Но Библия также знает, что отрицания недостаточно. Она пытается возвысить эту жадность, введя в нее справедливость. Именно в справедливости хозяйственных отношений человек различает лицо другого человека. А разве христианство нашло горизонт для своей щедрости в чем-то другом, кроме голода и жажды?

Только греческие, халдейские, египетские, индусские писания включают в себе беспримесную щедрость. У иудеев же есть лишь Господь Воинств — какой ужас! И какая удача — узнать наконец от Симоны Вейль точный перевод слов *Адонай Цваот*^{8*}

439

Даже Церковь, порой воинствующая, довольствуется в своей литургии транскрипцией этих еврейских слов. Несомненно, из стыдливости. В «Тетрадах» есть перевод первых стихов 6-ой главы книги Исхода, где тоже речь идет об именах Божьих. Зачем искать определения, если можно заглянуть в словарь Larousse? — задаются вопросом столько славных людей. Иудейская традиция менее доверчива. Эта непрерывная традиция, из чьих рук мир принял Писание, чувствует, что осмысление терминов совершается не на уровне словарей, но предполагает определенную науку. Те места, которые Симона Вейль находит неудобоваримыми, должны проясняться другими, удобоваримыми местами, а не наоборот. Нужно показать внутреннюю необходимость и тех, и других.

Каково бы ни было происхождение различных элементов канона, они не были одобрены собирателями фольклора. Это ослабляет философскую значимость филологии, стоит только допустить, несмотря на мозаичность Пятикнижия, его талмудическую подлинность. Именно здесь коренится та полнота сознания, из которой проистекают иудейские Писания; мысль выстраивается вместе с мнимыми наносами. Быть иудеем — значит верить в разумение фарисеев и их наставников; через разумение Талмуда приходиться к вере в Библию.

В таком случае насколько можно доверять тому, как Симона Вейль использует мировую литературу? Как оправдать ее ссылки на миры, каждый из которых, в свою очередь, требует своего способа проникновения? Симона Вейль противопоставляет Библии, которую плохо знает, «избранные отрывки» чуждых Европе цивилизаций. В то время как Ветхий Завет изобилует «удобоваримыми» текстами, она считает их исключениями и приписывает чужакам, зато с поразительной щедростью приходит в восторг от малейшего следа божественного в мирах, далеких, как Луна. Быть может, она просто хочет узнать, чьи варварские ночи поглотили эти молнии?

III

Этот произвольный метод может направляться лишь одной интуицией, касающейся сущности духовной жизни: божественное абсолютно универсально, и поэтому ему возможно служить в чистоте только через особость каждого народа — особость, именуемую укорененностью.

То, что все народы земли познали Бога и в определенном смысле служили ему лучше, чем иудеи, впервые провозглашено не Си-моной Вейль, а пророком Малахией — самым «националистическим» из пророков. В определенном смысле. Ибо Бог одновременно универсален и всё же не-универсален. Его универсальность осу-

440

ществляется не так, чтобы только познаваться разумом, не реализуясь в поступках людей. Тогда она оставалась бы абстрактной. Универсальность математической истины самодостаточна в мышлении одного человека, и ее непризнание другими не могло бы ей противоречить. Но внутреннему признанию универсальности Бога противоречит наличие зла во внешней реальности. Здесь интериорность не равнозначна универсальности и не стоит ее. Здесь универсальность должна стать видимой снаружи. Бог должен быть единым, и его имя должно быть единым. Когда все довершено изнутри, еще ничто не довершено. Симона Вейль пишет: «Доказательством того, что содержание христианства существовало до Христа, является то, что потом не произошло очень заметных изменений в поведении людей». Но этот аргумент можно перевернуть.

Единство имени — это единство языка, единство Писаний, единство установлений. Это конец наивности и укорененности. Церковь хранит верность глубокой тенденции иудаизма, когда стремится к религиозной эмансипации человека, «повсюду насаждая, — жалуется Симона Вейль, — иудейские Писания». Всякое слово есть искоренение. Всякое разумное установление есть искоренение. Образование подлинного общества есть искоренение — конец такого существования, когда «у себя дома» абсолютно, когда всё приходит изнутри. Язычество — это укорененность, почти что в этимологическом смысле слова. Приход Писания означает не подчинение духа букве, а замену почвы буквой. Дух свободен в букве, но скован в корневище. Именно на бесплодной земле пустыни, где ничто не способно укорениться, истинный дух низошел в текст, чтобы универсально осуществиться.

Язычество — это локальный дух: национализм со всем тем, что в нем есть самого жестокого и безжалостного, то есть самого непосредственного, наивного и бессознательного. Дерево пускает побеги и захватывает себе все соки земли. Укорененное человечество, обладающее Богом изнутри, со всеми соками, которые поднимаются из местной почвы, — это человечество-лес, дочеловеческое человечество. Пусть нас не обманывает лесная тишина. Если бы христианство лишило Европу духовных корней, как о том сожалеет Симона Вейль, в этом не было бы большого вреда. И проникновение Европы в мир разрушало отнюдь не только идиллии. Быть может, беда в крайней насильственности такого прозелитизма. Но не в том ли несчастье Европы, что христианство недостаточно кардинально исторгло ее из почвы?

История, в которой идее универсального Бога еще только предстоит осуществиться, нуждается в начале. Нужна элита. Не из гордости Израиль почувствовал себя объектом избранничества; он его

441

удостоился не по благодати. Всякий раз, когда народы оказываются под судом, Израиль тоже под судом. Именно строгое правосудие, согласно основополагающему *мидрашу*, разделяет израильтян и египтян в миг перехода Красного моря. Именно потому, что универсальность божественного существует, только реализуясь в отношениях между людьми, что она должна быть реализацией и экспансией, — именно поэтому в домостроительстве творения есть категория привилегированной цивилизации. Она определяется не в терминах прерогатив, а в терминах ответственности. Всякая личность как личность, то есть как осознающая собственную свободу, избрана. Если избранничество принимает национальный облик, то лишь потому, что только в такой форме утверждается, сохраняется, передается и длится цивилизация. Авраам не первым познал Бога. Но он первым основал монотеистическую семью. «Чувства так называемых язычников к их статуям, — пишет Симона Вейль, — были, вероятно, теми же, какие внушают сегодня распятие, изображения Девы и святых, с теми же отклонениями, возникающими у духовно и интеллектуально посредственных людей». На этот раз мы не отважимся перевернуть аргумент. Но значит, это все-таки существует — духовно посредственные люди среди язычников; это существует.

IV

«Утверждать, будто Бог способен заповедать людям совершать несправедливые и жестокие поступки, — самая большая ошибка, какую только можно совершить в отношении Бога». Тогда само зло не должно было бы внушать ничего, кроме любви. Истребление ханаанских народов при завоевании Земли Обетованной — быть может,

самый неудобоваримый пассаж из всех неудобоваримых пассажей Библии. Напрасно тексты настойчиво говорят о зле, которое творилось у ханаанских народов; напрасно извлекают из них саму идею извращенных и неисправимых цивилизаций, которые заражают тех, кто их прощает, и потому должны исчезнуть, дабы возникло новое человечество. Симона Вейль негодует по поводу такой жестокости. Удивительно, что мы негодуем вместе с ней. Удивительно, что иудейское сознание, сложившееся именно в контакте с этой суровой моралью обязательств и санкций, усвоило из нее абсолютное отвращение к крови — в то время как доктрина ненасилия даже спустя два тысячелетия не смогла остановить мир, следующий природным путем насилия. Может быть, суровый закон Ветхого Завета не является кротким учением — но какое это имеет значение, коль скоро он учит кротости. Речь идет не о том, чтобы оправдать закон его действительностью. Но, вероятно, природа духа такова, что суровый Бог и свободный человек приготавли-

442

ют лучший человеческий порядок, нежели Бесконечная Доброта к злому человеку. Только такой Бог, который поддерживает принцип Закона, может *практически* смягчить его строгость и преодолеть в устном законе неотвратимую жесткость Писания.

Понятие устного учения — не волна традиции, которая присоединялась бы к письменному учению, предшествовала ему или просто была бы призвана его упразднить. Устный закон от века современен письменному. Между ними существует некое изначальное отношение, осмысление которого составляет как бы саму атмосферу иудаизма. Они не поддерживают и не разрушают друг друга, но делают друг друга осуществимыми и отчетливыми. Ежедневно проникать в это измерение и удерживаться в нем — это и есть знаменитое изучение Торы, известное «*Lernen*», занимающее центральное место в иудейской религиозной жизни. Или, если угодно, это и есть фарисейство, представленное Евангелиями в столь одиозном виде. Самое большое недоразумение между Симоной Вейль и Библией заключается не в том, что она не знала талмудических текстов, а в том, что она даже не подозревала об их измерении.

Отныне насильственное истребление зла означает, что зло принято всерьез и что возможность бесконечного прощения побуждает к бесконечному злу. Божественная доброта диалектически оборачивается по своим последствиям божественной злобностью. Нет ничего, что можно было бы принять с большим трудом, чем благо христианских таинств. Тот факт, что божественное терпение имеет предел, что существуют смертные грехи, есть условие уважения Бога ко вполне ответственному человеку. Без такой конечности божественного терпения свобода человека была бы временной и смехотворной, а история — просто игрой. Нужно признать совершеннолетие человека. Допустить наказание — значит уважать саму личность виновного.

В чем состоит божественная доброта — в том, чтобы бесконечно жалеть человека в этом сверхъестественном *сострадании*, которое движет Симоной Вейль, или в том, чтобы принять человека в Своё Сообщество, обращаться с ним с уважением? Любить ближнего может означать видение его ничтожности и тленности, но может означать и видение его *лица*, его господствующего положения по отношению к нам, его достоинства товарища Бога, имеющего на нас права. Если сверхъестественная божественная любовь в христианстве Симоны Вейль выходит за пределы сострадания к несчастью твари, она может означать только любовь к злу как таковому. Бог возлюбил зло: именно в этом, быть может, — мы говорим это с бесконечным уважением — заключено самое трепетное видение этого христианства и всей метафизики Страстей. Но к нашему уважению примешивается значительная доля страха. Наш путь — иной.

Согласно Симоне Вейль, боговдохновенный текст допускает возможность страдания невинных. Для Симоны Вейль такое смирение не означает безмятежности. Но именно эта тщетность сострадательной любви — это смирение с несчастьем невинных, таящееся в глубине самой активной любви, — является для нас противоречием. Любовь не преодолевает его, потому что питается им. Чтобы его преодолеть, нужно действовать: именно здесь находят свое место действие и его несводимость к домостроительству бытия. Внутреннего человека было бы достаточно, если бы не страдали невинные. Самая активная любовь отчаивается в своей активности и надеется на что-то лишь для себя: она есть интериорность. Отношение, заключающее в себе такое противоречие, как страдание невинных, не преодолеть в интериорности любви. Здесь продолжение зла в мире полностью изобличает мнимое совершенство любви. Здесь ничто не довершено, так как внешний порядок не затронут. Воздать другому должное, любить его в справедливости — вот сущность истинного действия. Другой есть мой господин, и когда я действую, то устанавливаю некий порядок, который отныне возможен сам по себе.

Любить творение потому, что оно есть всего лишь творение, или же любить человека потому, что, будучи внутри творения, он превосходит тварность, — вот альтернатива между милосердием и справедливостью.

Широкообразованную Симону Вейль нельзя упрекнуть в незнании того, что понятия вроде Доброты не просты, что они могут подразумевать и охватывать такие понятия, которые кажутся противоположными им самим. Но, воодушевленная диалектикой христианского опыта, она довольствуется первыми попавшимися понятиями там, где речь заходит о Ветхом Завете. Довольствуется непринужденным повторением аргументов Вольтера: «Авраам начал с того, что торговал женой...».

IV

Симона Вейль гонится за платоновской ясностью. В Евангелиях она усматривает ту самую интериоризацию религиозной истины, которую греки осуществили по отношению к геометрии в области теоретического знания. И, разумеется, геометрия и логика есть только у греков. Но универсальность социального порядка не является результатом логической операции. Ветхий Завет кажется Симоне Вейль ночным мраком мифов, сказок, апологий и мнений;

444

этим мраком изгоняется Логос, наконец говорящий без намеков и приблизительностей. Такое непонимание имеет глубокие корни. Церковь усматривает в Ветхом Завете ряд предвосхищений, и к такому видению ее подталкивают не только апологетические задачи, но и ощущение абсолютной загадочности Книги. Для нас же мир Библии — это мир не образов, а лиц. Они целиком присутствуют там и связаны с нами. Лицо человека есть то, благодаря чему невидимое в нем становится видимым и вступает в отношение с нами.

Мы не мыслим отношения, а пребываем в них. Речь идет не о внутреннем размышлении, а о действии. Именно в нечистоте мира — который Ветхий Завет принимает со всей его данностью — создается чистота. Но она *созидается*, она есть действие. Не существует искупления мира, есть преображение мира. Искупление само по себе уже есть действие; чисто внутреннее покаяние — это противоречие в терминах. Страдание не имеет никакого магического эффекта. Страдающий праведник велик не по причине страдания, а по причине праведности, бросающей вызов страданию. Страдание и смерть суть термины

человеческого претерпевания, но жизнь — не претерпевание. Она есть действие. Она совершается в истории.

История рождается не из грехопадения, а из сотворения человека. Истинный парадокс совершенного бытия состоит в том, что оно пожелало иметь равных себе вне себя, пожелало множественности сущих и, следовательно, действия за пределами интериорности. Именно в этом пункте Бог превосходит само творение. Именно здесь совершается «кенозис» Бога. Он сотворил того, с кем может говорить.

Любить Тору больше, чем Бога⁴²

Среди недавних публикаций, посвященных иудаизму, много прекрасных текстов. Талант в Европе найти нетрудно. Но правдивые тексты редки. Иссыхание гебраистических штудий за последние сто лет отдалило нас от истоков. Производимое сегодня знание не имеет под собой интеллектуальной традиции; оно остается знанием самоучек, даже когда не является импровизацией. Быть читаемым только теми, кто знает меньше тебя — какая порча для исследователя! Не сталкиваясь с цензорами и санкциями, авторы смешивают это непротивление со свободой, а свободу — с гениальностью. Стоит ли удивляться, что читатели не верят им и видят в иудаизме, которому в мире все еще привержены несколько миллионов

445

нераскаившихся, нагромождение мелочных плотских предписаний, не представляющих ни интереса, ни важности?

Мы только что прочитали прекрасный и правдивый текст — правдивый, как может быть правдивым только вымысел. Он был опубликован в одной израильской газете анонимным автором и в переводе Арнольда Манделя напечатан в парижском сионистском издании *Обретенная Земля* под заглавием: *Иоссель, сын Иосселя Ра-ковеля из Тарнополя, говорит с Богом*. Текст, по-видимому, читался с волнением. И он его заслуживает, ибо свидетельствует об интеллектуальной сдержанности, говорящей о чем-то большем, нежели тексты интеллектуалов, нежели понятия, заимствованные, например, у Симоны Вейль — этом последнем крике моды в области религиозной терминологии, как известно всем в Париже. В этом тексте, напротив, присутствует целомудренно скрытое, но достоверное иудейское знание; выражен глубокий и подлинный опыт духовной жизни.

Текст выдает себя за документ, написанный в последние часы Соппротивления в варшавском гетто. Рассказ ведется от имени свидетеля всех ужасов, потерявшего в этом аду своих маленьких детей. Последний оставшийся в живых из всей семьи, да и то ненадолго, он передает нам свои последние мысли. Конечно, литературный вымысел — но вымысел, где каждый из нас, уцелевших, с головокружительной ясностью узнает собственную жизнь.

Мы не станем рассказывать все это, хотя мир ничему не научился и все забыл. Мы отказываемся делать зрелище из Страдания Страданий и зарабатывать себе мелкую славу сценариста или постановщика этих нечеловеческих криков. Они всё слышатся и отдаются эхом через все вечности. Прислушаемся только к мысли, которая пробивается в них.

Что означает это страдание невинных? Не свидетельствует ли оно о безбожном мире, о земле, где человек есть единственное мерило Добра и Зла? Самой простой и обыкновенной реакцией было бы сделать заключение об атеизме. И это вполне

нормальная реакция для всех тех, в чьем представлении Бог — немного примитивный — до сих пор раздает награды, налагает кары или прощает прегрешения, в своей доброте обращаясь с людьми как с вечными детьми. Но какими скудоумными демонами, какими странными магами вы населили ваше небо — вы, кто сегодня объявляет его пустым? И почему под этим пустым небом вы все еще пытаетесь найти какой-то разумный и добрый мир?

Под этим пустым небом Иоссель, сын Иоссея, с новой силой переживает достоверность Бога. Ибо если он так одинок, то для того, чтобы чувствовать на своих плечах всю ответственность Бога.

446

На пути, ведущем к единому Богу, есть промежуточная станция, где Бога нет. Истинный монотеизм должен отвечать на законные требования атеизма. Бог взрослого человека являет себя именно пустотой неба детства. Есть миг, когда Бог удаляется из мира и закрывает свой лик (говорит Иоссель бен Иоссель). «Он принес людей в жертву их яростным инстинктам... И поскольку эти инстинкты господствуют в мире, естественно, что хранители божественного и чистого первыми становятся жертвами этого господства».

Мы думаем, что Бог, закрывающий свой лик, — не теологическая абстракция и не поэтический образ. Это час, когда справедливый человек не находит никакой внешней опоры, когда его не защищает никакая институция, когда утешение божественным присутствием в детском религиозном чувстве тоже становится невозможным, и человек способен восторжествовать только в собственной совести, то есть — с необходимостью — в страдании. Это специфически иудейский смысл страдания, которое ни на мгновение не становится мистическим искуплением грехов мира. Положение жертв в разлаженном мире, то есть в таком мире, где добро в конечном счете не торжествует, — это страдание. В нем открывается Бог, который, отказываясь являть себя в виде помощи, требует полной зрелости всецело ответственного человека.

Но этот Бог, закрывающий свой лик и оставляющий справедливого в его неторжествующей справедливости — далекий Бог, — тотчас приходит изнутри. Эта интимность совпадает для сознания с гордостью быть евреем, гордостью конкретно, исторически, без раздумий принадлежать к еврейскому народу. «Быть евреем означает... вечно плыть против грязного и преступного человеческого потока... Я счастлив, что принадлежу к несчастнейшему из народов земли, к народу, чья Тора представляет самое возвышенное и прекрасное, что только есть в законах и нравах». Внутреннее присутствие мужественного Бога завоевывается в предельном испытании. Благодаря моей принадлежности к страдающему еврейскому народу далекий Бог становится *моим Богом*. «Теперь я знаю, что ты поистине мой Бог, ибо ты не мог бы быть Богом тех, чьи дела самым ужасным образом выражают воинствующее отсутствие Бога». Страдание справедливого во имя неторжествующей справедливости конкретно переживается как иудаизм. Израиль — исторический, телесный — вновь становится религиозной категорией.

Бог, закрывающий свой лик, но узнаваемый в своем внутреннем присутствии, — возможен ли он? Не идет ли речь о некоей метафизической конструкции, о *salto mortale* во вкусе Кьеркегора? Напротив, мы полагаем, что здесь проявляется своеобразие иудаизма: отношение между Богом и человеком — не сентиментальное слия-

447

ние в любви с воплощенным Богом, а отношение между духом и духом через посредство учения, через Тору. Именно невоплощенное слово Божье гарантирует присутствие живого Бога среди нас. Доверчивая вера в Бога, не являющего себя ни в какой земной власти, может опираться только на внутреннюю очевидность и значимость учения. К чести иудаизма, в этом учении нет ничего слепого. Отсюда — слова Иоссея бен Иоссея, составляющие кульминацию монолога и вторящие всему Талмуду: «Я люблю Его, но еще больше я люблю его Тору... Даже если бы Он разочаровал и как бы обманул меня, я продолжал бы соблюдать предписания Торы». Богохульство? По крайней мере, защита против безумия непосредственного, без участия разума, контакта со Священным. Но прежде всего — доверие, которое не опирается на торжество какой-либо институции; внутренняя очевидность морали, которую приносит с собой Тора. Это трудный путь, но он уже совершается в духе и в истине и более ничего не предвосхищает. Симона Вейль, вы никогда ничего не понимали в Торе! «Наш Бог есть Бог мщения, — говорит Иоссель бен Иоссель, — и наша Тора полна смертных кар за простительные грехи. Но при всем том достаточно было Синедриону — верховному суду нашего народа — единственный раз за шестьдесят шесть лет вынести смертный приговор, чтобы судей сочли убийцами. Бог неевреев заповедывает любить каждое творение, созданное по его подобию, в то время как наша кровь льется во имя Его почти две тысячи лет».

Настоящая человечность человека и его мужественная нежность входят в мир вместе с суровыми словами требовательного Бога; духовное дается не как чувственная субстанция, но через отсутствие; Бог конкретен не через воплощение, а через Закон, и его величие — не веяние священной тайны. Величие Бога наполняет нас не страхом и трепетом, а более возвышенными чувствами. Закрывать свой лик, чтобы сверхчеловечески потребовать от человека всего; сотворить человека способным к ответственности, способным говорить со своим Богом не как должник, но как заимодавец, — поистине божественное величие! В конце концов, заимодавец имеет веру *par excellence*, но при этом не поддается на уловки должника. Наш монолог начинается и заканчивается этим отказом смириться. Умея доверять невидимому Богу, человек в то же время по-взрослому определяет меру собственной слабости: героическая ситуация, в которой он находится, делает мир действительным, но она же ставит его под угрозу. Созревший благодаря вере, берущей начало в Торе, человек упрекает Бога в безмерности его Величия и чрезмерности требований. Человек будет любить Бога, как бы Он ни пытался подорвать его любовь. Но — «Не натягивай лук сверх

448

меры», — восклицает Иоссель бен Иоссель. Религиозная жизнь не может свершиться в этой героической ситуации. Нужно, чтобы Бог раскрыл свой лик, чтобы справедливость и сила соединились; нужны справедливые установления на этой земле. Но только тот, кто познал сокровитного Бога, может требовать от Него раскрыться. В какой напряженной диалектике утверждается равенство Бога и человека в самом лоне их несоизмерности!

Так мы удаляемся и от пылкого, почти чувственного общения с Божественным, и от отчаянной гордыни атеизма. Цельный и суровый гуманизм, сопряженный с трудным поклонением! И наоборот — поклонение, совпадающее с превознесением человека! Личный Бог, единый Бог видится не так, как видится смутный предмет в темной комнате. Прокомментированный текст показывает, что этика и первичные законы устанавливают личное отношение, достойное этого имени. Любить Тору больше Бога — это и значит восходить к личному Богу, против которого возможно взбунтоваться, — иначе говоря, за которого возможно умереть.

Закон талиона

Раздел книги Левит о семи днях недели, включающий в себя главы 21, 22, 23 и 24, заканчивается знаменитым пассажем, который в Новое время многим кажется устаревшим. Утонченные вкусы требуют более свежих яств. Для их чувствительности наш текст есть сама воплощенная древность Ветхого Завета. Закон талиона! Какой благочестивый гнев ты вызываешь в мире, где царят, конечно, только кротость и любовь!

«Кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти. Кто убьет скотину, должен заплатить за нее, скотину за скотину. Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал. Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб: как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать. Кто убьет скотину, должен заплатить за нее; а кто убьет человека, того должно предать смерти. Один суд должен быть у вас, как для пришельца, так и для туземца; ибо Я Господь, Бог ваш»^{9*}.

Суровые слова! Как далеки они от слов, возвеличивающих непротivление злу. Вы, несомненно, подумали о той, другой странице Писания: о праведнике, который «подставляет ланиту свою бьющему его, пресыщается поношением». Вы узнаете это место и вспоминаете о других местах, с ним связанных. Речь идет, разумеется, о Плаче Иеремии, главе 3, стихе 30. Еще один фрагмент всё того же, столь Ветхого, Завета!

15 Избранное трудная свобода 449

Перелом за перелом! Слова суровые, но требование их благородно. В своей строгости они выражают веление свыше. Восхитимся, по крайней мере, их целенаправленностью, возвещающей единство человечества. Этому провозвестию универсализма предстояло прозвучать не в том пространстве, где индустрия всемирного масштаба нам являет или навязывает общечеловеческую солидарность. Закон, единый для всех: вот принцип, который Ветхий Завет, с его насмешливым отношением к начетничеству, повторяет более пятидесяти раз в столь сжатых — наперечет — строках своей Первой Книги. Возможно ли считать принадлежностью пещерного закона это мышление, в эпоху племен и кланов сумевшее подняться до видения человечества в целом? Я хотел бы указать на ту мудрость, которую выражают эти таинственные слова, и на ту драму, которой эта мудрость отвечает.

Ибо существует драма справедливости, обретающей человечность.

Зуб за зуб, око за око — это не принцип метода устрашения; не холодный реализм, думающий только о действенности, презирующий сентиментальные излияния и считающий мораль принадлежностью сферы общественного призрения; это не превознесение сверхчеловеческой, героической жизни, из которой нужно прогнать сердечность и жалость; не способ наслаждения местью и жестокостью, в которые погружено возмужавшее существование. Подобные *t* настроения чужды еврейской Библии. Они идут от язычников, от Макиавелли, от Ницше.

Успокойтесь. Столь жестокий по видимости принцип, провозглашаемый в Библии, есть лишь стремление к справедливости. Он встроен в такой социальный порядок, где ни одна, даже самая легкая санкция не применяется во внесудебном порядке. Раввины никогда не понимали и не применяли этот текст буквально; они толковали его в свете того духа, который пронизывает Библию в целом. Этот метод понимания именуется Талмудом. Учители Талмуда предупреждают щепетильность людей Нового времени: зуб за зуб — это денежная пеня, штраф. Строки, в которых Библия требует уплаты материального

возмещения за потерю скотины, не напрасно соседствуют с предписаниями талиона: они побуждают перечитать строки о телесных повреждениях, нанесенных человеку, так, словно судья должен превозмочь вызываемый преступником гнев и перенести дело в ту плоскость, где можно решать вопрос о возмещении ущерба. Насилие взывает к насилию, но необходимо остановить эту цепную реакцию. Такова справедливость. По крайней мере, такова ее миссия, когда зло уже совершено. Человечность рождается в человеке в той мере, в какой он научается переводить смертельную обиду в гражданский судебный процесс; в той мере, в какой кара

450

сводится к возмещению того, что может быть возмещено, и к перевоспитанию преступника. Человеку нужна не просто справедливость без пристрастия. Нужна справедливость без палача.

Но здесь драма усложняется. Этот ужас перед кровью, эта мирная и кроткая справедливость — необходимая, а отныне и единственно возможная, — защищает ли она человека, которого призвана спасти? Ибо отныне перед богатыми открывается широкий простор! Они без труда могут оплачивать выбитые зубы, выцарапанные глаза и перебитые ноги всей округи. Отныне оскорбления и телесные повреждения имеют коммерческую цену, вкус денег. И это противоречие коренится не только в законе, заменяющем физическое страдание штрафом. Ибо все, что выплачивается с легким сердцем и в полном телесном здравии, сводится к штрафу, а денежный ущерб не смертелен. Мир остается удобным для сильных — если, конечно, они имеют крепкие нервы. Эволюция справедливости не может идти в направлении этого отказа от всякой справедливости, этого презрения к человеку, которого она хочет заставить уважать. Изменяя букву наших кодексов, нужно спасти их дух. Библия призывает нас к духу кротости.

Библия ускоряет движение, ведущее нас к миру без насилия. Но если бы деньги или извинения могли исправить всё и очистить совесть, это движение привело бы к абсурду. Да, око за око. И вся вечность, и всё серебро мира не способны исцелить обиду, нанесенную человеку. Рана, кровоточащая на все времена, словно лишь равное страдание могло бы остановить это вечное кровотечение.

О процессе Штрутхофа⁴³

Процесс Штрутхофа разворачивается с опозданием на восемь лет. Тем не менее справедливо, что среди радостного или озабоченного уличного шума, среди шепота ночного бриза или воркований влюбленных люди 1954 года вновь услышали несдерживаемые крики истязаемых людей. Маленький поляк кричит: «Мама!» Забвение есть закон, счастье и условие жизни. Но здесь жизнь ошиблась.

То, что всё это могло произойти, объясняется не только зверством людей. Зверство бессознательно ограничено мерой инстинкта. Природа является законом, сама того не зная. Ужас, который вновь охватывает нас при чтении рассказов о Меце, зародился в наших интеллектуальных софизмах, в нашей предвоенной скуке, в нашей малодушной разочарованности монотонностью мира без насилия, в нашем ницшеанском любопытстве, в нашей пресыщеннойmine при встрече с «абстракциями» Монтескье, Вольтера, Дид-

ро. 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. Первоначало милитаризованного общества, где мышление подменяется дисциплиной, где наше сознание оказывается вне нас, в то время как при нормальном положении дел оно подчиняется политическому, то есть универсальному мышлению, находя в нем основание собственного бытия и собственного благородства, — это первоначало, при всеобщем недоверии к рациональному мышлению с его мнимым бездействием и бессилием, единственное призвано управлять миром.

Отныне с человеком возможно сделать всё. Процесс Штрутхо-фа напоминает нам, что, вопреки слишком гордым метафизическим учениям, свобода человека отступает перед физическим страданием и мистикой. Еще недавно человек, если только он смирился с собственной смертью, мог называть себя свободным. Но вот телесные пытки, голод и холод или дисциплина более сильная, чем смерть, разбивают эту свободу. Даже на ее последнем оборонительном рубеже, там, где в своей неспособности к действию она утешается тем, что остается свободной мыслью, — даже здесь чужая воля проникает в нее и поработает ее. Так человеческая свобода сводится к возможности предвидеть опасность собственного вырождения и вооружиться против нее. Издавать законы, создавать разумные институты, позволяющие избежать испытаний самоотверженности, — вот единственный шанс человека. На смену романтике героизма, чистоте самодостаточных душевных состояний вновь должно прийти — и занять свое собственное, изначальное место — созерцание тех идей, благодаря которым возможны республики. Они рушатся, когда люди начинают бороться не за что-то, а за кого-то.

Имя пса, или естественное право⁴⁴

«И будете у Меня людьми святыми; и мяса, растерзанного зверем в поле, не ешьте; псам бросайте его» (Исх 22, 31). Верно ли, что этот библейский стих (как его будут упрекать в том позднее) придает слишком большое значение тому, что «входит в уста человека», не

452

заботясь о том, что из них выходит? Если только зрелище растерзанного в поле мяса не чрезмерно для хорошего пищеварения порядочного человека, который хотя и потребляет мясо в пищу, но все же верит, что ходит под взглядом Бога. Растерзанная в полях плоть, останки после кровавых битв хищников, пожирающих друг друга, от сильных видов до слабых, — боев, которые мыслящее существо сублимирует в забавах охоты! Зрелище, вызывающее в сознании ужасы войны, раздоры внутри видов, откуда люди извлекают художественные переживания *Kriegspiel*^{0*}. Идеи, отбивающие аппетит! В действительности они могут прийти в голову и за семейным столом, когда втыкаешь вилку в жаркое. Есть откуда взяться правилу вегетарианства! Ели верить книге Бытия, именно ему следовал Адам, наш общий прародитель. По крайней мере, есть с чего захотеть ограничить мясную торговлю, каждый день взывающую к нашим устам «святых людей!» Но довольно теологии. Что меня особенно интересует, так это пес из окончания стиха. Я думаю о Бобби.

Кто он такой, этот пес из окончания стиха? Тот, кто мешает нормальному функционированию общества (или самому обществу) и потому воспринимается как досадная помеха?^{11*} Тот, кому быть битую, а палка найдется? Тот, кому выпадает самая грязная работа — собачья должность, и кого на все времена — «собачьи времена» — выгоняют из укрытия, даже в тот мерзкий час, когда собаку на улицу не выгонишь? Но эти, при всем их ничтожестве, отвергнут оскорбительную подачку — отталкивающую дичь.

Тогда, может быть, речь идет о животном, растерявшем последнюю ярость своей дикой природы, — о пресмыкающейся, презренно рабской собаке? Или в сумерки, в пору «меж волка и собаки» (не оборачиваются ли уже эти сумерки светом для мира?), речь идет о том, кто, под видимостью собачьей верности пряча волчью натуру, жаждет крови — пусть даже свернувшейся, остывшей?

Но довольно аллегорий! Мы прочитали слишком много басен и всегда понимали образ собаки фигурально. Но в почтенной герменевтике, более древней, чем Лафонтен, изустно передаваемой от глубокой древности, — в герменевтике учителей Талмуда — изобилующий метафорами библейский текст именно здесь, в стихе 31 главы 22 книги Исхода, отвергает метафору: пес — это пес. В буквальном смысле пес! Невзирая ни на какие щепетильности, в силу своей счастливой натуры и всех мыслимых песьих прав он славно закусит всей этой плотью, обнаруженной в полях. Он имеет право на этот пир.

Возвышенная герменевтика — так преданная здесь дословности — тем не менее позволяет себе истолковать парадокс чистой натуры, раскрывающейся в своих правах.

453

Вот талмудист, выискавший забытых псов в другом стихе книги Исхода. В стихе 7 главы 11 чужие псы поражены оцепенением или светом глубокой ночью. Они «не пошевелият языком своим!» А вокруг будет рушиться мир. Роковая ночь «смерти первенцев» в Египте. Израиль собирается выйти из дома рабства. Рабы, служившие рабам государства, отныне последуют Голосу свыше, пойдут путем совершенной свободы. Образ человечества! Свобода человека — это свобода вольноотпущенника, помнящего о своем рабстве и солидарного со всеми, кто поработен. Толпа рабов будет праздновать эту высокую человеческую мистерию, и ни один пес «не пошевелит языком своим». В решающий час утверждения личности — без этики и без логоса — пес засвидетельствует ее достоинство. Друг человека — вот что он такое. Трансцендентность в животном! И столь ясный стих, с которого мы начали, проясняется новым смыслом. Он напоминает нам о долге, не погашаемом никогда.

Но не сбивается ли в риторику эта процитированная нами утонченная экзегеза? Посмотрим.

Нас было семьдесят, евреев-военнопленных в нацистской Германии. Концлагерь носил — странное совпадение! — номер 1492: , год изгнания евреев из Испании при Фердинанде V Католическом. 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 *k* 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 несча- < стье гонимых, неслышимый внутренний шепот еще напоминали о нашей разумной природе. Но мы уже не принадлежали миру. Наши * хождения, наши горе и смех, болезни и

развлечения, труд наших | рук и тоска наших глаз; письма, которые нам передавали из Фран- | ции и забирали для наших семей, — все это происходило как бы в | скобках. Существа, запертые в своем биологическом виде; несмотря на весь свой словарный запас, бессловесные существа. Расизм — ^ не биологическое понятие; антисемитизм — вот архетип всякого | интернирования. Даже социальное угнетение лишь подражает это- | му образцу. Оно заточает внутри своего класса, лишает средств са- | мовыражения, приговаривает быть «означающими без означае- | мых», а значит, осуждает на битвы и насилия. Как заставить услы- | шать весть о том, что мы люди — услышать из-за решетки кавычек, где она звучит как обезьянья речь?

И вот примерно в середине долгого срока плена — на несколько коротких недель, пока его не прогнали часовые — в нашу жизнь вошел бродячий пес. Однажды он прибил к толпе, когда мы под

454

охраной направлялись на работу. Пес ютился где-то в диком углу поблизости от лагеря. Но мы звали его Бобби — экзотическим именем, как и положено любимой собаке. Он появлялся на утренних поверках и ожидал нашего возвращения, весело прыгая и лая. Для него — это неоспоримо! — мы были людьми.

Пес, узнавший переодетого Одиссея по его возвращении домой — был ли он родствен нашему? Нет, нет! Там была Итака, была родина. Здесь — бездомность. Последний кантианец нацистской Германии, не имевший разума, необходимого, чтобы придать универсальность максима своим порывам, наш пес был потомком псов Египта. И его дружеский лай — его животная вера — зародился в молчании его предков с берегов Нила.

Добродетели терпения

Обращение к суду истории не воспрещает преступлениям иметь добродетельную репутацию, а признанной заслуге грозить позором. Но вердикты, вынесенные в зале суда, где судьи добросовестно судят своих современников, выявляют в человеческих поступках двойственность другого рода. Самые ужасные злодеяния не всегда совершаются в виде преступлений: это старая истина для всех, кто пытается взглянуть в намерения. Вот только намерение больше не имеет невинного вида набожной мысли, проходящей как тень, чтобы оправдать не подлежащее оправданию. Отныне доброе намерение есть действие. Для того кто совершает политическое преступление — справа или слева, предательство или убийство, — оно означает аскезу и самоотречение, самоотверженность и жертвенность, всю суровость повиновения и верности и, во всяком случае, исторжение из безобидной и безопасной жизни. Нужно решительным образом обладать избытком добродетели, чтобы совершить преступление. Отсюда — путаница в суждениях, выносимых в адрес наших ближних; отказ от осуждения и отказ прощать долги. Отсюда подчас обдуманная слепота, чтобы избежать приостановки дела в мире, требующем живости рефлексов и быстроты гнева. Отсюда, наконец, обращение к суду истории, который неким чудесным образом известен заранее.

Но, может быть, эти противоречия морали объясняются всего лишь порывистостью, из которой проистекает наше поведение, и благословением, которое дают этой порывистости мыслители. Может быть также, что мораль уже изгоняется из поступков человека, когда от нее требуют только их направлять и контролировать. Может быть, нет иной морали, кроме кротости.

Между тем современное насилие не вызывает никаких сомнений. Оно представляет собой не просто варварство, не просто эгоизм. Оно обещает распутать ученую путаницу духовных кризисов. Оно возникает, словно корень внутренних уравнений. Оно предлагает себя в качестве пути спасения, целительства душ. Интеллектуалы стыдятся собственного положения, словно импотенции или дряхлости. Вот уже почти полвека они стыдятся созерцать. Вечные сущности навевают скуку. Насильственный разрыв с ходом вещей — будь то для того, чтобы задержать уходящее или чтобы поторопить уходящее слишком медленно, — приведет дух к самому себе. Медленное созревание вещей невыносимо. Самая живая и менее всего подверженная рефлексии, вызывающая жизнь молодости есть наилучшая жизнь, как если бы молодость своей дикостью разрешала все проблемы, накопленные цивилизациями. Исключение стоит выше правила, сражение — выше труда. Мы прославляем все неистовое и безжалостное, авантюрное и героическое, опасное и напряженное. Мы льстим подросткам. Отказ от приключения изобличается как страх перед жизнью, и нет ничего презреннее такого страха.

Но тогда насилие, даже неизбежное и справедливое, даже дорого и благородно оплаченное перенесенным риском или смертью, само по себе может ничего не стоить. Опыт, который должен был бы произойти из имморального™ насилия, притупляется в героизме, где он зарождается и где души людей ищут и находят свое спасение. Современный мир забыл добродетели терпения. Быстрое и эффективное действие, куда разом вовлекается всё, затмило темный блеск умения ждать и терпеть. Но это блистательное разворачивание энергии убийственно. Нужно вновь призвать к добродетелям терпения не для того, чтобы проповедовать смирение перед революционным духом, а для того, чтобы дать ощутить сущностную связь между этим духом терпения и подлинной революцией. Такая связь проистекает из великого сострадания. Рука, хватающаяся за оружие, должна страдать от самой насильственности жеста. Анестезия этой боли приводит революционера на грань фашизма.

IV

Увертюры

... Тем временем мессианское мышление заполонило мир...

Франц Розенцвейг, Звезда спасения, II, 97.

Иудейское мышление сегодня⁴⁵

К чему относится иудейское мышление? Без всякого сомнения, ко всем вещам, которые мы не будем перечислять. Но его основное призвание заключается в том, чтобы смысл любого опыта привести к этическому отношению между людьми: призвать человека к личной ответственности, в которой он ощущал бы себя избранным и незаменимым, созидая такое человеческое общество, где люди обращались бы друг с другом как с людьми. Подобное осуществление справедливого общества означает *ipso facto* возвышение человека к общению с Богом, которое и есть блаженство человека и смысл его жизни. Так что сказать, что смысл реальности постигается в зависимости от этики, — значит сказать, что универсум имеет священный характер. Но священный в этическом смысле. Этика есть оптика божественного. К тому же никакое отношение с Богом не является прямым, непосредственным. Божественное может проявиться только через

ближнего. Для иудея инкарнация не является ни возможной, ни необходимой. В конце концов, разве не сказал Иеремия: разбирать дело бедного и нищего — «не это ли значит знать Меня? Говорит Господь»? (22,16).

Иудеям казалось, что христианство, вышедшее из иудаизма, удалялось от его основоположений в таком направлении, где их сила, конечно, нарастала, но где иудаизм угадывал их искажение. Отсюда берет начало болезненная история, сотканная из несправедливостей и непониманий, насилия и злобы. Мы не собираемся здесь открывать спор по сути дела — спор, которого не смогли разрешить целые века. Но анализируя определенные положения современного иудаизма, мы получим возможность отметить его нынешние подходы к христианству.

457

Три великих события, тень которых падала на Европу еще прежде их свершения, определяют новую ситуацию для сегодняшнего иудейского мышления:

- 1) уникальный опыт возрождения антисемитизма, приведшего к планомерному уничтожению трети еврейского населения национал-социалистами;
- 2) сионистские устремления, увенчавшиеся созданием государства Израиль;
- 3) выход на авансцену истории множества отсталых афро-азиатских народов, чуждых Священной истории, породившей иудейско-христианский мир.

Эти три события придали иудейскому мышлению новый облик и определили тенденции, которые я попытаюсь объективно описать. В том, что касается позиций иудаизма по отношению к христианству, каждое событие породило противоречивые движения, ориентированные как на удаление от христианства, так и на сближение с ним.

I

Но прежде всего отметим позицию иудейского мышления, восходящую к эмансипации XVIII в. Она предшествует трем названным великим событиям и далеко не преодолена еще и сегодня. Согласно этой позиции, которой по-прежнему придерживаются множество западных евреев, иудаизм — это религия, существующая наряду с христианством: культ, в котором решается сверхъестественная участь человеческой души. Взаимопонимание с другими людьми осуществляется на уровне государства и нации как братство граждан. Отношения с другими культурами характеризуются уважением и терпимостью и больше не заключают в себе ничего драматического; ничего, что напоминало бы о терзаниях души, переживающей свою истину перед лицом того факта, что в мире исповедуются и другие истины. Религия принадлежит частной сфере, подобно семейным воспоминаниям. Такая концепция возможна в гармоничном мире, но и в новой ситуации для нее не всё потеряно! Это межчеловеческое братство вне области-религии, это уважение к чужому культу, потому что это культ наших сограждан, — всё это останется основой будущих отношений с христианством, в которых уже не будет презрения, равнодушия и даже злобы. Множество евреев продолжает считать, что эстетические и политические рациональные ценности греко-римского гуманизма составляют подлинное основание взаимопонимания между иудеями и христианами, как и вообще всякого взаимопонимания между религиями.

458

II

Антисемитизм XX в., кульминацией которого стало истребление шести миллионов европейских евреев, обозначил для евреев кризис мира, в течение двадцати веков выстраиваемого христианством. В этом направлении мысль Жюль Исаака заходит очень далеко. Но тот факт, что ужасы гитлеризма могли произойти в евангелизированной Европе, поколебал в еврейском разуме то, что могло привлекать в христианской метафизике еврея, привыкшего к долгому соседству с христианством: *первенство сверхъестественного спасения перед земной справедливостью*. Разве это первенство не сделало по меньшей мере возможным такое смятение на земле и такую предельную покинутость человека? Пресловутая нечувствительность якобы плотских иудеев к сверхъестественному спасению, в которой подчас сами ассимилированные евреи начинали себя обвинять, — и мысль Бергсона, и бурная страстность Симоны Вейль происходят из такого самообвинения, — эта пресловутая нечувствительность внезапно предстала не как упорство, а как высшая пронизательность. Евреи начали думать, что их упрямая шея — самая метафизическая часть их анатомии.

Отсюда в западном иудаизме, начиная с кануна двух мировых войн, но особенно сразу после Освобождения, рождается ностальгия по собственным истокам, происходит возвращение к раввинистической литературе, открывающей подлинный доступ к Библии. Во Франции вдохновленная этими истоками поэзия Эдмона Олега питала целое поколение, растерявшее знание иврита и арамейского языка. Но примечательный факт иудейской жизни заключается в возобновлении собственно гебраистики, которое нельзя объяснить только завораживающим воздействием существования государства Израиль на еврейскую интеллигенцию.

Цель этих штудий заключается в том, чтобы подняться к раввинистическим текстам, по-настоящему проясняющим Библию, Закон и пророков. Ветхий Завет не предвосхищает Новый: он получает истолкование от Талмуда. В иудаизме так считалось всегда. Новое состоит в том, что в Западной Европе появились Дома изучения Талмуда — того же типа, что традиционно существовали в Восточной Европе. Их учащиеся — выходцы из западного еврейства, из среды тех, кто, как казалось, окончательно ассимилированы, безрелигиозны или поддались соблазну обращения. Новое состоит в создании Домов учения и в возникновении движений среди молодежи и взрослых, ищущих в традиционных текстах раввинистической литературы ответа на вопросы, встающие перед западным человеком современной формации. Новизна иудейского мыш-

459

ления — в этой вновь начавшейся на Западе переоценке значения Талмуда: в нем видят уже не археологический или исторический памятник, а предмет изучения.

То, что тексты, развивающие закон строгой справедливости — эту докучную этику, столь хулимую художниками и мистиками, — способны приводить нас к скрытым противоречиям и к интимнейшим устремлениям человеческой души; что развертывание этой этики дает нам услышать шаги и голос Господа и Его предельную близость — отеческую и лучезарную, но беспорывную, слегка пьянящую своей ясностью и простотой; что самая конкретная, насущная, самая дерзкая или самая заурядная забота о социальной и экономической справедливости поражает вас как слово самого Бога — столь знакомого, дружественного, но и столь придирчивого и требовательного, — всё это и есть невероятное приключение, уникальное и непередаваемое переживание изучающего

Талмуд, вновь обретаемое западным евреем; и оно делает для него смешным всё множество незначительных публикаций об иудее и об иудейском Боге.

Других это не коснулось. Но память о страдании, которое приняло еврейство между 1940 и 1945 гг., привела к осознанию исключительности собственной судьбы тех людей, которые, казалось, в течение тридцати лет выражали тотальность своего опыта в столь ясно определенных западных категориях нации, государства, искусства, общественного класса и исповедания (порой даже религиозного, но очень редко). При этом не произошло ни перемен в структуре их мышления, ни ослабления преданности Западу, ни прироста в знании источников иудаизма, ни проявления привязанности к синагоге. Новый опыт, несомненно, должен выразиться в мыслях и делах и ознаменовать будущую судьбу иудейского мышления; но от того, что он пока лишь негативно ожидает такого выражения, он не становится менее метафизическим, бесспорным и непосредственным.

Как сказал недавно Янкелевич: «Общее между нами только в том, что мы здесь — те и другие, выжившие. Всё, что есть у нас самого общего, самого существенного, — это, если угодно, сам факт, что мы живы. Мы оказались здесь случайно... каждый из нас, индивидуально, присутствует здесь... неизвестно каким образом!... По недосмотру гестапо... Неизвестно, что произошло, но мы вновь оказались здесь... мы выплыли... О нас забыли. Нас пропустили, мы явились после последней облавы. В нашей жизни случились страшные трагедии, которые навеки наложили на нас свою печать и отличили нас от прочих людей...».

Но Страсти, пережитые еврейством в христианской Европе, в то же время неоспоримо сблизили евреев с христианами. Среди этого крушения Европы евреи вступали в отношения с отдельными хрис-

460

тианами и с группами христиан, которые говорили с ними, как с братьями. За христианской догмой и христианским видением истории евреи нашли личную отвагу и милосердие. В течение всего периода нацистского господства, в мире коричневых рубашек, черная сутана означала убежище и человеческий прием. Достойное восхищения духовенство светской страны, в которой мы живем, навсегда стяжало нашу благодарность. Этот опыт был столь силен, что он тоже, в свою очередь, наложил свою печать на иудейское сознание. Отсюда — сближение с христианами и группами христиан, несмотря на кризис цивилизации, не сумевшей наполнить человечностью видимый мир институций. Кроме того, традиционное иудейское мышление выработало контекст, позволяющий мыслить некое универсальное человеческое общество, которое охватывало бы справедливых людей всех наций и всех вер. С ними возможна предельная близость — та, о которой говорит Талмуд, обещая всем праведникам причастность к будущему миру. Утверждения Маймонида о миссионерской роли христианства на службе монотеизма в мире приобрели в эти страшные годы, быть может, менее оптимистическое, но более непосредственное значение. Но еще до национал-социализма, когда опасность его в межвоенный период только нарастала, философ Франц Розенцвейг (умерший в 1929 г., но оказывающий растущее влияние на современное иудейское мышление) поместил иудаизм и христианство на один уровень — уровень религиозной истины, не плюралистичной, но дуалистичной. Истина — сама по себе — требует двойного проявления в мире: в вечном народе и в провозвестии на вечном пути. Следовательно, истина удостоверяется в иудейско-христианском диалоге. Он не ведет к окончательному выводу, а составляет как бы саму жизнь истины. Диалог живет самой своей открытостью, присутствием собеседника. Мы далеки от средневековых диспутов с их законченностью. Несмотря на

свою незавершенность, диалог ценнее! Быть может, именно в эту перспективу братского диалога, но при осознании различий, не стираемых компромиссами, следует поместить мысль Ан-дре Неера^{1*}, сам язык которого, кажется, звучит как патетическое эхо христианской драматургической мысли. Достопочтенный Мартин Бубер пошел еще дальше по пути диалога, отправляясь от мистических элементов иудейского хасидизма. Робер Арон тоже представляет эту тенденцию. Но всё это — не более чем тенденция.

III

Сионизм и образование государства Израиль означают для иудейского мышления возвращение к себе во всех смыслах слова и окончание тысячелетнего отчуждения.

461

Рационализм и исторические методы израильских ученых, культ природы и земли, научный социализм создателей Израиля — вот новые темы израильского мышления и литературы. Народ книги прилагает усилия к тому, чтобы стать народом земли. Но религиозная сущность Израиля и его мышления плохо скрывается за этим безбожием. Государство Израиль стало тем местом, где человек жертвует собой, исторгает себя из недавнего прошлого во имя древнего, пророческого прошлого; ищет собственную подлинность. Именно ради возобновления отношения с этим пророческим прошлым поэт Андре Кураки совершил свое «восхождение в Израиль». И всё поколение интеллектуалов, о котором я говорил выше и которое национал-социализм лишил корней, смотрит на путь к Израилю как на восхождение. В то время как в течение веков неучастие духовности Израиля в мировой истории извинялось его положением гонимого меньшинства — ни у кого нет шанса сохранить руки чистыми из-за гонений! — образование государства Израиль впервые дает возможность включиться в историю и сделать реальностью справедливый мир. Израиль — это поиск абсолютного, чистота. Жертвы и свершения, к которым зовет людей осуществление справедливости, вновь даруют тело духу, вдохновлявшему пророков и учителей Талмуда. Социалистическим грезам строителей Израиля мировая конъюнктура — не помеха. Социализм в одной стране? Коллективистское общество киббуца дерзает строить социализм в одной деревне. «Четыре локтя Закона», где, согласно учителям Талмуда, укрылся Бог, становятся четырьмя гектарами общественной фермы. Нельзя упускать из вида универсальный смысл, какой это дело принимает в глазах самих израильян: в их понимании, они трудятся для человечества.

Иудейский универсализм всегда проявлялся в партикуляризме. Но вот, впервые в своей истории, израильский иудаизм, в той или иной мере освободившись от одержимости западным христианским миром, измеряет свое дело только мерой собственных учений. Он идет к этому миру с братской любовью, но без робости и без комплекса неполноценности.

IV

Но к этому миру ему предстоит идти дальше, чем кажется. Не угрожает ли этой вновь обретенной подлинности подъем неисчислимых масс слаборазвитых азиатских народов? Ныне на сцену выходят народы и цивилизации, которые больше не имеют отношения к нашей Священной истории; для которых имена Авраама, Исаака, Иакова не означают ничего. Снова, как в начале книги Исхода, воздвигается новый царь, уже не знающий Иосифа.

462

Я никоим образом не хочу как-то квалифицировать этот подъем материализма, потому что мы слышим в нем крик отчаявшегося человечества и потому что можно обвинять в материализме собственный голод, но не голод других людей. Однако под алчными взорами этих неисчислимых толп, с их жаждой надеяться и жить, — мы, другие, иудеи и христиане, отесняемся на обочину истории. Скоро некому будет прилагать усилия к тому, чтобы отличить католика от протестанта или иудея от христианина. Секты, которые поносят друг друга, ибо не могут договориться о толковании нескольких темных книг; религиозное сообщество, утратившее политическую связность в мире, отныне выстроенном вокруг иных несущих конструкций.

Быть может, с этим огромным поднимающимся миром нас еще связывает прямой и единственной связью марксизм, где различима часть иудейско-христианского наследия. Но не растворятся ли марксистские инфильтрации в толще этих чужих цивилизаций с их непостижимым прошлым? Развиваться под этими взглядами — не означает ли это для иудеев и христиан возврата к забытому родству? Речь идет не о каком-то синкретизме или общих абстракциях. Новое чувство братства уже рождается в предчувствии жертвоприношений, которые нас ожидают. Какие-то детские воспоминания поднимаются из глубины веков. И разве нынешние заботы христианского экуменизма не идут дальше ближайших целей, к которым направлены его первые шаги? На этот раз диалог поднимется над уровнем греко-римских идей, общих иудеям и христианам в тех странах, где они жили до сих пор.

Происходит ли обновление в иудейском мышлении? Я думаю, что в том кратком описании, которое я только что набросал, вновь обнаруживаются его великие традиционные темы. Не является ли подлинное мышление непрерывным обновлением, внимательностью к молодости мира и одновременно верностью первоначальному свету? Не является ли обновление мышления плеоназмом и противоречием в терминах? Быть может, именно осознание его постоянства, актуальности, неисчерпанности его провозвестия ярче всего характеризует иудейское мышление в 1961 г.

На заре нового мира иудаизм сознает, что своим постоянством призван выполнить определенную задачу в общем домостроительстве Бытия, где никто не может его заменить. Нужно, чтобы в мире был кто-то столь же старый, как и сам мир. Для иудаизма великие переселения народов, миграции внутри наро-

463

дов, исторические потрясения никогда не представляли смертельной угрозы. Он всегда умудрялся собирать в них собственные остатки. Существует горький опыт выживания; его постоянство приучает судить историю и отвергать вердикт истории, объявляющей себя судьей. Быть может, иудейское мышление в его целостности состоит сегодня в том, чтобы сильнее, чем когда-либо, держаться за это постоянство и эту вечность. Иудаизм прошел через историю, не примкнув к ее распрям. Он обладает властью судить — один против всех — победу видимых и организованных сил и отвергнуть ее — с поднятой или опущенной головой, но с упрямой шеей. Может быть, эти отвага и терпение, долгие, как сама вечность, понадобятся человечеству завтра или послезавтра, если не понадобились вчера или позавчера.

Яков Гордин⁴⁶

Двадцать пять лет назад, 23 августа 1947 г. — 7 Элула 5707 г. — на пятьдесят первом году жизни скончался философ Яков Гордин. Он умер в Лиссабоне, куда семья привезла его, в

надежде вылечить, к одному специалисту по той тяжелой болезни, которая его подтачивала. Накануне смерти он сказал стоящим у его кровати лишь одно: «Je suis Israélite». И, словно итальянский звучал более по-португальски, чем французский, с усилием добавил: «Sono ebreo»^{2*}.

Кем был Гордин? Он прибыл в Париж из Берлина с одной из первых волн эмигрантов, покидавших гитлеровскую Германию, и был одним из тех, кто своим учением и присутствием определил — через молодежь — ту ориентацию, какую приняла интеллектуальная и духовная жизнь французских евреев после Освобождения: ориентацию на целостный иудаизм, на универсальный культур-иудаизм, на иудаизм - собеседника современного мира, иудаизм «непреходящий». Типичный представитель славной русской интеллигенции, Гордин обладал еврейской образованностью и европейскими познаниями. Он родился в Динабурге^{3*} в 1896 г., с детства знал иврит. В пятнадцать лет он стал бакалавром, в девятнадцать закончил учебный курс на отделении семитологии факультета восточных языков, а спустя еще пять лет — учебу на философском отделении факультета гуманитарных наук университета в Петрограде, который тогда уже не был Санкт-Петербургом, но еще не стал Ленинградом.

Германия — первое место изгнания. Изгнания — и расцвета. Двойственность, в условиях которой разворачивается множество

464

еврейских судеб. Берлинские годы завершаются приходом нацистов к власти. Но для Якова Гордина эти годы были годами плодотворного учения и научных занятий: его пристрастие к марбург-скому неокантианству шло рука об руку, несмотря на разницу регистров, с исследованием мистического наследия Израиля в каббалистической литературе. Двойное любопытство — к Понятию и к Таинству, которому предстояло позднее соединиться в учении Гордина о *логосе*, в явно когеновском духе, — поддерживало его отвагу визионера. Яков Гордин пишет в Германии журнальные статьи и фундаментальные богословские и философские работы для энциклопедии, которая издавалась в ту пору под руководством Спинозиста Якова Клацкина. Будучи причастен к Фонду Германа Когена (*Hermann-Cohen-Stiftung*) при знаменитой русской *Akademie für Wissenschaft des Judentums*, он публикует в 1929 г. основательную работу «Бесконечное суждение» («Das unendliche Urteil»), изданную Фондом. Это книга, безжалостная по своей строгости: логический анализ, на заключительных страницах сталкивающий лицом к лицу Гегеля и Германа Когена, обнаруживает едва уловимые несовместимости между этими двумя диалектиками; антитетические термины взаимны, без какого-либо приоритета Гегеля: один из двух терминов первенствует, выявляя таким образом ко-геновское *первоначало*.

Возможно ли иудейское вдохновение у крупного неокантианца? Такой вопрос не ставится. Но эта манера открываться навстречу богатствам традиции, используя трещины в стальном монолите рациональной системы, отличает, быть может, фольклорное мышление от риторической философии. Таковой была манера Гордина. Он не мог не знать, что возвешение драматических оппозиций — любителем которых его считают — никогда не позволит высвободить оригинальность великой культуры, и только перестановка акцентов, уловимая для чуткого уха, объясняет, что Дух — иной. Преподавательская деятельность Якова Гордина во многом обязана своим высоким уровнем этой тонкости слуха.

Она начинается с прибытия Гордина во Францию. Представим себе атмосферу этой эпохи конца мира — 1933-1939! Приближение войны, наступление свастики, приветствуемой толпами людей — в то время как еще остается в силе древняя мудрость Запада, отождествляющая победу и разум. Европейские евреи заняты проблемами, решенными более века назад. Еврейский вопрос принимает размах метафизического вопроса. Он исключает решения, которые могли бы быть некатастрофическими. Этот иудаизм, без символа веры и без культа, переживается религиозно, апокалиптически. Особая судьба, которая, поверх несчастий народа, учит

465

изначальной несовместимости духовного и идиллического. Быть может, история иудаизма не означает ничего, кроме этого. Гордин увидит в ней само открытие человеческой истории, вхождение Смысла в Бытие.

В 1934 г. Гордин читает в Раввинистической школе Франции ряд курсов по средневековой иудейской философии⁴⁷: «базовый курс» для студентов на академическую тему. Но во время войны, в оккупированной Франции, где повседневная жизнь была полна опасностей, мысль его формируется и сообщается иначе. Поддерживая отношения с Движением французских скаутов-израильтян, основанным Робером Гамзоном — незабвенным Кастором — сразу после начала Первой мировой войны (и сыгравшим большую роль в возрождении иудейского сознания во Франции), Яков Гордин участвует в Сопротивлении, в спасении еврейских детей и подростков, которым грозила депортация. Но в этой полуподпольной жизни он раскрывает перед молодежью, видящей в нем своего учителя, высокое значение иудаизма и таким образом, как сказано в трактате *Пирке Авот*, «восстанавливает многих учеников»⁴⁸. После начала войны преподавание становится размышлением перед друзьями и почитателями, столь пылкими в то время, из числа еврейской молодежи. Гордин преподает также в школе — но в школе, «не похожей на другие»: в кадровой школе Движения французских скаутов-израильтян — знаменитой школе в Орсе, которая тоже была основана Кастором и более двадцати лет занимала ведущее положение в духовной жизни француско-еврейской молодежи, преданной честолюбивому иудаизму. С 1946 по 1947 г. школа была центром распространения мысли Якова Гордина. Черпающие из сокровищницы *Мидраша* и иудейской мистики, опирающиеся на выдающуюся философскую культуру, эти курсы в рамках Дома учения стали основанием традиции, блестяще продолженной Леоном Ашкенази со своими учениками и определившей сам стиль иудейских штудий, чей духовный вклад во французскую иммиграцию признается даже в Израиле. Быть может, этим штудиям в значительной мере обязано само существование этой иммиграции.

Обладая ярко выраженным созерцательным умом, Яков Гордин при всем том не блуждал в абстракциях. Он испытывал особенно живой интерес к человеческим существам. Во время болезни присутствие учеников, окруживших его вниманием — подчас относившимся скорее к тому, что он говорил, чем к его скрытым страданиям, — приносило этому страданию неизъяснимое облегчение. Открытость навстречу людям превосходила в Гордине его страсть к книге и документу, а это немало. С 1936 г. руководя библиотекой

466

Альянса (обладающей самыми обширными фондами по иудаике и библеистике в Европе), а после Освобождения возглавляя отдел в Центре современной документации, этот библиотекарь и архивист был не только хранителем, но и пользователем.

Читатель-полиглот, страстно преданный печатному слову, внимательный к лицам, наделенный даром человеческого общения, ведения беседы, знаменитого «разговора» русской интеллигенции, Яков Гордин, возможно, не имел достаточно времени для того, чтобы писать. Помимо «Бесконечного суждения», он оставил после себя только журнальные статьи (главным образом в «Сahiers Juifs» Пиа). Философская биография Маймонида, которую он должен был написать к восьмисотлетней годовщине «Орла синагоги», осталась незаконченной. Но слово Гордина было слышно в эту эпоху, жадную до живых слов.

В поисках доводов, которые были бы не только доводами сердца, философ имел смелость искать ответы на актуальные проблемы у иудейских мыслителей средневековья — столь верных, однако, языческим учителям, обоснователям и выразителям их монотеистического богословия. Именно в зазорах между корпусом античных систем и облекающей его иудейской формой Гордин, с его тонким слухом, улавливает самое существенное. Он извлекает отсюда философию и философию истории, которая не услаждает и не утешает, но переживается в осознании странного счастья быть иудеем и обладать лучшей долей — как в *sono ebreo*, прозвучавшем на смертном одре Якова Гордина. Поднимаясь над либерализмом, где великие принципы Запада обнаружили свою хрупкость, к религиозным и нравственным истокам Израиля, Яков Гордин усматривает в существовании еврейского народа, в его уникальном партикуляризме не очередной национализм, а саму историческую перспективу человечества. «Неповторимая уникальность судеб иудейского народа, сохранившего вопреки всем природным и так называемым историческим законам свое индивидуальное существование народа, который «живет отдельно и между народами не числится» (Числа 23, 9), и тем не менее везде и во все времена остававшегося вечным участником истории, — эта уникальность свидетельствует, что здесь, и только здесь, мы прикасаемся к подлинному духу истории. Мартиролог этого народа есть осязаемый пример, конкретное продолжение хождения по мукам всего страждущего человечества. Этот скорбный «раб Божий», чья участь вобрала в себя всё мучение мира, становится конкретным символом осознающего себя человечества и провиденциальным предвосхищением будущего мессианского человечества. Быть может, нет ничего актуальнее проблемы, которой отвечает такое видение. На-

467

писанная победителями и в размышлениях над победами, наша западная история и философия истории возвещают осуществление гуманистического идеала, игнорируя побежденных, жертв и гонимых, словно они не имеют никакого значения. Они изобличают насилие, посредством которого вершится эта история, не стесняясь подобного противоречия. Гуманизм гордецов! Обличение насилия грозит обернуться восстановлением насилия и гордеца: грозит отчуждением, сталинизмом. Война против войны увековечивает в себе войну, обнажая нечистую совесть. Наше время, разумеется, больше не нуждается в том, чтобы его убеждали в ценности ненасилия. Но ему, пожалуй, недостает нового размышления над пассивностью, над определенного рода слабостью, которая не есть трусость; над определенного рода терпением, в котором должно держаться Я и которое нельзя проповедовать другим или трактовать в негативных терминах — как простую изнанку конечности. Довольно нищестанства, пусть даже очищенного от деформаций гитлеризма! Но кто отважится выкрикнуть это? Гуманизм страдающего раба — история Израиля — призывает к новой антропологии, новой историографии и, быть может, к концу западного «триумфализма» — к новой истории.

На конгрессе, посвященном столетней годовщине основания Всемирного израильского альянса и с таким блеском прошедшего 21—23 июня этого года во Дворце ЮНЕСКО в Париже, проф. Владимир Янкелевич прочитал доклад о философии терпимости, поражающий своей вдохновенностью и правдивостью. Янкелевич показал, что добродетель терпимости предполагает во множестве людей такое же множество абсолютов (сколь бы парадоксальным ни казалась постанова «абсолюта» во множественное число); что рассудочная истина, на которой могут сойтись разделенные люди, не исчерпывает всего их существа; что внеположный единодушию остаток имеет свое значение и им нельзя пренебрегать, он абсолютен и оригинален на все времена, как «я» каждого человека, о чьей нередуцируемой единственности свидетельствует прямой и неопровержимый опыт. Всё это множество людей остается разделенным даже в тех истинах, к которым они все причастны. Но разделение — не крайний случай, к которому надлежало бы просто приноровиться. Оно открывает путь к другому общению — к любви, — немыслимому без разделенности человеческих существ. Терпимость освобождает путь к этой любви, если уже не идет по нему.

468

Выдающийся ученый, специалист по великой монотеистической цивилизации, в этот день он стоял в зале конгресса. Он испытывал сомнения. Возможно ли в этом множестве нередуцируемых абсолютов найти место первоабсолюту веры? Правда ли, что религиозная нетерпимость — не более чем отражение варварства темных веков? Не определяет ли связь веры и меча религиозную истину как таковую? Отличная от рациональных очевидностей, где терпимость и нетерпимость теряют всякое значение, принадлежит ли она к области мнений, где терпимость вполне возможна? Извлекает ли вера пользу из множественности религий, подобно тому как Ее Величество королева Великобритании извлекает пользу из запала оппозиции, назначая ее главу? Когда современный мир относит вероисповедания к области частных мнений, словно эстетические вкусы или политико-партийные предпочтения, не свидетельствует ли он в очередной раз о смерти Бога?

Далеко идущие размышления. Они избобличают старый предрассудок, тем более тяжкий, что это предрассудок философов. Открыв достоинство рационального знания, они отнесли в разряд мнений все прочие виды знания. Они пренебрегли привилегией веры. Мнение сознает себя изменчивым и множественным; оно уже предвидит выгоду, которую сможет извлечь из столкновения мнений. Религиозная достоверность избавляет сознание от исторических привязок. Подобно универсальной истине философа, истина верующего не терпит никаких ограничений. Она обращается не только против противоречащих ей утверждений, но и против людей, которые поворачиваются к ней спиной. Ее пыл оживает в пламени костров. Кротчайшая из религиозных истин — уже крестовый поход.

Как же тогда выбирать между религией и терпимостью?

Чтобы выйти из этой дилеммы, нужно, вероятно, вспомнить, что Новое время определяется именно концом религиозных войн. Слишком легко называют крестовыми походами идеологические войны нашей эпохи, которые в действительности ведутся из-за столкновения интересов. Но непреходящий элемент религиозности не удерживается в исповедании, сведенном до уровня частной жизни. То, что религия по самой своей сути может обладать терпимостью, не утрачивая собственной исключительности, — в этом и состоит, быть может, значение иудаизма. Иудаизм — это религия терпимости.

Он хранит терпкий вкус абсолютного. Он не переживается — когда переживается — как единственный, но преходящий час, через который вечность исполняет некое ускользящее от индивида

469

предначертание. «Не отступлю от тебя и не оставлю тебя»^{5*}, — говорит библейский Бог Иисусу Навину, запечатлевая таким образом непреходящий характер захваченности божественным.

Эта захваченность ощущается Израилем только в этической жизни, сам ритуальный закон которой обеспечивает дисциплину и культуру. Гостеприимство по отношению к Чужому, на котором неустанно настаивает Библия, — не побочное следствие иудаизма и любви к Богу (как это красноречиво доказывал Неер на том же заседании, где выступал Янкелевич), а само содержание веры. Вера есть неоткломанная ответственность. «Могила — не убежище, ибо не по твоей воле ты был сотворен, и не по твоей воле ты рождаешься и живешь, и не по твоей воле ты умираешь, и не по твоей воле ты должен будешь дать отчет перед Царем царей царей», — говорит рабби Элазар ха-Каппар^{6*}. Прежде чем предстать перед иудеями как им подобный, кто должен был бы признать или оспорить эту достоверность, Чужой есть тот, по отношению к кому существуют обязательства. *Иудейская вера есть терпимость, ибо она изначально берет на себя все бремена других людей.* Ее кажущаяся закрытость внешнему миру, ее безразличие к миссионерству — и к дремлющей в нем религиозной войне — признак не гордыни, а требовательности к себе. Ее нетерпимость относится не к доктринам, а к безнравственности, способной исказить даже человеческое лицо ближнего. «Религиозные войны» Библии ведутся против зла, которого не в силах вынести сама земля — Природа, изрыгающая нечестивых. С идолопоклонством сражаются не из-за его заблуждений, а из-за нравственного вырождения, которое сопровождает его. По мнению Рав Иехуды^{7*} (Санхед-рин 63 и), абсурдность идолопоклонства бросается в глаза всем, но избавляются от него лишь потому, что «оно оправдывает публичный разврат».

Никогда не замечали, что идея избранничества Израиля, по видимости противоречащая идее универсальности, в действительности служит основанием терпимости. Эта идея продлевается в иудаизме вплоть до предельной близости с Ближним, ибо «праведники всех народов имеют часть в будущем мире»; она приводит к утверждению, что мир (le monde) был сотворен для «путей мира» (la paix). Именно в таких конечных выводах раскрывается смысл избранничества: оно выражает не столько гордость призванного, сколько смирение слуги. Это смирение не более мятежно, чем само избранничество, в котором удерживается всякое нравственное сознание; оно надежнее доктринального единодушия, гарантирует мир. Смирение есть гордость безвозмездного долга, пренебрегающего взаимностью.

В иудаизме уверенность в абсолютной захваченности человека — или религия — не превращается в империалистическую экспансию,

470

пожирающую всех, кто ее отвергает. Эта обращенная *внутрь* религия пламенеет как бесконечная требовательность к себе, как бесконечная ответственность. Она переживается как избранничество. «Только вас признал Я из всех племен земли», — говорит Бог у Амоса, чтобы тут же добавить: «Потому и взыщу с вас за все беззакония ваши»^{8*}. Но этот факт делает иудаизм современной религией, религией терпимости. И в этом смысле

вышедшие из иудаизма религии не преодолевают его и не лишают действенности. Ибо, упорно продолжая существовать, он несомненно способствовал восстановлению терпимости в христианской и в исламской мысли и принес свою весть всему современному миру.

Израиль и универсализм⁴⁹

Блестящий доклад отца Даниэлу не подлежит обсуждению. Во всяком случае, еврей не смог бы противоречить его главному тезису. Средиземноморское общество, включающее в себя христиан, иудеев и мусульман; цивилизация, опирающаяся на основные ценности трех монотеистических религий, — эта концепция очень близка и очень дорога иудейскому сознанию и мышлению. Я могу здесь лишь засвидетельствовать этот факт. Пусть извинят отрывистый характер моей речи: она еще хранит следы тех торопливых заметок, которые я делал, слушая отца Даниэлу.

Хорошая новость, которую я уже слышал во время пребывания в аббатстве Тиумлилин, состоит, на мой взгляд, в следующем: с католической стороны высказывается идея сообщества, превосходящего конфессиональные границы. До сих пор я думал, что план милосердной любви — единственный, где католик решается — причем достойным восхищения образом — объединиться с теми, кто не разделяет его веру. Проявлять заботу об общей цивилизации — значит ратовать за институты и, помимо душевного благородства, за объективную почву для сосуществования и сотрудничества. Это совсем новое и весьма обнадеживающее обстоятельство. За эту надежду я благодарю отца Даниэлу.

Есть в его докладе пункты, с которыми мы не можем согласиться. Описывая вызревание и рождение трех монотеистических религий, отец Даниэлу полностью оставил в стороне то, что для нас, иудеев, остается сущностно важным: возникновение Талмуда. Раввинистический иудаизм столетий, которые предшествуют разрушению Второго Храма и непосредственно следуют за ним, представляет собой главное событие еврейской духовности. Если бы не было Талмуда, не было бы сегодня и евреев. (От скольких проблем был бы

471

избавлен мир!) Или мы были бы последними уцелевшими из погибшего мира. Такое подозрение, несмотря ни на что, гнездится в католическом мышлении. Мы отказываемся, как вам известно, считать себя реликтами. Вполне ли свободна речь отца Даниэлу от подобного подозрения? Чтобы показать вклад иудаизма в наследие человечества, он обращается к примеру евреев, оторванных от иудаизма. Мы не можем согласиться с тем, что существо иудейской вести сохраняется в крови и передается темными путями атавизма.

Отец Даниэлу с волнением говорил о драме всех религий, при встрече с другими религиями вынужденных разрываться между любовью и истиной. Именно для того, чтобы выйти из этого состояния разорванности, он ратовал за цивилизацию, основанную на общих ценностях и верованиях монотеистических религий. Как и он, я думаю, что нужно осознать эту общую цивилизацию и осознать сообща, что нужно услышать друг друга. Но тогда следует обратиться (я убежден в этом) к посреднице всякого взаимопонимания и всякой договоренности — к греческой цивилизации, к тому, что она породила: к логосу, к последовательному дискурсу разума, к жизни в разумно устроенном государстве. Именно здесь лежит подлинная почва всякого взаимопонимания. Цивилизация, дающая начало

подобной жизни, сделает возможным согласие между истинами, которые нельзя ни свести к их «духовному минимуму», ни рядоположить в синкретизме, отталкивающем как нас, так и вас.

Наконец, признаюсь, что драма, о которой говорил отец Даниэлу, ощущается нами с гораздо меньшей остротой. Дело не в том, что иудеи будто бы безразличны или эгоистичны, и не в том, что они довольствуются одной — своей собственной — истиной, которая должна принадлежать только им. Дело в том, что истина — знание Бога — является для них вопросом не догмы, а действия, как в двадцать второй главе Иеремии; и в том, что с не-иудеем, живущим нравственно, с Ноахидом^{9*}, иудей может общаться так же близко и религиозно, как и с иудеем. Раввинистический принцип, согласно которому праведники всех народов причастны будущему миру, выражает не просто эсхатологическое видение. Он утверждает возможность этой предельной близости, поверх любых догматов, утверждаемых одними или другими. Безоговорочную близость.

В этом наш универсализм. В той пещере, где покоятся наши патриархи и праматери, покоятся, по утверждению Талмуда, также Адам и Ева: иудаизм пришел для всего человечества.

Мы слышем народом, верящим в свою избранность, и такая репутация наносит большой ущерб этому универсализму. Идею избранного народа не следует принимать за гордыню. Она есть осознание не исключительных прав, а исключительных обязанностей.

472

Она есть удел нравственного сознания как такового. Сознющий свою избранность сознает себя находящимся в центре мира, и мир для него не однороден, ибо я один всегда могу ответить на призыв, я незаменим, чтобы взять на себя ответственность. Избранничество есть некий излишек обязанностей, за который высказывается «я» нравственного сознания.

Таково иудейское понятие Израиля и его избранничества. Оно не является «еще предшествующим» универсализму общества, где сотрутся различия между иудеем, эллином и варваром. Оно уже охватывает это стирание, но остается для иудея как бы непрестанно возобновляющимся условием, в любое мгновение необходимым для такого стирания.

Евреи также думают, что они хранили более чем просто историческую верность такому понятию Израиля. Но это уже другая история.

Монотеизм и язык⁵⁰

Долговременное историческое сотрудничество между иудеями, христианами и мусульманами, их географическое соседство вокруг Средиземного моря, их повсеместное взаимопроникновение в нашем мире однородных структур, в этом реальном мире, насмехающемся над анахронизмами, — всё это порождает, хотим мы того или нет, фактическую общность между иудеями, мусульманами и христианами, даже если глубокое непонимание их разделяет и противопоставляет друг другу.

Хотим мы того или нет! Почему бы не захотеть? Почему эта общность возникает вопреки воле ее членов?

Каждая из этих духовных семей учила мир универсализму, пусть даже не всегда разбираясь в педагогике. Наши сущностные судьбы дружественны.

Монотеизм — не арифметика божественного. Он есть дар — быть может, сверхъестественный — усматривать абсолютное подобие человека человеку под всем разнообразием исторических традиций, которым следует каждый. Монотеизм есть школа ксенофилии и антирасизма.

Но это еще не все: *монотеизм обязывает другого вступить в разговор, который соединит его со мною.* Это чрезвычайно важный момент. Как известно, логика эллинов устанавливает согласие между людьми. Но есть одно условие: нужно, чтобы собеседник согласился говорить; нужно вызвать его на разговор. Платон в начале «Государства» говорит, что никто не может заставить другого вступить в

473

разговор. И Аристотель замечает, что молчащий человек мог бы до бесконечности отвергать логику непротиворечия. Монотеизм, слово Единого Бога, есть именно то слово, которое нельзя не слышать и на которое нельзя не ответить. Оно есть слово, обязывающее вступить в разговор. Именно потому, что монотеисты заставили мир услышать слово Единого Бога, греческий универсализм не остался бездейственным в человечестве и смог постепенно привести его к единству. Это однородное человечество, которое шаг за шагом, в муках и скорбях, рождается у нас на глазах, оно уже солидарно благодаря экономическому сотрудничеству, — это наше, монотеистов, детище! Отнюдь не игра экономических сил породила фактическую солидарность, по всей планете объединяющую расы и государства. Верно обратное: именно способность монотеизма давать человеку силы выносить другого и вызывать другого на разговор сделала возможной всю эту экономику солидарности.

Ислам есть прежде всего один из главных факторов такого кон-ституирования человечества. Перед ним стояла трудная и величественная задача. Уже давно перешагнув он границы племен, среди которых родился, и распространился по трем континентам. Он лучше всех понимал, что универсальная истина дороже местных парти-куляризов. Не случайно в одной талмудической апологии Исма-ил — символ ислама — называется среди тех редких сыновей Священной истории, чьи имена были сложены и возведены прежде их рождения. Как если бы их роль в этом мире была от века предвидена в домостроительстве творения.

Иудаизм не уставал преклоняться перед величием этого свершения, перед этим суверенным сотрудничеством в деле всеобщего объединения — цели и оправдания всякого частного объединения. Один из величайших поэтов и богословов, Иехуда Галеви — который, будучи иудеем, не мог, конечно, отказать иудаизму в этой области в праве первородства, — Иехуда Галеви^{10*} писал по-арабски и прославлял миссию ислама.

Эта признательность жива во всяком достойном своего имени иудее. Ибо иудей — и это, пожалуй, одно из его определений — есть тот, кто при всех сиюминутных заботах и сражениях всегда остается свободным для диалога о выси, то есть для слова человека к человеку. Но прежде всего иудей есть тот, для кого диалог о выси по крайней мере столь же важен, что и сиюминутные сражения и заботы. Немыслимо, чтобы такая расположенность не нашла отклика в тех людях, кто с таким размахом исполнил задачу, впервые возведенную иудаизмом.

Именно это хотелось бы сказать на встрече, созванной еврейскими студентами — священниками народа священников, — выражая

474

позицию иудаизма перед лицом ислама. Воспоминание об общем вкладе в европейскую цивилизацию в эпоху Средневековья, когда греческие тексты проникли в Европу через иудейских переводчиков, переводивших арабские переводы, — это воспоминание может нас вдохновлять, только если мы надеемся еще и сегодня быть способными к слову без риторики и дипломатии. Ни в чем не отрекаясь от собственных добровольных обязательств, иудей открыт навстречу слову и верит в действенность истины.

Благочестивые обеты, скажут нам, и благородные слова! Я знаю, что больше нельзя верить в слова, ибо в этом истерзанном мире нельзя больше говорить. Нельзя говорить, потому что никто больше не может начать свою речь, не свидетельствуя тотчас совсем о другом, нежели то, о чем он говорит. Собеседников подстерегают психоанализ и социология. Разоблачая мистификации, мы уже словно мистифицируем вновь.

Но мы, иудеи, мусульмане и христиане — мы, монотеисты, — мы здесь, чтобы разбить чары; чтобы сказать слова, вырывающиеся из искажающего их контекста; чтобы сказать слова, берущие начало в том, кто их произносит; чтобы вновь обрести резкое, свободное, пророческое слово.

«Меж двух миров» (Путь Франца Розенцвейга)⁵¹

Меня просили сделать сообщение не о философии Розенцвейга, а о его духовной биографии. Я расскажу вам об этой жизни так, как она явила мысль Розенцвейга, ибо его мысль есть главное в этой примечательной жизни.

Я буду говорить о его мысли, а не заниматься психоанализом. Я представлю ее как свидетельство, и меня не будут смущать те ее элементы, которые не поддаются систематизации. У меня нет намерения превращать труд Розенцвейга в философскую или историческую экзегезу. Живой интерес к его мысли объясняется скорее вопросами, к которым она приводит, нежели влияниями, которым она могла подвергнуться.

Я буду сопротивляться искушению представить эту жизнь как жизнь назидательную. Но она и в самом деле могла бы ввести в соблазн написать житие святого. Этот немецкий еврей, умерший в 1929 г. во Франкфурте в возрасте сорока трех лет — тридцатая годовщина его смерти исполнится 10 декабря этого года, — родился в Касселе, в ассимилированной семье, принадлежащей к крупной немецкой буржуазии. Лучшими друзьями его юности и студенчес-

475

ких лет были обращенные евреи — его собственные немецкие двоюродные братья. В 1913 г. он сам стоял на пороге обращения — но не перешагнул этого порога, в очередной раз проиллюстрировав замечание Владимира Янкелевича о чуде еврейской судьбы, которая свершается в последний час, в последний миг, в это «почти» — крохотное, словно конец иглы, но достаточное для того, чтобы некий голос успел прозвучать и удержать руку, протянутую к непоправимому.

Нет, сказанное обращению. Первый отважный поступок (ибо весь мой рассказ нужно было бы озаглавить «Отвага и робость»). Отсюда начинается путь возврата и реконкисты.

Этот сильный и смелый мыслитель, пришедший в философию после трех лет обучения медицине, был создан для самых требовательных дисциплин немецкого университета. В философии его дебютом стала публикация критического исследования об одной рукописи Гегеля, которую Розенцвейг идентифицирует как работу Шеллинга. Еще в 1920 г. этот гегельянец опубликовал монументальный труд «Гегель и государство» — богатый пронизательными догадками и смелыми идеями и при этом неизменно опирающийся на эрудицию, приобретенную в ученых занятиях до 1914 г. Но после публикации он скажет об этой книге, что она была *данью, выплаченной немецкому духу*. Он чувствует себя чуждым тому духу, который живет в нем. В самом деле, после 1912 г. Розенцвейг изучает еврейский язык, восходит к истокам, завязывает отношения с Германом Когеном, чьими сочинениями по иудаизму он восхищался еще до того, как узнал другие его работы. Этот немецкий еврей старого закала, выросший в среде, питающей все закоренелые предрассудки западного еврейства в отношении евреев Восточной Европы, восхищается еврейской молодежью Польши, которую узнал во время войны. К концу военных действий он оказался в Варшаве, где провел несколько месяцев и проникся восхищением даже ко внешнему облику этих молодых варшавских евреев. С наступлением мира Розенцвейг отрекается от столь блестяще начавшейся университетской карьеры, чтобы посвятить себя Свободному Дому изучения иудаизма (*Freies jüdisches Lehrhaus*), основанному им во Франкфурте в тесном сотрудничестве с раввином Нобелем. Розенцвейг подпадает под его обаяние, глубоко восхищаясь им и считая его своим учителем, как и Германа Когена. Центр изучения иудаизма наподобие тех, что мы теперь ежегодно основываем в Париже: вот к чему привели семестры блестящей учебы в университете!

Другой отважный поступок! Приученный собственными штудиями Гегеля к мысли о духовной значимости государства и политики,

476

испытавший сильное влияние преподавателя из Фрайбургского университета, профессора Мейнекке, Розенцвейг обращается к христианству в поисках оснований бытия. В этом вопрошании христианства ему открывается иудаизм, прочно забытый его семьей среди изобилия и покоя буржуазной жизни в Касселе и в имперской Германии, столь удобной для евреев до 1914 года.

Это двойное движение — сперва к христианству, затем к иудаизму — интересует нас не только как любопытный психологический феномен. Оно свидетельствует о судьбе современного западного иудаизма, который больше не может игнорировать тот факт, что спустя две тысячи лет христианство сделалось определяющей силой для существования Запада. И я думаю, что такая последовательная позиция в отношении христианства фактически свидетельствует о том, что, вопреки сказанному сегодня утром, христианство больше не опасно для иудаизма: оно больше не является для нас соблазном.

Главная книга Розенцвейга, книга его жизни, опубликованная в 1921 г. под заглавием «Звезда спасения», была задумана в 1917 г. на Балканском фронте. Розенцвейг излагает свой замысел в письмах, адресованных тогда же в родительский дом. «Звезда спасения» — это система общей философии, где возвещается новый способ мышления. Розенцвейг признает его новым. Влияние «Звезды спасения» на немецких философов-неевреев было, вероятно, большим, чем они хотели бы признать. Они никогда не ссылаются на нее.

И тем не менее эта книга общепhilософского характера является книгой еврейской, по-новому обосновывающей иудаизм: отныне он представляет собой не просто учение, положения которого могут быть истинными или ложными. *Сама иудейская экзистенция* (я пишу «экзистенция» в одно слово) *есть сущностное бытийное событие. Иудейская экзистенция есть категория бытия.*

Таким образом, как жизнь, так и творчество Розенцвейга следуют одним и тем же путем, который так сближает его с нами: он продвигается к иудаизму, отпрявляясь от универсального и человеческого.

Накануне смерти Розенцвейг стал в Германии учителем и вдохновителем иудейского обновления.

Этот путь к истине, пройденный — мы это видели — без оглядки на успех человеком тонкого и пронзительного ума (что бы ни говорили его нынешние критики из молодых) и глубокой чувствительности, которую он пытался скрыть с помощью юмора, — этот путь прервался после восьми лет болезни. Болезнь Розенцвейга, обнаруженная почти тотчас после женитьбы, практически сразу была

477

признана неизлечимой. Тем не менее она продлилась восемь лет. Восемь лет болезни — и здесь агиографический элемент проявляется со всей очевидностью, — восемь лет болезни были восьмью годами интеллектуальных усилий, исследований и даже радостей, несмотря на изначальное и почти полное разлучение души с телом, переживаемое этой душой в этом теле, застывающем в прогрессирующем параличе.

Добавлю, что общение с Розенцвейгом, вполне возможное не только благодаря его творчеству, отразившему его жизнь, но и благодаря воспоминаниям его ныне здравствующих друзей и учеников, прежде всего достижимо через переписку: ее в первую очередь необходимо перевести на французский язык. Письма Розенцвейга несравненны по своей искренности и очарованию. Общение с этим ушедшим из жизни человеком претворяется в нежность и привязанность. Несмотря на годы страшных испытаний, которые отделяют нас от эпохи Розенцвейга; несмотря на немецкие пейзажи, среди которых протекает его жизнь, мы узнаем в нем современника и брата.

Однако мое намерение состоит не в том, чтобы растрогать вас или помянуть в академическом надгробном слове тридцатую годовщину смерти Розенцвейга. Мне хотелось бы через эту подлинную, как теперь принято говорить, личность исследовать один из подступов к иудаизму и даже просто к религии — таким, каким он стал возможным для еврея наших дней, читавшего, как и вы все, книги философов и историков, знакомого с социологией, библейской критикой и Спинозой и знающего обо всех подозрениях, навлекаемых ими на наивный реализм верующих. Мне хотелось бы также показать, как приходит к иудаизму сегодняшний еврей, считающий себя гражданином современного государства и пытающийся, как все вы, как все мы, увидеть в своем участии в этой государственной жизни осуществление самого своего призвания человеческого существа. Наконец, мне хотелось бы показать, как приходит к иудаизму человек, вопреки всем обстоятельствам сохраняющий здоровье духа.

Для этого нам нужно обратиться к «Звезде спасения». Мы не будем говорить о ней как о системе, ни перечислять обнаруживаемые в ней влияния, ни отмечать вариации на классические темы, какие можно в ней найти, — хотя эта книга вполне достойна

университетской экзегезы, так как порождена строгой и всегда замечательно сведущей мыслью.

Ибо книга эта есть нечто большее. Это труд жизни — не только в смысле шедевра, который в жизни творца увенчивает его творческую деятельность: таким смыслом эта книга, несомненно, тоже об-

478

ладала для Розенвейга, очень счастливо — при соблюдении всех пропорций — в тридцать два года расплатившегося собственной жизнью с долгом, который Гёте удалось уплатить лишь в восемьдесят два, завершив «Фауста». Но «Звезда спасения» есть книга жизни еще и в другом смысле. Розенцвейг воспринимал ее как *сущностный момент своего отношения с жизнью*, как книгу, открывающую врата жизни. Жизнь простирается за пределы книги, но предполагает, что путь туда лежит через книгу.

Это примечательное отношение характеризует, на мой взгляд, современный аспект мысли Розенцвейга. Оно делает для нас близкой его ситуацию.

Сперва он почувствовал приближение этой книги; было подлинное ожидание этой книги. Но Розенцвейг отнюдь не сентиментален. Вот что он пишет в 1916 г. одному из близких друзей — разумеется, обращенному еврею, Ойгену Розенштоку — по поводу этой подступающей книги и по поводу уже готового «Гегеля и государства»: «Вы должны были заметить, что эта книга о Гегеле обязана своим существованием в моей личности не интересу к Гегелю, а самому желанию написать книгу, создать что-то определенное. Это кончилось. Из человека, желавшего только создать что-либо конкретное, я превратился в человека, не имеющего плана, но только смутные проекты, не знающего, что из них выйдет, и даже не желающего, чтобы что-нибудь вышло» (Lettres, p. 647). А как только книга была написана, он говорит, что другой не напишет (Lettres, p. 371). Начинается подлинная жизнь, и *эта подлинная жизнь состоит именно в том, чтобы больше не быть книгой. Nicht-mehr-Buch sein!* Но именно поэтому она есть соотнесенность с книгой. В «Новом мышлении» («Neues Denken») Розенцвейг пишет: «Каждый должен однажды заняться философствованием, каждый должен однажды оглядеться вокруг себя, исходя из своей собственной точки зрения и своей собственной точки жизни. Но этот взгляд не есть самоцель. Книга не есть ни конечная, ни даже временная цель; она нуждается в оправдании, а не держит сама себя и не поддерживается другими книгами. Это оправдание совершается в повседневной жизни».

Утверждаемое отношение между философией и жизнью стало возможным лишь благодаря ситуации, которую многие мыслители наших дней определяют как конец философии. Этот конец философии затрагивает не только касту интеллектуалов и их схоластические споры. Он составляет, быть может, самый смысл нашей эпохи.

Эра философии — это эра, где философия являет себя устами философов. Люди могут свободно упражняться в ней, свободно входить в связанный дискурс, словно аристотелевский мудрец, созерца-

479

ющий чистые сущности и увенчивающий этим созерцанием свои нравственные добродетели, или словно Декарт, выбирающий поиски истины в качестве достойнейшего жизненного занятия.

Но это также эра, где люди свободны воздерживаться от философии, молчать, подобно Фрасимаху, или лаяться, подобно киникам, или воевать друг с другом, или предаваться страстям, отвращаясь, по словам Гёте, «от серости теории, чтобы искать зелень золотого древа жизни».

Конец философии не есть возврат к эпохе, где она еще не началась, где можно было не философствовать. Конец философии — это начало эпохи, где всё становится философией, потому что философия не являет себя через философов. Словно в поэме Маяковского, где обиходные вещи и даже изображения на вывесках начинают жить сами по себе среди людей, понятия сошли на улицу, аргументы сделались событиями, а диалектические конфликты — войнами. В сознании каждого человека, как бы далек он ни был от прямого исповедания иудаизма или марксизма, это выражается — и в этом конкретный аспект ситуации — *тоскливой уверенностью в неумолимом движении истории к целям, превосходящим намерения людей.*

Конец философии... Движение, которое вело к освобождению человека, замыкает его в построенной им системе. В государстве и в различных формах национализма, в социалистическом этатизме, вышедшем из философии, индивид ощущает необходимость философской тотальности как тоталитарную тиранию.

Розенцвейг знает, что «*anthropos theoretikos*¹¹* окончательно перестал царить» («Lettres», р. 635). Он знает, что Гегель говорил правду, когда утверждал, что наступает «конец философии и что философы стали лишними, то есть профессорами» («Lettres», р. 645).

Но он также знает, что простое заявление о себе индивидуального сознания — того, что он называет «индивидом вопреки всему» — не может уклониться от философии. Простая спонтанность уже невозможна после такого количества накопленных знаний, и анархия индивидуальных заявлений субъективных, как он их называет, мыслителей — таких, как Кьеркегор или Ницше, — грозит всякого рода *Schwärmerei*¹²* и жестокостями мира.

Освобождение от этой философии без философов само требует философии, и Аристотель в своей знаменитой формуле: «нужно философствовать, чтобы не философствовать», — определил, по существу, крайнюю возможность философии — философию XX в.

Итак, этот порядок, позволяющий избежать как тоталитаризма философии, пренебрегающего беспокойством «индивида вопреки всему», так и анархии индивидуальных желаний, — эта жизнь по ту сторону книги, эта философия, которая становится

480

жизнью, а не политикой, — есть религия. Она не предшествует философии, а следует за ней.

Будьте спокойны: «Звезда спасения» избегает слова «религия». Розенцвейг гордится тем, что сумел не употребить его, ибо, говорит он, «благодать Бог сотворил не религию; он сотворил мир». Религия не есть некая отдельная реальность вдобавок к реальности. Ее первая сущность заключается, с точки зрения Розенцвейга, в *самом способе, каким есть бытие*. Религия отражает такой изначальный и самобытный онтологический план, в котором, в истории Запада, возникло знание.

Таким образом, Розенцвейг восходит к религии, которая не есть ни особая институция среди прочих человеческих институций (примерно такой смысл ей придавали в выступлениях сегодняшнего утра), ни форма культуры, ни комплекс верований или мнений, дарованных особой благодатью и соседствующим с рациональными истинами.

«Разделение людей на религиозных и нерелигиозных не заходит далеко. Речь вовсе не идет о какой-то особой предрасположенности, которой одни обладают, а другие не обладают, — пишет Розенцвейг матери в конце октября 1913. — Речь идет о вопросах, которые настойчиво встают перед каждым человеком и которых избегают, либо отказываясь от действия — слабое средство, если иметь в виду возможное бессмертие, — либо отрекаясь от разума, слепо подчиняя его человеку, моде, страстям и т.д.»

Десятью годами позже, в известной статье «Новое мышление» («Neues Denken»), он пишет: «Исключительность иудаизма и христианства состоит именно в том, что, даже став религиями, они сохраняют в себе способность освободиться от этого *естества* религии, находят в себе силы повернуться к открытому полю реальности. Все религии, кроме иудаизма и христианства, при своем возникновении *основывались* как особые институции. Только иудаизм и христианство стали просто религиями, в специальном смысле слова, да и то ненадолго. Они никогда не были основаны, всегда представляя собой нечто абсолютно нерелигиозное»⁵².

Таким образом, мы обязаны Розенцвейгу — думаю, что это самоочевидно, но слово «религия» вызывает такую острую реакцию одним своим звучанием, что все равно будет лучше повторить это, — мы обязаны Розенцвейгу напоминанием о совсем ином представлении о религии, нежели то, с которым сражается светская культура и которое изначально полагается возникающим в домостроительстве бытия на том же уровне, что и философская мысль. Никто не был враждебнее, чем Розенцвейг, к этому елейному, мистическому, гомилетическому, клерикальному пониманию

16 Избранное трудная свобода 481

религии и религиозного человека — пониманию, которое реформаторское движение, нападая на целостность обряда, так никогда и не смогло преодолеть; более того, чьи непристойные стороны оно только подчеркнуло всем этим выставлением напоказ так называемой религиозной души.

Но каким образом возможно структуре реальности — такой, какой ее выявила европейская философия «от Ионийских островов до Йены» — противопоставить равную ей в своем праве на истину онтологию религиозной истины; противопоставить новое мышление, которое может быть столь же суверенным, что и мышление от Фалеса до Гегеля? Именно эту задачу преследует «Звезда спасения».

Утверждение Фалеса о том, что «всё есть вода», служит, согласно Розенцвейгу, прототипом философской истины. Оно отбрасывает истину опыта, чтобы редуцировать неподобное, чтобы высказать то, что *есть по сути* вся эта реальность, и объять феноменальную истину в этом Всём.

В самом деле, для античной космологии всё сводится к миру, для средневековой теологии — к Богу, для идеализма Нового времени — к человеку. Эта тотализация достигает предела у Гегеля: только Всё истории наделяет сущие смыслом, служа мерой их реальности, охватывая собой людей, государства, цивилизации, саму мысль и мыслителей. Личность философа сводится к систематизированной истине как отдельный ее момент.

Эта тотальность и этот способ доискиваться тотальности посредством редукции разоблачаются Розенцвейгом. В самом деле, тотальность не способна наделить смыслом смерть, ибо каждый умирает сам. Смерть нередуцируема. Так что нужно вернуться от редукционистской философии к опыту, то есть к нередуцируемому. Эмпиризм, не имеющий ничего общего с позитивизмом.

Под опытом следует понимать все обилие фактов, а также идей и ценностей, среди которых протекает человеческое существование: природу, явления эстетического и морального плана, других людей, собственное «я», Бога... Религиозное или атеистическое человечество обладает, в этом смысле, опытом Бога уже в силу того, что оно понимает этот термин, пусть даже лишь для того, чтобы подвергнуть отрицанию его объект, редуцировать его или эксплицировать.

В этом чистом опыте конституируются, отделяются от тотально- / сти три не сводимые ни к чему реальности: Человек, Бог и Мир. ^г Усилие направлено не на то, чтобы редуцировать этого Бога опыта к тому, что Он есть *по сути*, а на то, чтобы высказать Его таким, как Он являет себя через понятия, самые благочестивые из которых | Его уже исказили и предали. |

482

Точно так же следует поступать в отношении человека и мира. Каждая из этих не связанных друг с другом реальностей существует сама по себе и постигается, исходя из самой себя (*perse sunt et per se concipiuntur*, как у Спинозы). Человек — не просто сингуляризация «человека вообще», ибо он умирает для себя. Человек может презирать смерть как часть природы (сингуляризация понятия «человек»), как носитель культуры, как этическое существо — но не как «самость», в которой он «мета-этичен».

За Богом, который есть действующая причина мира; за миром, который есть самый порядок логического мышления, обнаруживаются мета-физический Бог, мета-логический мир. Изолированные и замкнутые в себе сущие, существующие, исходя из самих себя, но именно нередуцируемые: отделенные, потому что нередуцируемые. С таким представлением Розенцвейг отождествляет опыт античности, где был пластический мир искусства; был мифический, отделенный от мира Бог, живший, наподобие эпикурейских богов, в пространствах между мирами; и трагический человек, который был именно самостью, замкнутой в себе и закрытой для мира, не вступающей в отношение ни с миром, ни с Богом.

Вот это первое усилие, направленное на то, чтобы прийти к вечно истинному опыту. Разделенность сущих вечно истинна, ибо эти нередуцируемые реальности представляют собой стадию человеческого опыта.

Но вот и второй момент мысли Розенцвейга: эта изоляция не составляет мира нашего конкретного опыта, ибо в нашем опыте Бог, Мир и Человек не разъединены, а связаны. Связаны не теорией, которая панорамно охватывала бы их за счет редукции. Это и есть, на мой взгляд, самое существенное: тот способ, каким в общем домостроительстве бытия может происходить соединение нередуцируемых и абсолютно разнородных элементов — соединение того, что не могло бы соединиться: *жизни и времени*.

Вместо тотализации элементов, происходящей под синоптическим взглядом философа, Розенцвейг обнаруживает начальный момент самого времени, хода жизни. Речь идет о той жизни, которая наступает после книги. Тотализация совершается не взглядом философа, а

самими сущими, которые тотализируют, объединяют себя. Осуществившись — в качестве времени, — это объединение конституирует изначальный факт религии. Прежде чем стать исповеданием, религия есть сама пульсация жизни, где Бог вступает в отношение с человеком, а человек — с миром. Религия как ткань бытия, предшествующая тотальности философов.

В жизни, где религия предшествует философии и разуму и одновременно следует за ними, сам разум предстает в качестве момен-

16* 483

та жизни. Я настаиваю: это единство — не формальное соединение Бога, Человека и Мира, совершаемое — под взглядом, который складывает, вычитая — синтетическим мышлением философа, внеположным соединяющимся элементам. Единство — в том смысле, что, если поместиться в самих этих элементах, они существуют друг для друга. Такое единство есть единство жизни. *Отношения между элементами — это осуществленные отношения, а не спецификации отношения вообще.* Это не спецификации некоторой категории. Каждое отношение нередуцируемо, уникально, оригинально. И это — еще один пример деформализации понятий, характерной для современной философии в целом.

Связь, соединяющая Бога и Мир, не может мыслиться как спецификация союза «и». Она есть творение. Союз в данном случае есть творение. Если рассуждать в том же духе, то отношение между Богом и Человеком есть откровение, а отношение между Человеком и Миром (но уже постольку, поскольку сам человек определяется откровением, а мир — творением) есть искупление.

Итак, Розенцвейг берет теологические понятия и вводит их в философию как онтологические категории. Союз «и» — не формальная и пустая категория. Например, Бог «и» человек — не соединение двух терминов, которое мы можем наблюдать извне. Бог «и» Человек — это Бог для Человека или Человек для Бога. Самое существенное разыгрывается в этом «для», в котором живут Бог и Человек, а не в «и», видимом для философов. Точнее, союз «и» обозначает особым образом переживаемое положение сопряженности, а не связку, констатируемую третьим лицом.

Как части Мира, Человек и Мир поддерживают с Богом отношение твари к Творцу. Мир не держится сам по себе, не служит собственным основанием, как у идеалистов. Он больше не является идеей, он соотносится с первоначалом, с прошлым; именно это, на взгляд Розенцвейга, и придает реальности всю ее весомость. Если Мир отличен от образа, от ирреального пластического мира, если он есть реальный мир, то именно в силу его соотношенности с творением, с абсолютным прошлым творения. Творение и то знание о нем, каким обладает человек, не превращают человека в ничто, как считается в определенных формах современной философии, — напротив, они делают его существом, уверенным в собственном бытии. Творение вовсе не есть ограничение бытия, но его основание. Прямая противоположность хайдег-геровской *Geworfenheit*, брошенности.

Наконец, заметим, что отношение между Богом и Миром осуществляется как всегда прошлое. Если отношение между элементами «Бог», «Мир» и «Человек» конституируется как время, то это

время неотделимо от конкретного события, его артикулирующего; от определения «и». Именно по причине творения время обладает измерением прошлого, а не наоборот. Здесь есть нечто очень похожее на теорию Хайдеггера о временных «экстазах» (extases).

Бог любит человека как самость. В своем отношении с человеком Он есть не что иное, как эта любовь. И Бог может любить человека только как нечто единственное. Это отношение любви, идущее от Бога к Человеку в его единственности, Розенцвейг называет откровением. Дело обстоит не так, чтобы сперва была любовь, а потом откровение, или сперва откровение, а потом любовь. Откровение и есть эта любовь.

Здесь Розенцвейг, чей анализ фактически напоминает феноменологическую аналитику, решительно подчеркивает, что отношение всегда не мыслится, а осуществляется. Из него рождается не система, а жизнь.

Наконец, любопытно отметить, что происходит в ответ на эту любовь Бога и какое продолжение имеет Откровение. Любовь Бога к самости есть *ipso facto* заповедь любить. Розенцвейг полагает, что можно заповедовать любить. Любить заповедуют, вопреки тому, что думал Кант. Можно заповедовать любить, но заповедует любить только любовь, и заповедует она, только *в то время как* любит сама. Так что заповедь любить бесконечно повторяется и возобновляется в повторении и возобновлении самой любви, заповедующей любить.

Таким образом, иудаизм, где Откровение, как вы знаете, неотделимо от заповеди, означает вовсе не иго Закона, а именно любовь. Тот факт, что иудаизм соткан из заповедей, свидетельствует о непрестанном возобновлении любви Бога к Человеку, без чего требуемую в заповедях любовь нельзя было бы заповедовать. Итак, оказывается, что выдающаяся роль *мицвы* (заповеди) в иудаизме означает не моральный формализм, а живое присутствие вечно возобновляемой божественной любви. Следовательно, посредством заповеди обозначается опыт вечного настоящего.

Весь иудейский Закон заповедан *сегодня*, хотя Синай остался в прошлом. Это нам в точности напоминает субботнюю главу нынешней недели (*Ницавим*^{*}). Как бы то ни было, в иудаизме отношение Бога с человеком, то есть откровение, есть само настоящее, рождение того, что Хайдеггер называл «экстазом настоящего». Настоящее есть только потому, что есть откровение.

Но ответ на любовь Бога, ответ на откровение не может осуществиться в действии, просто идущем в противоположном направлении по тому же пути, по какому прокладывает себе дорогу

485

любовь Бога к Человеку. Для Человека ответ на любовь Бога есть любовь к ближнему. Тем самым откровение уже есть откровение Спасения. Оно продвигается к будущему Царства Божьего и усо-вершает его.

Следовательно, будущее открывается в самом настоящем, потому что любовь Бога к человеку есть тот факт, что человек любит ближнего и тем самым приуготовляет Царство Божье. Таким образом, в этом откровении содержится будущее Спасения. Будущее не является для Розенцвейга формальным и абстрактным понятием. Можно сказать, что для него измерение будущего указывает на отношение к спасению, или к Вечности. В свою очередь, Вечность — это не исчезновение «единичного» в его общей идее, а возможность

для всякой твари сказать «мы» — вернее, как выражается сам Розенцвейг, это есть «факт, что *Я* научается говорить *ты* некоему *ему*».

Тем не менее тот факт, что откровение есть откровение спасения, не означает, будто оно *возвещает* человеку его будущее искупление. Откровение *вызывает* Спасение. Откровение Бога человеку, которое есть любовь Бога к человеку, вызывает ответ человека. Ответ человека на любовь Бога — это любовь к ближнему. Таким образом, Откровение Бога начинает дело Спасения, которое вместе с тем есть дело самого человека. Это иудейский момент в мышлении Розенцвейга: Спасение есть дело человека. Человек — необходимый посредник Спасения Мира. Но для этого необходимо также, чтобы эта любовь *просветлилась* коллективным существованием.

Мы не имеем возможности проследить здесь тот ход анализа, который привел Розенцвейга к выводу о существовании религиозной коллективности как необходимого требования дела Спасения. В этом анализе совершается переход его прежней, философской, позиции к позиции религиозной, а также вхождение великих религий откровения в сферу его размышления. Выделим здесь такую тему: ткань реальности есть религиозная история. Она определяет историю политическую. Такова антигегелевская позиция Розенцвейга.

Как бы то ни было, взаимосвязь элементов «Бог», «Мир» и «Человек» — это не только прошлое и настоящее, но и грядущее: деформализованное грядущее, будущее вечности. Философов, возможно, заинтересует эта деформализация понятий прошлого, настоящего и будущего, неотделимых от онтологических событий, чьим предельным значением они в конечном счете являются. В них можно видеть, как я только что сказал, начинание, подобное знаменитой хайдег-героуской теории «временных экстазов».

Что интересует самого Розенцвейга, так это открытие бытия как жизни, бытия как жизни отношения. Открытие мышления, которое есть сама жизнь этого бытия. Личность больше не входит в мысли-

486

мую ею систему, как это было у Гегеля, чтобы застыть там и отречься от своей единичности. Единичность необходима для осуществления этого мышления и этой жизни именно как незаменимая единичность — единственная, которая способна к любви, которая может быть любимой и умеет любить, которая способна образовать религиозную общину.

Таким образом, мы описали первое движение мысли Розенцвейга — переход от идеалистической философии к религии; к жизни, которая есть религия; к религии, которая есть как бы сама сущность бытия. Сначала речь идет о религии вообще: мы еще не видим ни христианства, ни иудаизма, но мы уже видим роль религиозных общин. Здесь обнаруживаются два типично иудейских элемента: первый — идея заповеди как сущностно важной для отношения любви: любовь проявляется в заповеди, любовь — единственное, что может заповедать любовь; второй — идея человека-спасителя вместо Бога-спасителя. Хотя спасение исходит от Бога, оно абсолютным образом нуждается в посредничестве человека.

Второе движение — это переход от религии к иудаизму.

Для того чтобы любовь могла проникнуть в мир, который есть Спасение; для того чтобы Время прошло в Вечность, нужно, чтобы любовь не осталась индивидуальным начинанием. Нужно, чтобы она стала делом общины, временем общины. Нужно, чтобы отныне можно было сказать: «Мы». Христианство и иудаизм (христианство — единственная позитивная религия, которая, согласно Розенцвейгу, наряду с иудаизмом конкретно осуществляет религию в описанном нами онтологическом смысле слова. Розенцвейг суров к исламу — религии, имевшей основания), — христианство и иудаизм возникают в истории не как случайные события, но как само вхождение Вечности во Время. Иудаизм переживается отныне и впредь как сущая вечная жизнь. Вечность христианства переживается как поступь, как путь. Христианская Церковь по самой сути имеет миссионерский характер. От Воплощения до Парусин христианство идет по миру, чтобы превратить языческое общество в общество христианское. Этот путь вечен, ибо и он — не от мира сего. Он длится между пришествием Христа и Его возвращением по ту сторону конкретных событий, которые Церковь может без различия вместить в себя и пронизать собой. То есть она стоит вне истории, но может объять всю историю. Мир пронизаем для нее.

Христианин несет свою христианскую сущность поверх сущности природной. Он всегда — новообращенный, борющийся с собственным естеством. И постоянный характер такого наложения христианства на природу получает выражение в догмате первородного греха.

487

Иудейская община, напротив, — это община, которая несет вечность в самой своей *природе*. Ее бытие — не от земли, не от языка, не от законодательства, подвластного обновлениям и переделкам. Ее земля — «святая» и ностальгическая земля; ее язык — священный, а не разговорный. Ее Закон — священный закон, а не временное законодательство, устанавливаемое для обуздания времени политикой. Но иудей *рождается* иудеем и верит в вечную жизнь, чью достоверность он переживает через плотские узы, соединяющие его с предками и потомками. Розенцвейг употребляет опасное слово — «вечность крови». Но не нужно понимать его в расистском смысле, ибо этот термин означает никоим образом не натуралистическое понятие, которое оправдывало бы расовую дискриминацию или расовое превосходство, но, напротив, чуждость ходу истории, укорененность в самих себе.

Иудеи, пожалуй, чужды истории, которая не может их подчинить. Они также равнодушны к ней. Иудейская община отныне и впредь уже обладает Вечностью. Иудей отныне и впредь уже у цели. Он не испытывает нужды в государстве. Ему не нужна земля, не нужны законы, чтобы обеспечить свое пребывание в бытии. К нему ничто не приходит извне. Государство, каким его знают открытые христианству народы, овладевает становящимися народами, силой навязывает им свой закон. Оно живет только войнами и потрясениями, в противоположность подлинной вечности иудейского народа, переживающего эту вечность в своем неизменном законе и в опыте циклического времени, который и есть тот способ, каким вечность проявляется во времени. Этот опыт порождается посредством ритуальной жизни, принимающей таким образом онтологическое значение. Опыт иудейского годового цикла не «субъективен», но есть как бы очередное сжатие времени, охваченного вечностью, — само предвосхищение вечности. В разнообразных праздниках иудейского года повторяются различные моменты Космического Дня: его утро, полдень, вечер — Творение, Откровение, Спасение. Это опыт времени, которое, с точки зрения Розенцвейга, так же фундаментально, как и время башенных часов или политической истории, и которое нельзя истолковывать, исходя из вот этого времени. Нужно сослаться на прекраснейший и пронизательнейший анализ,

какой осуществляет Розенцвейг в «Иудейской ритуальной жизни». Перевод этой работы опубликован в специальном номере «Table Ronde»: перевод, который сам сделан с английского перевода и потому не достигает высоты оригинала.

Религия — сущность бытия — непременно должна, согласно Розенцвейгу, проявиться через иудаизм и через христианство, причем непременно через то и другое. Истина бытия структурирована таким образом, что частичная истина христианства предполагает частич-

488

ную истину иудаизма, но каждая из этих истин должна переживаться в своей целостности как абсолютная. Их диалог не может, не извратив абсолютной истины, преодолеть в людях сущностную диалогическую разделенность. Значит, с точки зрения самого христианина, иудей должен оставаться иудеем. Вот почему Розенцвейг, стоя на пороге обращения, пишет ожидающему этой доброй вести другу: «Это невозможно, и это больше не необходимо». Еврей Розенцвейг почтил христианство тем, что остался в иудаизме. Отныне начинается иудейская жизнь Розенцвейга.

Розенцвейг — один из тех редких иудейских философов, кто не просто признал фундаментальную значимость христианства для духовного становления человечества, но признал это собственным отказом стать христианином. Жить подлинной иудейской жизнью — значит свидетельствовать об абсолютной истине. «Человеческая истина — это всегда моя истина». Просто истина, в которой соединяются иудаизм и христианство, пребывает в Боге. Способ, каким человек обладает истиной, состоит не в том, чтобы созерцать ее в Боге, но в том, чтобы поверять ее собственной жизнью. *Человеческая истина, иудейская и христианская, есть проверка.* Она заключается в том, чтобы рисковать собственной жизнью, переживать ее, отвечая на Откровение, то есть на Любовь Бога. Но человеческим ответом на эту любовь может быть только вечная жизнь, как у иудея, или вечный путь, как у христианина. Есть только эти два способа, и оба необходимы. Только каждый должен жить подлинной жизнью по-своему. *Человеческая истина есть жизнью данное свидетельство о божественной истине конца времен.* Такую теорию истины Розенцвейг называет «теорией мессианского познания».

Еще раз: любовь Бога к человеку, пробуждающая любовь человека к ближнему, есть Откровение, то есть проявление истины. Познание этой истины человеком есть его спасительная любовь. Но любовь возможна только для единичного, то есть смертного существа. Именно как смертное, оно причастно Вечности Бога: «Тот факт, что каждый миг может быть последним, — именно это делает его вечным».

Любовь сильнее смерти: эту библейскую формулу подхватывает Розенцвейг, чтобы ответить на закон смерти, навстречу которому открывается его ведущая к жизни книга.

Чем может быть жизнь, вышедшая из подобной книги? Вас, вероятно, удивит внешняя скромность этой жизни. Розенцвейг поселяется во Франкфурте, где создает очаг просвещения. Он отрекается от университетской карьеры. Начатое им дело становится его сви-

489

детельством — свидетельством иудея — об истине; становится пребыванием в вечной жизни, гарантией сохранения иудейской общины. Розенцвейг основывает во Франкфурте дом иудейской учености. Речь идет о том, чтобы вернуться к истокам, вновь выучить еврейский язык — тот еврейский язык, о котором в добропорядочном еврейско-немецком обществе знали только то, что он — по красочному выражению д-ра Рихарда Коха, врача Розенцвейга, — был «изначальной формой дурного немецкого произношения». Перед этим домом учения стояла проблема хороших лекторов, хороших студентов; а в буржуазном обществе Франкфурта решать ее было не так-то просто, особенно когда Розенцвейг заболел. Ибо его жизнь вскоре принимает роковой оборот. Если в этом зале есть врачи, они смогут оценить тяжесть болезни, постигшей Розенцвейга: в тридцать четыре года он заболел рассеянным склерозом, сопровождавшимся мышечной атрофией и прогрессирующим параличом в связи с нарушением функции продолговатого мозга. Страшная болезнь, очень быстро приводящая к летальному исходу. Розенцвейг сумел прожить с нею восемь лет. Но очень скоро он оказался обездвижен и утратил речь. Для того чтобы он мог общаться с людьми и даже писать, для него смастерили специальный аппарат: он позволял ему едва заметным знаком, который могла улавливать только его жена, указывать на буквы, из которых складывались выражавшие его мысль слова.

Именно в этот период он берется за перевод поэм Иехуды Гале-ви и, в сотрудничестве с Бубером, за перевод Библии, а также за редактирование многочисленных статей, собранных с тех пор в самостоятельный том.

Дом Розенцвейга становится открытым и гостеприимным еврейским домом, где постепенно усваиваются все ритуальные предписания и где они вновь обретают жизнь и смысл. Многочисленные друзья, старые и новые, обеспечивают связь между этим замурованным человеком и миром. Строгое правоверие, к которому пришел Розенцвейг, оставалось по своей сути либеральным. Профессор Эрнест Симон, близкий друг Розенцвейга, свидетельствует об этом в специальном издании, выпущенном в Германии в ознаменование первой годовщины его смерти. Розенцвейг был либералом в своем понимании Писания. В отличие от ортодоксов, он не верил в то, что Моисей был автором Пятикнижия, и признавал проблемы библейской критики. Но при этом он считал, что эта критика не ставит под сомнение подлинность иудейского провозвестия, и то пресловутое R., которым критики обозначают предполагаемого редактора каждого из священных текстов, он прочитывал как начальную букву имени «Ра-бейну» — наш учитель. Каково бы ни было происхождение этих текстов, они подлинны своим внутренним значением. Разве конверген-

490

ция этих предположительно разрозненных текстов удивляет не более, чем удивляло бы их синайское происхождение?

Розенцвейг был либералом и в практическом отношении. Он говорил, что невозможно разделять в ритуалах божественное и человеческое. Что, несмотря на объяснения, которые со своих законных позиций дают им социологи и этнографы, ритуалы обладают истинностью для тех, кто их практикует, — истинностью, несообщаемой другим, но от этого не менее настоящей, чем истины социологии. Целостность традиции, которая казалась Розенцвейгу необходимой для иудейской жизни и делала ее предвосхищением Вечности, — эту целостность он требовал не от каждого еврея в отдельности, не от господина Израиля, а от Израиля в целом. Отдельный человек мог делать свой выбор в отношении традиции. Просто Розенцвейг, согласно Эрнесту Симону, выбрал всё. Он был правоверным либералом. В делах либерализма всё зависит от того, кто выбирает.

Что сказать о личности Розенцвейга в этот период зрелости? Вот свидетельство его врача, доктора Рихарда Коха: «Из тех, кого я слышал, это был первый человек, который при своей утонченной культуре и проницательнейшем уме без стеснения говорил о Боге, о его единстве и о предназначении человека. Однако он говорил об этом без наивности, и как раз это ставило его выше других. С другой стороны, доя меня это был первый еврей, преодолевший все «комплексы» гетто. Его иудаизм не был ни мрачным, ни тревожным, ни следствием какой бы то ни было набожности. Этот иудаизм был свободным и мужественным, утешающим и прекрасным. Никакой специальной проблематики, которая в других случаях составляет как бы само ядро всякого исповедания иудейской веры». Так что правда, что иудаизм может характеризоваться высшим спокойствием и высшей невозмутимостью, хотя в глазах многих современных людей для него характерны надрыв и тревожность. Если исходить из той концепции иудаизма, какую выработал доя себя Розенцвейг, каково положение иудея в Граде? Иудей вечен, иудей не входит в мир, как входят другие люди. Как конкретно прожить такую отделённую жизнь? Каждый должен найти свой ответ! Розенцвейг не видит легких путей для свершения иудейской судьбы. «В какой мере иудей участвует в жизни народов, зависит не от него, а от этих народов, — говорит он в одном из писем. — Для каждого отдельного человека это в значительной степени вопрос такта и совести. Что касается меня, я занял по отношению к государству позицию, сообразную легалистскому долгу. Я не представляю диссертаций, чтобы преподавать в университете; не воюю добровольцем; но я участвую в деятельности Международного Красного Креста, чтобы оставить его, как только мой класс будет призван, — ибо государство так или иначе предъявило

491

бы ко мне претензии, если бы я не завербовался на работу в Красный Крест. По отношению к немецкой культуре моя позиция — это позиция глубокой благодарности» («Lettres», p. 692-693).

«Неизбежно, — говорит Розенцвейг в том же письме, — что мы пассивно так или иначе участвуем в жизни народов, коль скоро нам выпало жить..., и держимся за это не столько по желанию, сколько по долгу жить... Но наряду с этой жизнью, внеположной морали в глубоком смысле слова; наряду с этой жизнью, обращенной вовне, существует иудейская жизнь, обращенная внутрь, — всё то, что служит поддержанию народа и его жизни. Эти жизненные формы не включаются в видимые формы мира; такое сохранение иудейского своеобразия и иудейской интериорности есть высшая деятельность еврея в домостроительстве мира». Иудейский партикуляризм? Не сомневайтесь, с точки зрения Розенцвейга, сионистский национализм не ближе к этому метафизическому партикуляризму, чем ассимиляция, растворение в исторических народах. Но я не хочу говорить с вами о сионизме.

В заключение мне хотелось бы показать, чем актуальны феномен Розенцвейга и мысль Розенцвейга: актуальны не в том смысле, в каком актуальны события, а в том, в каком актуальны встающие перед иудеем вопросы жизни и смерти, лишь маскируемые событиями.

Я не пытался представить изложение общей философии, несмотря на довольно сложную часть этого доклада. Она была необходима для того, чтобы показать: мы можем найти в Розенцвейге — или искать, отправляясь от Розенцвейга — ответ на кардинальный вопрос: существует ли еще иудаизм? Несмотря на живой интерес, с каким я слушал выступления сегодняшнего утра, у меня сложилось впечатление, что тот большой подводный камень, на который наталкивается современный иудаизм, так и не был назван. Ни один еврей не

может игнорировать сегодня то, что в событиях и в идеях оказывается под вопросом: самый факт, что он — еврей.

Почему? Не думаю, что дело во враждебных нам политических и религиозных силах. Я только что говорил, что Розенцвейг принимал христианство именно потому, что оно, по существу, уже не способно поставить под вопрос наше иудейское существование.

Кроме того, сегодня утром стало вполне очевидно, что обновление христианства — предполагаемое обновление христианства — воспринимается евреями как ободряющее. Значит, отныне не христианство угрожает нашему существованию, ни атеизм, ни наука, ни даже философские науки, которые в определенный момент грозили поставить под сомнение подлинность основополагающих текстов. Это кризисы детского возраста, детские болезни, подростковые болезни, подхваченные в ходе слишком легкомысленных и неосторож-

492

ных контактов. Быть или не быть: этот вопрос проистекает сегодня из определенного понимания истории, которое оспаривает у иудаизма его древнейшее притязание. Исчезновение этого притязания из иудейского сознания было бы равнозначно концу иудаизма.

Это древнейшее притязание есть притязание на обособленное существование в политической истории мира. Притязание судить историю, то есть сохранять свободу по отношению к событиям, какова бы ни была связующая их внутренняя логика. Это притязание быть вечным народом.

Эта вечность Израиля не есть необъяснимое чудо выживания. Не потому он притязает на свободу по отношению к истории, что чудесным образом сумел в ней выжить. Он сохранил себя как прошедшее через историю единство сознания потому, что с самого начала отказался признать юрисдикцию событий.

Таково древнее притязание, без которого еврейство не может даже обрести статуса нации среди прочих наций: оно слишком тесно связано с великими нациями мира и слишком зрело, вплоть до простонародных слоев, чтобы искренне хотеть создать новый Люксембург, новый Ливан или новый Ханаан. Что подрывает его притязание быть вечным народом, так это превознесение суда истории как высшей инстанции для всякого бытия; это утверждение, что история — мера всех вещей. Если следовать такому превознесению истории, то суждение сознания о событиях, которые к чему-то приводят, обладают какой-то действенностью, видимой объективностью, — это суждение оказывается, как вы знаете, лишь субъективной иллюзией, исчезающей, как дым, перед судом истории.

Для этой концепции нет вечных народов, способных жить свободно по отношению к истории. Всякий народ составляет часть истории, имеет в ней свою определенную сущность, чтобы по-своему вносить вклад в общее дело, его обнимающее и превосходящее, где он в конечном счете растворяется и исчезает. Вечна только сама всеобщая история, принимающая наследство мертвых народов.

Частичность народа тождественна его конечности. Это возвешение исчезновения определяется гегелевской логикой. В самом деле, частичность некоторой вещи имеет смысл только по отношению к целому; поэтому от имени гегелевской логики

провозглашается необходимое исчезновение каждого народа, ибо все конечное должно прийти к концу.

Равным образом известную независимость евреев по отношению к истории представляют как субъективную иллюзию. Еврейский народ, говорят нам, безоговорочно принял исторические условия существования, чтобы выжить в ходе истории; экономические законы не заговорить верой народа в свое обособленное существование.

493

Наступающее индустриальное общество, в котором предстоит жить всему человечеству, поглотит и еврейский народ. Так что вера в собственную обособленную реальность есть субъективная вера, и ее чисто субъективное значение обнаруживается сегодня, когда вычерчивается кривая реальных событий.

Этот авторитет истории переживается каждым из нас в озабоченности, как бы не оказаться в оппозиции смыслу истории, что в конечном счете приводит к тому, что мы требуем от событий смысла нашей жизни. Философия в том виде, в каком ее резюмирует, интерпретирует и увенчивает Гегель, с необходимостью приводит к интеграции индивидуальных и коллективных волений — поскольку они реальны, то есть действительны — в некую рационально структурированную тотальность, где эти живые воли были бы представлены своими делами, но сами дела обретали бы истинное, то есть видимое, значение не от субъективных намерений своих авторов, а от тотальности — единственного, что обладает реальным смыслом и может его предоставить. Намерения авторов, а тем самым и всё то, что евреи думают о себе, чтобы прийти к иудаизму, — вся наша *Агада* и вся наша *Галаха*^{14*}, — не более чем бабкины сказки, тема для социологии или психоанализа иудаизма. Истинность иудаизма определяется не его волениями, а тем, какое место отвела ему всеобщая история. Таким образом, сегодня хотеть быть иудеем означает, прежде веры в Моисея и пророков, иметь право думать, что значение дела более истинно определяется, исходя из воли волящего это дело, чем из тотальности, в которую оно включено. Еще резче: воля в своей личностной и субъективной жизни — не мечтание, смерть которого позволит произвести описание дела и истины; живое воление воли необходимо для истины и для понимания дела.

По существу, именно в этом состоит вклад, внесенный Розенц-вейгом в раскол тотальности, с которого началась его деятельность: замена законодательства тотализирующей мысли философов и индустриального общества на жизненные установки как структуру абсолюта.

У истории есть и другой способ поставить под вопрос существование иудейского народа. Наряду с ее гегелевской и марксистской интерпретациями, где история выглядит неуклонно идущей к одной конечной цели, существует и такая интерпретация, согласно которой она вообще никуда не идет: все цивилизации друг друга стоят. Современный атеизм — не отрицание Бога. Это абсолютный индифферентизм «Печальных тропиков»^{15*}. Думаю, это самая атеистическая книга наших дней, книга абсолютно дезориентированная и дезориентирующая. Она угрожает иудаизму так же, как гегелевское и социологическое видение истории. Угроза, разумеется, затрагива-

494

ет лишь сознание отдельных людей, которое она способна смутить. Сознание скорее господина Израиля, чем всего Израиля. Но во Франции иудаизм господина Израиля

смугили три еврея тремя замечательными произведениями: это Эрик Вейль, Реймон Арон и Леви-Строс.

Что бы мы ни думали об осуществленном Розенцвейгом анализе иудейского сознания, иудейского года, он позволяет нам, во имя самой философии, сопротивляться мнимым потребностям истории. Тот факт, что ритуальный год и осознание его цикличности, предвосхищающей вечность, — не просто опыт, такой же действительный, как историческое время и всеобщая история, но *по-истине* «предшествующий» этому времени; что брошенный истории вызов может быть столь же реальным, что и сама история; что партикулярность народа отличается от единичности преходящей вещи и способна служить ориентиром абсолютного, — вот то, чему нас учит Розенцвейг. Что бы вы ни думали о его ответе, он ставит вопрос, который в первую очередь должен задавать себе ныне живущий еврей.

Столь патетически защищаемая Розенцвейгом мысль о том, что еврейский народ есть вечный народ, составляет сокровенный опыт иудаизма. *Мидраш* свидетельствует о нем более спокойно и более улыбочиво, вкладывая в него, быть может, его предельный смысл. Изгнанные из дома Авраама, Агарь и Измаил скитаются по пустыне. Запас воды кончился. Бог открывает глаза Агари, она замечает колодец и дает напиться умирающему сыну. Ангелы протестуют перед Богом: Ты даешь напиться тому, кто потом заставит Израиль страдать? Но Вечный отвечает: какое мне дело до конца истории? Я сужу каждого по тому, что он есть, а не по тому, чем станет. Вечность иудейского народа — не ожесточенная гонениями гордыня национализма. Независимость по отношению к истории утверждает право человеческой совести судить мир, во всякое мгновение созревший для суда, прежде конца истории и независимо от него, — иначе говоря, судить мир, населенный личностями.

Иудейско-христианская дружба⁵³

Непредумышленный обмен взглядами, состоявшийся у нас с г-ном Жаком Мадолем на четвертом Коллоквиуме франкоязычных еврейских интеллектуалов, стал для меня существенно важным моментом. Не примите это за демонстрацию вежливости: я давно знаю интеллектуальную отвагу Жака Мадоля и восхищаюсь ею. Но до сих пор мы по-настоящему не общались. То, что он сказал нам на коллоквиуме, заслуживает повторения перед вами, слушателями. По убеждению Мадоля, евреи, устремленные к мессианским временам, не

495

напрасно ожидают, как все еще думают многие христиане, события, случившегося около двадцати веков назад. Иудейское мессианское ожидание обладает, наверно, полнотой смысла для христианина, ожидающего возвращения Спасителя — ожидающего Парусин. Еще не всё свершилось, даже для христианина. Евреи необходимы человечеству, которому нечего больше ждать, ибо оно знает, что спасено, — необходимы для его будущего. Присутствие иудеев напоминает конформистам всех мастей, что не всё идет к лучшему в этом лучшем из миров.

До сих пор мне казалось, что дружба между евреями и христианами опирается на их общую принадлежность к человечеству, к современному миру, к Западу. Конечно, с иудейской точки зрения христианство оправдывало себя: оно несло монотеизм язычникам. Но чем был иудаизм в глазах христиан? Пророчеством, пережившим собственное исполнение. Воплощенным свидетельством неудачи. Девой с завязанными

глазами. Остатком. Пережитком. Анахронизмом. Ископаемым. Реликвией. Вещественным доказательством. И вот Мадоль придает нам в лице христиан значение в будущем и в жизни. Оно может преобразить самый смысл иудейско-христианских отношений.

Но Мадоль также напоминает нам, какому призыву отвечает его мысль: Леон Альгази однажды высказал пожелание, чтобы его друзья-христиане уважали, помимо иудеев, сам иудаизм. Неслыханному требованию целостного еврея отвечает это тотальное признание христианина. Таков Альгази, таков Мадоль!

v Расстояния

...Пусть господин мой пойдет впереди раба своего... я пойду медленно...

Быт 33, 14.

Свобода слова⁵⁴

Итак, Хрущев отрекается от доклада о Сталине, который был опубликован в прессе в прошлом году; все знали его как автора этого доклада, чего он до сих пор никогда не опровергал.

Этот текст, повествующий о многих имевших место фактах, о которых знали или догадывались, тем не менее оставлял некое непреодолимое впечатление странности. Быть может, оно было вызвано тем, что разоблачаемые факты ставили под сомнение искренность самих слов, их клеймящих, но и продлевающих их существование. Никогда еще до сих пор эта крайняя ситуация, сконструированная логиками в абстракции, не воплощалась с такой полнотой в исторической реальности. Безмерность реальности, в ней приходящей — ее навязчивое присутствие в центре мышления людей, — наконец лишает интеллектуальное головокружение его утонченной драгоценности. Непрерывный рост коммунистической партии, завоевание ею мира, более быстрое, чем экспансия христианства или ислама; ее католическая широта; вера, героизм и чистота ее молодого задора; ее приверженность, в теоретическом плане, великим гуманистическим идеям, на которые она в конечном счете притязает — никогда не пытаюсь, подобно фашизму, устраивать философский маскарад, переряжая добро в одежды зла, а зло выдавая за добро, — всё это приучило нас слышать в этом движении поступь самой Судьбы.

Этому мифу был нужен туман, его окружавший и возвышавший тот мозг, который безошибочно мыслил это несокрушимое движение вперед. Противоречия утрачивали в нем саму свою абсурдность. Неверующие, трезвые головы, насмешники возмущались, «судили свыше», смеялись — но часто не веря самим себе. И вот религия враз потеряла свои тайны и свою непогрешимость. Революционное движение вернулось к естественному и человеческому масштабу после тридцати лет мифологического величия. Борьба, прежде эпическая, отныне подвергалась случайностям стратегии и тактики. Разве для

497

борцов духовный риск и опасность не пришли на смену неколебимости простецов? И разве сторонние наблюдатели, которые — по крайней мере, в Европе — чувствовали себя неуютно, словно пассажиры в поезде, сидящие спиной к локомотиву, разве они не должны были вновь оказаться на коне? Эта новость была в их пользу: история не имеет смысла.

Те, кто держал ключ от ее последней загадки, заблудились, словно непосвященные. Тотальность взрывалась. Но уже возвещала о себе более обширная тотальность, где этим колебаниям предстояло самортизироваться. Реабилитация жертв сталинизма оставалась столь же странной, что и процессы в Москве или Праге, где они были осуждены на основании признаний. Ссора и примирение с Тито, казалось, — часть того же события. Тольятти, в полемике со своими советскими шефами, был почти такой же галлюцинацией, как Дунсинанский лес^{1*}, двинувшийся на Макбета и вызвавший в нем леденящее чувство. Опровержение Хрущева и события конца года должны были устранить раскол системы.

Наиболее обескураживающее обстоятельство десталинизации — абсолютная утрата доверия к языку, который она воскрешает на уровне коллективного опыта. Больше нельзя верить словам, потому что больше нельзя говорить. Дело не в том, что свобода слова еще не коснулась самой большой партии на земле или что люди пользуются этой свободой, чтобы лгать. Нельзя говорить, потому что никто не может заговорить, не свидетельствуя тотчас совсем о другом. Психоанализ и социология выслеживают собеседников. Слова суть симптомы или надстройки. И потому вскрики и движения при попытке проснуться составляют часть того кошмара, который они должны были прервать.

Западное сознание с его знаменитой трезвостью и ясностью уже не уверено в собственном бодрствовании. Сомнение в реальности зримых образов не дает ему сил выйти из мира фикций. Это подозрение, вкрадываясь в сон, не дает ему ни дневного света, ни очертаний подлинных вещей. Я мыслю, но, может быть, не *существую*. Мистификация разоблачена — но в очередной мистификации, и отрицание отрицания не становится утверждением. Один сон перетекает в другой и рассказывается персонажам следующего сна, в котором растворился предыдущий. Словно в «Игроках» Гоголя — уже таких кафкианских — все карты подтасованы, вся прислуга подкуплена и всякая попытка разрубить безнадежно спутанный узел лишь тянет дальше ужасающе непрерывную нить. Обман через тысячи щелей просачивается в мир, не давая ему опомниться. На рассвете шулеры обставили закоренелого шулера, играя в открытую. Одолеть раскрывшуюся ложь — не значит вступить в истину, но лгать сверх пределов. На всякого мудреца довольно простоты!

498

Эта бесконечность лжи есть бессилие порвать с нею. Политический тоталитаризм опирается на тоталитаризм онтологический. Бытие мыслится как некое целое. Бытие, где ничто не кончается и ничто не начинается. Ничто не противостоит ему, никто не судит его. Нейтральная анонимность, безличный и безъязыкий универсум. Больше нельзя говорить, ибо чем иным гарантировать значение речи, если не другой речью, за которую, однако, никто не ручается?

В этом бессловесном мире узнаваем весь Запад. От Сократа до Гегеля он шел к идеалу языка, где слово идет в счет лишь в силу вечного порядка, приводимого им в сознание. Это маршрут, в конце которого говорящий человек чувствует себя частью выговариваемого дискурса. Смысл языка зависит уже не от намерений, какие в него вкладывают, а от связного Дискурса, которому говорящий лишь предоставляет пользоваться своим языком и устами. Не только марксизм, но всякая социология и всякий психоанализ свидетельствуют о языке, где главное заключается не в том, на что нам указывают слова, но в том, что они скрывают. Язык на замке, цивилизация афа-тиков. Так слова вновь становятся немymi знаками анонимных инфраструктур, будто утварь мертвых цивилизаций или неудачи нашей повседневной жизни. Из-за связности слово лишилось слова. Отныне нет такого слова, которое было бы правомочно возвестить миру конец собственного бесправия.

Нет другого достоверного слова, кроме того, что исторгается из своего вечного контекста, чтобы вернуться на произносящие его человеческие уста, чтобы лететь от человека к человеку, чтобы судить историю, вместо того чтобы служить ее симптомом, следствием или уловкой. Слово речи, которая *абсолютным образом* начинается в том, кто ее держит, и движется к *абсолютно* обособленному другому. Учительское слово, которого Европа больше не умеет расслышать. Резкое слово.

И в этом, абсолютно точном смысле — без всякого привкуса святости — слово пророческое.

Иудаизм и современность⁵⁵

В убожестве повседневности человеческое сообщество не похоже на миф о самом себе. Высокому призванию оно соответствует только своими интеллектуалами (своими стариками), внимательными к *основаниям бытия*, и своей молодежью, готовой к самопожертвованию ради идей, то есть способной к экстремизму. Наверно, западные евреи 1945-1960 гг. обнаружили свою сущность не в том, что принимали обращение, меняли имя, делали сбережения или карьеру.

499

еру. В абсолютном смысле слова они продолжали Соппротивление. Карьера не исключает строгости ума и мужества, трудного везде. Молодые люди снимались с места, чтобы ехать в Израиль или чтобы жить где-нибудь в Орсе или Ахене, либо — на других путях — ради освобождения Человека принимали бесчеловечные догматические идеи, поверив им на слово. Так что ситуация евреев в наше время требует радикального осмысления. Его язык не всегда лжив. Мы хотели бы предпринять этот анализ со всей деликатностью и осмотрительностью, каких требует подобная тема в журнальной статье. Ведь без такого обобщения рассмотрение положения еврейства во второй половине столетия опять свелось бы к нескончаемой проблеме антисемитизма.

Религиозный век или атомный век — эти характеристики современного мира, лозунги или проклятия, скрывают более глубокую направленность. Несмотря на все насилия и безумия, какие разыгрываются у нас на глазах, мы живем в пору философии. Людей в их деятельности поддерживает уверенность в том, что они поступают *разумно*, пребывают в согласии с поддающимися расчету силами, реально направляющими события; двигаются *по ходу* истории. Для очистки их совести этого достаточно. Не только прогресс науки, раскрывающей предсказуемую игру сил в материи, но и сами человеческие свободы (и даже мышление, осознающее эту игру) якобы регламентируются рациональным порядком. Скрытый в глубинах Бытия, он раскрывается и выставляется на свет сквозь хаос современной истории, сквозь страдания отдельных людей, их желания, страсти и победы. Восходящее индустриальное общество упразднит все противоречия, раздирающие человечество. Но тем самым — и внутренний суд человека. Разум восходит, словно некое фантастическое солнце, делающее прозрачной затененность творений. Люди, утратившие тени! Ничто более не способно ни поглотить, ни отразить этот свет, уничтожающий саму интериорность сущего.

Пришествие разума из философии — и в этом своеобразии нашей эпохи — не есть завоевание вечности, обещанное Логосу античной мудростью. Разум не озаряет мысль, исторгаемую из хода вещей, чтобы господствовать над ними в диалоге с неким богом — единственным, по мнению Платона, достойным собеседником. В реальности ничего нельзя найти в диком или чистом состоянии: отныне и впредь всё уже оформлено,

трансформировано или осмыслено человеком — даже природа, небо и лес. Стихии являются нам через цивилизацию, язык, литературу, промышленность, искусство. Интеллигибельное прочитывается в печати, налагаемой на вещи трудом смертных; в перспективах, открываемых обреченны-

500

ми на гибель городами и империями. Отныне в этой эпопее или драме интеллектуальности человек выступает скорее актером, чем мыслителем. Реальность являет себя — то есть сверкает интеллигибельным светом — в истории, куда встраивается всякое человеческое начинание как плод конечных свобод, которые в результате предают замыслы человека, осуществляя их, но не властвуя над их осуществлением. Назначение индивида в том, чтобы в нужный момент сыграть свою роль в драме разума, а вовсе не в том, чтобы объять эту драму.

Что имеет значение, так это быть подлинным, а не быть в истине; быть вовлеченным, а не познавать. Искусство, любовь, дело возносят человека над теорией. Талант важнее, чем мудрость и самообладание. Не обеспечил себе ли некий еврейский интеллектуал из-за Ла Манша громкий успех несколько лет назад, разъезжая по Англии с лекциями и измеряя ценность иудаизма талантом и оригинальностью евреев, утративших всё иудейское?

В этом потворстве смертности, которое именуют историческим сознанием, для каждого речь идет о том, чтобы дождаться момента — разумеется, преходящего, но единственного, — когда он сможет оказаться на высоте истекающего времени, разгадать адресованный ему призыв. Ответить на призыв преходящего мгновения! Важно не опоздать. Таков ангел, у которого, согласно *Мидрашу*, была единственная возможность пропеть песнь перед Престолом Вечного — единственное, только ему принадлежащее, мгновение во всей вечности Бога. Антагонист Израила, этот ангел был опасной случайностью и попал в историю как раз в ночь накануне этого единственного мига в его судьбе.

После Освобождения евреям приходится бороться с Ангелом Разума, который часто их домогался и не оставляет в покое даже спустя два столетия. Несмотря на опыт гитлеризма и разочарования ассимиляции, *великое призвание жизни звучит как призыв к универсальному и однородному обществу*. Речь идет не о том, чтобы решить, совместим ли модернизм современной жизни с соблюдением Субботы и ритуальных запретов в принятии пищи и не нужно ли облегчить иго закона. Эти важные вопросы встают перед людьми, уже принявшими решение в отношении иудаизма. Они уже сделали свой выбор в пользу правоверия или реформы, в зависимости от того, как они представляют себе строгость, мужество и долг. Первые — не обязательно лицемеры, вторые — не обязательно сторонники легких путей. Но это внутренний, домашний спор.

Дело в том, что иудейского сознания здесь больше нет. Слово дом без мезузы^{2*}, вот оно — абстрактное пространство, пересекаемое мирскими идеями и упованиями. Их ничто не задерживает, ибо

501

ничто не принимает. Даже протест интериорности ломается под их неудержимым напором. Иудаизм диаспоры больше не имеет внутреннего пространства. Он слишком далеко зашел в мир, которому тем не менее противостоит. Противостоит ли?

Ибо разум, излучаемый Ангелом (или Искусителем), освобождает от всех партикуляризов. Старое, обрушиваясь, тревожит наши беспокойные сны. Не так ли осуществляется более великий, мужественный сон? Оторванному от реальности дешевому оптимизму XIX в., идеализму ничемных одиночек приходит на смену преобразование бытия, благородное своей внимательностью к реальности, своей бескомпромиссной и не знающей исключений логикой, нетерпимой и универсальной, словно религия. Наше время определяется той величайшей важностью, какую приобретает в глазах людей это преобразование вещей и обществ, и тем вниманием, какое проявляют институциональные религии к изменениям в этой земной жизни. Быть может, никогда еще религиозное и профанное не были так близки друг другу. Как же тогда противостоять ветрам, уносящим в своем круговороте всё то, что составляет личность иудея? После того как Разум пропел отходную привилегированным откровениям, не манит ли он, словно пение сирен? Поднимет ли иудаизм свое знамя против того, что тавтологически называют свободным мышлением; против того, что совершается в этом конкретном мире? Не усомнился ли он, вопреки вышедшим из него религиям, в возможности личного спасения, отделенного от искупления видимой реальности? Эти религии ведут в счете. Они предлагают сверхъестественные истины, таинства и утешения, которые не сможет упразднить никакая наука. Завоеывая мир, разум предоставляет им право экстратерриториальности. Иудаизм объединяет людей в идеале земной справедливости, чьим обетованием и осуществлением является Мессия. Этика — самая первая религиозная эмоция иудаизма. Он не основывает церковь ради целей, лежащих по ту сторону этики, но последовательно различает «мессианство» и «будущий мир». Все пророки пророчествовали только для того, чтобы возвестить приход мессианского времени; что же до будущего мира, «ничье око не видело его вне Тебя; Бог исполнит его для того, кто ждет» (Санхедрин 99 а).

Итак, в этой битве с Ангелом есть странность и двойственность. Не двуличен ли соперник? Не есть ли это сплетение — перекручивание вокруг себя? Что это — схватка или объятие? Даже в самой впечатляющей борьбе Израиля за свою индивидуальность — даже в основании государства Израиль, в его повсеместной власти над душами — остается эта неуловимая двойственность: чего он добивается — сохранить себя в современном мире или утопить в нем свою вечность?

502

Ибо на карту поставлена вечность Израиля, без которой Израиля нет. Схватка реальна. Современный разум, преобразующий мир, угрожает иудаизму, как ничто другое. Но были и другие угрозы. В свое время космология и научная история скомпрометировали библейское знание; филология поставила под вопрос исключительный характер самой Библии, растворив ее в море текстов, среди его бесконечных волн и водоворотов. На эти нападки апология отвечала обсуждением выдвинутых аргументов; но верующие могли противопоставить им прежде всего интериоризацию религиозных истин. Что нам до разоблачений библейской космологии со стороны науки, коль скоро в Библии нет космологии, а есть только образы, необходимые для неколебимой внутренней уверенности; только персонажи, так много говорящие религиозной душе, уже находящейся в абсолютном? Что нам до оспаривания историей и филологией датировок и предполагаемого происхождения священных текстов, коль скоро эти тексты богаты внутренними смыслами? Священные проблески индивидуальных откровений могли вместе произвести свет, даже если они вспыхивали в самые разные моменты истории. Чудо совпадения не менее удивительно, нежели чудо единого источника света. Вечность открывалась в крепости внутренней жизни, где Израиль держался прочно, словно на неколебимой скале.

Но вот современное мышление развенчивает вечность Израиля, ставя под вопрос саму внутреннюю жизнь как место истины. Отныне истина проявляет себя в социальной эволюции — этом необходимом условии любой идеи, возникающей в голове отдельного человека. Только химеры и идеологии обходятся без социального базиса. Всё, что есть рационального в иудейском откровении, объясняется экономическим и социальным детерминизмом. Идеи, наделенные силой внутренней убедительности, зарождаются в некоем безличном и анонимном становлении, которое цепко держит людей. Разум просто лукавит с людьми: они воображают, будто мыслят, когда осуществляют его замыслы. Пророчества исполняются игрой исторических сил — подобно тому, как синтезируются в лабораториях искусственные нефть или каучук.

На этот раз волны рациональной истории размывают саму твердыню Израиля. Происходит эрозия Абсолютного.

Но ведь эта вечность Израиля — не привилегия нации, которая исполнена гордыни или питается иллюзиями. Она исполняет определенную функцию в домостроительстве бытия, будучи необходимой для рационального действия как такового. Разве в этом, ставшем историческим, мире не должен быть кто-нибудь столь же древний, как и сам мир? Современный мир, лишенный всякой устойчи-

503

вости, испытывает чувство фрустрации. Разве справедливость, ради которой и взывали к разуму, не требует отступления на твердую почву интериорности, личностности? Личность необходима для справедливости, прежде чем быть необходимой для самой себя. Личность нуждается в вечности. Самые проницательные мыслители нашего времени искали ее. Те, кто настаивает на вовлеченности в том смысле, в каком ее понимает Сартр, забывают, что его главная забота — обеспечить свободу выхода при условии вовлеченности. Это приводит к нигилизму в его самом благородном выражении: к отрицанию той предельной вовлеченности, каковой является для человека его собственная сущность.

Но идти на уступки перед проблемами, поставленными существованием, чтобы все выше и выше взлетать над реальностью, — значит прийти в конечном счете к невозможности жертвенности, то есть к уничтожению себя. Именно в этом пункте иудаизм встраивается в современный мир. Он встраивается в него, освобождаясь от него — освобождаясь утверждением неприкосновенности сущности, верности закону ригоризма. Это не означает возврата к состоянию вещи, ибо такая верность разрушает легко возникающие чары причин и следствий, отныне давая возможность судить о них.

Иудаизм есть несовпадение со временем, имеющее место в самом совпадении: в радикальном смысле слова, он есть *анахронизм*, сосуществование юности, внимательной к реальности и горящей нетерпением ее изменить, со старостью, всё видевшей и восходящей к началу вещей. Забота о том, чтобы соответствовать времени, не составляет высшего императива человеческого существования, но уже есть характерное выражение самого модернизма — отказ от интериорности, от истины, покорность смерти и, в низких душах, довольство наслаждением. Монотеизм и его нравственное откровение — это конкретное, по ту сторону всякой мифологии, осуществление изначального анахронизма человеческого существа.

Иудаизм глубже, чем история, не от нее он получает смысл и не делается ее добычей. Вот почему он не ищет освобождения от времени в статусе мертвой цивилизации, вроде

античной Греции или Рима. Эти последние подвержены ходу событий даже в своих могилах. «Когда я умру, — говорил рабби Иоси бен Кисма ученикам, — заройте мои останки поглубже в землю, ибо ко всем пальмам Вавилона однажды будут привязаны кони персов, и не будет в Израиле гробницы, которая не послужила бы корытом для овса коням мидийцев».

Презирая эту ложную вечность, иудаизм всегда хотел быть одновременно и вовлеченностью, и свободой. Человек, глубже всех вовлеченный в жизнь — тот, кто не может молчать, пророк — есть так-

504

же и самый обособленный человек, менее всего способный стать институцией. Только ложный пророк наделен официальными функциями. *Мидраш* с одобрением рассказывает, как Самуил отклонял все приглашения во время странствования по Израилю. Повсюду он нес с собой собственный шатер и собственную утварь. И Библия проводит эту идею независимости, даже хозяйственной, вплоть до того, что изображает пророка Илию питающимся воронами.

Но это существенное содержание, неприкосновенное для истории, нельзя выучить, словно катехизис, или резюмировать в виде *символа веры*. Его также нельзя ограничить негативным и формальным провозглашением категорического императива, не заменить кантианством. Еще менее оно может быть дано в силу некоторой привилегии либо расового чуда. Оно стяжается в образе жизни — в ритуале и в щедрости сердца, где человеческое братство и внимательность к настоящему соседствуют с вечной отстраненностью от современности. Оно есть аскеза, воспитание борцов. Наконец, оно стяжается и удерживается в том особом типе интеллектуальной жизни, который представляет собой изучение Торы — это постоянное начинание, возобновление содержания откровения, где могут подвергаться суду все ситуации, через которые проходит приключение человека. Именно это и есть откровение: ставки еще не сделаны, пророки и мудрецы Талмуда еще не знают об антибиотиках и ядерной энергии; но все категории, необходимые для понимания этих будущих новшеств, уже находятся в распоряжении монотеизма. Он есть вечное предшествование мудрости по отношению к науке и к истории. Без него успех был бы равнозначен разуму, а разум — необходимости жить в ногу со временем. Откуда идет суверенный отказ от успеха и моды — от монахов, воздававших кесарю кесарево? Или от левых, не рискующих дойти до конца, к которому подталкивает их политическое мышление, и вопреки разуму останавливающихся, словно в приступе головокружения, на краю собственных выводов?

Не мессианства недостает человечеству, готовому надеяться и узнавать свои надежды во всем, что предвещается, самоутверждается, одерживает победу и выдает себя за достижение цели. Отныне всякий национализм — носитель мессианского провозвестия, всякий народ — избранник. Монотеизм — это не только отвращение к идолам, но и чутье на лжепророчество. Нужно особое терпение — нужен иудаизм, — чтобы отвергнуть преждевременные мессианские притязания.

Эти молодые люди, горящие нетерпением действовать рационально и поворачивающиеся к иудаизму спиной, потому что он подобен развеявшемуся сну и недостаточно проясняет для них сиюми-

505

нутные проблемы — ту «обширную реальность, которая разыгрывается за пределами иудаизма», — эти молодые люди забывают, что правомочие оспаривать в определенные моменты значимость этого огромного мира, впечатляющего самим своим размахом, составляет привилегию иудаизма и самое чистое учение, какое он несет людям. Они забывают, что откровение дает ясность, а не рецепты; что вовлеченность сама по себе — вовлеченность любой ценой, неколебимо-упрямая, сжигающая за собой все мосты, даже те, по которым вновь приходят в себя, — не менее бесчеловечна, чем вовлеченность, диктуемая страхом за свои удобства, в котором костенеет общество, превратившее нелегкое дело иудаизма в исповедание, принадлежность буржуазного комфорта.

Несомненно, эти пылкие приверженцы вовлеченности подобны ученикам рабби Носи бен Кисма, которые спрашивали Учителя: «Когда же придет Сын Давидов?» Наверно, уже они свидетельствовали о бесплодности «галахических» споров, чуждых жгучим проблемам мессианства, проблемам смысла и конца истории. Рабби Иоси уклонился от прямого ответа: «Боюсь, вы требуете знамения». Ученики еще сочтут мудрость Учителя слишком общей и абстрактной. Но уже сейчас они думают, будто мессианские времена возвещаются в событиях истории, словно плоды в завязях, и что пору зрелости освобождения можно с точностью предсказать, словно пору сбора урожая слив. Скажет ли Учитель?

Ученики не требуют знамений. Тогда рабби Иоси заговорит о периодичности истории, о чередовании эпох величия и упадка, откуда мессианские времена не проистекают ни логически, ни диалектически и куда им предстоит встроиться как бы извне: «Когда врата этого города будут разрушены и построены, и вновь разрушены и вновь построены для следующего разрушения, то строители не закончат еще свою работу, как придет Сын Давидов».

Не замыкается ли Учитель в общих понятиях, чтобы избежать обсуждения проблем? История отделена от своего завершения, политика — от морали. Строгая сцепленность событий не гарантирует счастливого исхода. В нее не вписано знамений. Пусть так. Но откажет ли Учитель в необходимых знамениях тем, кто уклоняется от добрых, но ложных вестей? Откуда возьмет иудей силу для отказа и уверенность в основании собственного бытия в этом мире, пересеканном энергичными и жизненными потоками, где он — ничто; потоками, изобилующими ключевой водой, поднимающей со дна все канувшие туда первоначально и радостно уносящей строителей государств, режимов и церквей? Чтобы сказать *Нет*, нужен критерий. Рабби Иоси даст требуемый знак: «Пусть воды Памаисской пещеры превратятся в кровь! И они превратились в кровь» (Санхедрин 98 а).

506

Памаис — один из трех легендарных источников, оставшихся открытыми к концу Потопа; Памаис — исток Иордана^{3*}. Воды всех целей истории, всех национализмов (даже иудейского национализма), бьющие подобно неудержимым силам природы; воды всех крещений и всех исчезновений, воды всех мессианизмов! Следуя своим путем, люди не могут отвести взгляда от проливаемой ими невинной крови.

Государство Израиль и религия Израйля⁵⁶

Идея религиозной привилегированности Израйля в конце концов надоела всем. Одни видят в ней неоправданную гордыню, другие — невыносимую мистификацию, которая во имя некоего возвышенного предназначения лишает нас земных радостей. Быть похожими на все народы земли, с их полицией и кинотеатрами, кафе и прессой — какое достижение!

Какое удовлетворение — едва утвердившись на земле, иметь наконец, подобно всем «современным нациям», свою маленькую проблему взаимоотношения между государством и церковью.

Это чувство удовлетворения туриста при виде еврейской униформы и почтовой марки принадлежит, несомненно, к нашим внутренним радостям. Устоять перед ним трудно. Оно навязывается силой контраста, порождаясь самим присутствием отвергаемого прошлого в настоящем. Оно выявляет одержимость традиционным иудейским идеалом и в то же время всё то, что есть лживого в его завершенности, ставшей буквальной. Оно свидетельствует также о том престиже, каким пользуется в глазах современных людей — пусть даже евреев — всё, что несет на себе штемпель государства.

Вольно некоторым обличать это идолопоклонство! Говорить так — значит не понимать природу современного государства. Государство не есть идол именно потому, что оно обеспечивает человеку возможность полного самоосознания. Человеческая воля, эта смешная воля — она хотела бы, да не может волишь универсум, который сама отталкивает. Суверенность государства заключает в себе универсум. В суверенном государстве гражданин наконец-то может волишь. Он действует абсолютно. Досуг, безопасность, демократия знаменуют обладание ситуацией, начало свободного бытия.

Вот почему современный человек — в его достоинстве гражданина и, еще более, гражданина на службе государства — признаёт его духовную природу. В судьбе западных народов государство представляет их человеческое усовершенствование. Совпадение политики и ду-

507

ховности знаменует зрелость человека, ибо духовная жизнь, как и жизнь общественная, очищается от полумрака всего сентиментального, фрагментарного, частного, чем еще питаются религии. Возвышение к духовному больше не равнозначно одержимости Священным. Духовная жизнь без священного! Только грубое аналитическое мышление могло притязать на то, что люди, забыв Бога, найдут себе другого бога. Упадок религий, конституированных в виде церквей, неоспорим. Он объясняется не злодейством людей, а возникновением государств. В сравнении с универсальностью политического порядка порядок религиозный неизбежно принимает оттенок беспорядочности и клерикализма. Современный, гуманистический человек есть человек-в-государстве; он является, поверх всякой вульгарной мелочности, подлинным антагонистом религии, даже в самом государстве Израиль.

Но достаточно ли восстановления государства Израиль для политической жизни? И способна ли эта жизнь, пусть даже она будет жизнью духа, вместить в себя иудаизм? Бедное государство, какое противоречие! Заёмная, словно свет спутников, сможет ли его суверенность возвысить души людей до полного владения собой? Очевидно, что Израиль утверждает себя иначе.

Религиозная история продолжает в бесконечность, в головокружительную глубину прошлого скромные пределы его территории. Но, в отличие от национальных историй, это прошлое древней цивилизации простирается над нациями, словно звездное небо. И тем не менее мы — та живая лестница, которая ведет к небу. Не в том ли уникальность израильского прошлого, что оно принадлежит вечности и — одновременно — нам? Это явленное неоспоримым иудейским опытом особое право называть своим учение, в то же

время открытое для всех, — вот истинная суверенность Израиля. Его величие основано не на его политическом, художественном или даже научном гении (несмотря на их многообещающий характер), но на гении религиозном! Таким образом, авторитет государства, осуществляемого еврейским народом, идет от религии, которую вытесняет современная политическая жизнь.

Парадокс был бы неразрешимым, если бы этот религиозный гений не заключался именно в борьбе против индивидуального восторга с его опьянением — за трудное и мудрое дело справедливости. Эта религия, где Бог освобождается от Сакрального, — эта современная религия была установлена фарисеями, размышлявшими над Библией, в конце эпохи второго Храма. Она стоит над государством,

508

но уже реализовала в себе само понятие о том духе, который возвещается современным государством.

В сборнике, опубликованном в Нью-Йорке на иврите, Хаим Гринберг, глава отдела культуры «Agence Juive», собрал статьи нескольких израильских авторов, посвященные отношению между религией и государством⁵⁷. Когда читаешь эти тексты, служащие прежде всего свидетельствами, поражает та легкость, с какой совершается переход от религии к этике. Создается впечатление, что не мораль присоединяется к догме, но «догма» и есть сама мораль. Громкие слова — «любовь», «божественное присутствие» — конкретизируются с подлинным величием в низких делах обеспечения продовольствием, наличия рабочих мест, решения жилищного вопроса. Вопреки мистической восторженности, которая, в соседстве с христианством, воодушевляет либеральные или правоверные тенденции в диаспоре, израильтянин переживает известный контакт с Богом в социальных начинаниях. Вера в Бога не *побуждает* к справедливости — она и *есть* установление справедливости. Но разве речь идет о справедливости как абстрактном принципе? Разве религиозное воодушевление не ориентировано, в конечном счете, на самую возможность Общества, возможность человеку увидеть лицо другого?

Значение государства Израиль заключается не в осуществлении древнего обетования и не в первых шагах эры материальной обеспеченности, которая им знаменуется, — но в представившейся наконец возможности воплотить в жизнь социальный закон иудаизма. Иудейский народ жаждал своей земли и своего государства не из стремления к бессодержательной независимости, а ради дела своей жизни, которое он смог наконец начать. До сих пор он исполнял заповеди; позднее он занялся искусством и литературой, но все эти свершения, где он выражал себя, оставались как бы пробами сил затянувшейся молодости. И вот наступает наконец время создать шедевр. Мучительно быть единственным народом, определяющим себя через учение о справедливости, и в то же время быть единственным народом, не имеющим возможности воплотить его в жизнь. Разорванность, ощущение рассеяния. В подчиненности государства социальным обетованиям иудаизма выражается религиозное значение воскресения Израиля, чье присутствие на земле, как и в древние времена, оправдывается практикой справедливости.

Именно в этом пункте дело выходит за рамки политического события. И именно в этом пункте возможно наконец провести черту между религиозными и нерелигиозными евреями. Противостояние между ними — это противостояние между теми, кто взыскует государства ради справедливости, и теми, кто взыскует справедливости ради того, чтобы обеспечить выживание государства.

Но не являются ли религиозными те, кто занят делом, — нерелигиозные, другие? Различение, годное для диаспоры, где обряды, отделенные от поддерживающего их Дела, неким магическим образом сохраняют иудаизм, — годится ли оно на заре новой эры? Не следует ли видеть истоки бунта против обрядовости в противостоянии этим пережиткам магии; не открывает ли он доступ к подлинной сущности ритуализма? Несомненно, существует абсолютная связь между справедливостью и законченной цивилизацией иудейского ритуализма, которая выражает ее предельную осознанность. Пожалуй, именно в справедливости киббуца вновь дает о себе знать ностальгия по обряду. Но — при условии, что люди, не доверяя неосознанным порывам, захотят осмыслить эту справедливость. Религиозный либерализм восходил от обряда к чувству смутной религиозности. Он ожидал от истории обратного хода, и это достигается в лучших семьях. Но если обряд действителен, он рождается только в мужественной зрелости действия и мысли.

Религия и религиозные партии не обязательно совпадают. Справедливость как основание бытия государства — вот религия. Она предполагает высокую науку справедливости. Государство Израиль будет религиозным через осмысление своих великих книг, которые оно не вправе забыть. Оно будет религиозным в силу самого акта, который утверждает его в качестве государства. Оно будет религиозным — или его не будет.

Но как читать эти книги? Исследования, объединенные Гринбергом в указанном сборнике, являют дух Торы, возвещая сущностные ценности демократии и социализма, достойные воодушевлять передовое государство. Здесь возможны сомнения. Для чего, в конце концов, связываться с Торой? И как приложить ее к настоящему времени, столь отличному в политическом, социальном и экономическом отношении от устройства, предусмотренного Законом? Этим вопросом задается один из авторов сборника⁵⁸. Исполнять закон — не значит прежде восстановить устаревшие институты; не идет речь и о том, чтобы оставить все современные формы жизни за пределами иудаизма. Политическая и социальная ситуация, описанная в Библии и Талмуде, — пример заданной ситуации, которую закон сделал человечной. Отсюда возможно вывести справедливость для любого положения дел.

Это идея, которую мы считаем фундаментальной. В самом деле, великие книги иудаизма — не притчи, открытые произволу поэтического воображения, и не схематичные понятия, но примеры, ни в чем не искажающие те бесконечные отношения, из которых соткано полотно

510

социального бытия. Они взывают к истолкованию столь же строгому, сколь расплывчаты притчи, и столь же богатому, сколь бедны понятия. Каждый прикасался к Талмуду, но стоит только человеку найти настоящего учителя, это сразу заметно. Другие называют это оцепенением комара! Нужно высвободить из старых примеров содержащиеся в них принципы и категории, чтобы затем приложить их к новым ситуациям. Это значит, что между еврейским государством и учением, призванным его вдохновлять, помещается знание. Потрясающее знание. Отношение между еврейским государством и еврейской религией — не отваживаюсь сказать «Церковью» — есть учение.

Нарастающее иссякание на Западе талмудических и гебраистических штудий в XIX в. привело к тому, что прервался светский контакт иудаизма с этой пророческой моралью, на исключительность которого он притязал. Оторванная от раввинистической традиции, которая обеспечивала этот контакт самым чудом его непрерывности; усвоившая себе отныне, через современную ей философию и филологию, весь так называемый научный инструментарий престижных западных университетов, — эта мораль, словно поэма в переводе, несомненно утратила свои самые характерные и, быть может, самые мужественные акценты. Сведя ее к тому, что всем известно, растеряли то, чему она должна была нас научить.

Теперь задача в том, чтобы вернуться к самым сильным сторонам раввинистической экзегезы. Эта экзегеза заставляла говорить сам текст, в то время как критическая филология говорит о тексте.

Одни принимают его за источник знания, другие — за вещь. Вопреки своему методу и кажущемуся смирению, критическая история претендует на то, что она уже преодолела любопытство к эксгумированным археологическим находкам и не в большей степени приглашает нас пользоваться этими дряхлыми истинами, нежели рубить лес каменным топором. Напротив, все кажущиеся уловки и ухищрения другого метода заключаются в том, чтобы спасти текст от несчастья быть книгой, то есть вещью, и заставить снова звучать живой и сильный голос учения.

От нарастания нигилизма к плотскому иудею⁵⁹

Быть взрослым человеком между 1939 и 1945 гг. и пережить окончание войны — значит несомненно присутствовать при зарождении новой волны человечества. Смена поколений не обязательно должна выражаться в форме антагонизма. Но возвратное движение искажает перспективу. В истории мы притязаем лучше видеть издали. Сдвиг заключается именно в этом утверждении прав истории. На-

511

цистские гонения и, вскоре после массовых уничтожений, удивительное осуществление сионистской мечты — основание государства, где жить в мире означает жить рискованно, — мало-помалу становятся историей. Это страдание, в котором было сожжено всё, и это мужество начать всё заново еще вчера воспринимались как признаки самого избранничества или проклятия, то есть — невзирая на противоположные знаки, с которыми их оценивают — как признаки равно исключительной судьбы. Современники носили ожог в груди, словно они видели слишком много запретного и навсегда были обречены позору за то, что выжили. Об этом прекрасно сказал Эли Визель^{4*}. Чем бы ни была мысль того поколения — бунтом, отрицанием, сомнением или уверенностью, обретшей славное подтверждение в унижениях, — она несла на себе печать предельного испытания. Для самих христиан, через двадцать веков анахронического существования, иудаизм вновь сделался театром Божественной Комедии. Именно на таком уровне создавалось государство Израиль. Оно воскресло в 1948 г. как вызов, брошенный всем социологическим, политическим, историческим вероятностям. Сионистская мечта, родившаяся из того, что есть самого верного, самого постоянного, самого подлинного в ностальгии, восходила к первоистокам Откровения и откликалась на самые возвышенные чаяния. Она постепенно становилась реальностью ценой трудов и жертв, требуемых величием задачи и невидимых для тех, кого не преследовала эта мечта, кто видел рядом с этими нищими лачугами только жалчайшую из земель Востока, где вместо молока и меда чередовались лишь пустыни и болота.

Западное еврейство внезапно оказалось вблизи своей забытой традиции, которая, как оно думало, утратила смысл после века философствования, спиритуализации и неизбежной критики. И вот этот фундаментальный опыт тоже оспаривается, как и само учение, которое, благодаря этому опыту, появляется на горизонте.

Начало положили наши враги: они поставили под сомнение факты и цифры. Этот процесс продолжился среди нас. Несказанное, должное стать словом, не становясь литературой, на устах тех, кого низлагали перед лицом истины — Льва Полякова, Люсьена Штейн-берга, Йозефа Биллига и всей этой когорты, вскормленной духом *Яд Вашем*^{5*}, — оказалось во власти воображения многотиражных романистов. Они ставили мизансцены. Они вели спектакль. Бесстыдство и святотатство оправдывались талантом — как если бы Искусство могло найти в этих формах, еще теплых и кровоточащих жизнью, выражение для этой жизни и этой крови. Были разработаны идеологии. Идеологию мученичества перед лицом смерти сменила уже пригодившаяся прежде идеология мученичества ради

512

справедливости. В ней мы, евреи, предстаем виновниками собственного уничтожения. Вскоре, лишённое всякой подлинной тайны, это больше не вызывающее веры бумажное и беллетристическое таинство исчерпает себя в социологических, экономических и политических необходимостях. В нем не останется ничего от того смысла, который, помимо знания причин, проясняет события, призывая людей и нации к бытию. Вот уже молодой и успешный автор сводит геноцид концлагерей к проблемам, которые встают в связи с положением рабочих на заводах Рено. Религиозный конформизм и плоский атеизм рождаются одновременно. Угасание неизгладимого за истечением срока давности кажется им высшим деянием Времени и Духа. И разве на Соборе^{6*} мы не слышали, как от заседания к заседанию затихают отзвуки грозы, о чьих апокалиптических раскатах тщетно пытался напомнить, среди всеобщей сумрачности, кардинал Беа? Что касается Израиля, его значение государства подчеркивали с таким упорством, что полностью свели его к политическим категориям. Но его строители вдруг оказались в числе колонизаторов; независимость Израиля тотчас была названа империализмом, подавлением местного населения, расизмом. Факты отделились от Идеала. На смену эсхатологической мечте пришли соблазны туризма; и через восемнадцать лет после основания государства Израиль журналы на глянцево́й бумаге все еще потчуют своих читателей одними и теми же невероятными фотографиями, на которых мускулистые девушки радостно маршируют навстречу восходящему солнцу. В этом мире так же мало проблем, как в мире рекламных плакатов, восхваляющих современные электроприборы. Быть может, впервые в истории евреи оказались отброшенными в сторону реакции, и сердце их разрывается между инстинктивной уверенностью в своих приверженностях и непростительным прогрессизмом. Сомнение гложет души молодых, прогрессистский язык изменников обманывает самих изменников.

То, что возвещается в конце этой двадцатилетней эволюции, есть возврат сил, которым мы в действительности подлежали после нашей эмансипации. Это не силы Зла. Опасность ассимиляции — если она еще сохраняет какой-либо смысл — связана не с тем значением, какое заключает в себе любой национализм. Она связана с сущностной двойственностью замечательно свободной мысли, которую невозможно отвергнуть, но которая не защищена против тирании, то есть нигилизма. Ибо во все то время, пока она длится, она вопрошает о победителях сегодняшнего, завтрашнего и послезавтрашнего дня. Фактически она столь почтительна, что ей грозит опасность быть пойманной в ловушку свершив-

17 Избранное: трудная свобода 513

шегося факта. Подобные заблуждения исправляются ценой ошибок, преступлений, войн и революций. Горе всем, кто принимает решение, пока его суровая истина еще находится в процессе становления. Эта свободнейшая в мире мысль есть в то же время самая рабская из всех.

Пророки иудаизма не философствуют по следам или в предвидении победителей. Они разделяют победу и истину. Они различают добро и зло, не заботясь о смысле истории. Быть вечным народом означает, наверно, вот это: не пророчествовать задним числом, как это делает диалектика; различать правое и левое, а потому правых и левых; не соглашаться с тем, что ученики рабби Акивы получали уроки человечности и гуманизма для того, чтобы оправдывать насильников, или что выжившие могут стать на место жертв и тем самым снять вину с убийц; оспаривать значимость понятий вроде национал-социализма или единственной партии — понятий, представляющих собой противоречие в терминах; не верить, что возможно после Гитлера оправдывать гитлеровцев, не перестав тем самым разделять боль своего народа и находиться в авангарде Революции. В том, что подобное возможно, даже сам Жан-Поль Сартр, которым я восхищаюсь и которого очень люблю, не смог бы нас убедить.

Как только диалектика доходит до этого пункта, необходимо тотальное сопротивление ассимиляции. Не отрекаясь от логики, можно вспомнить, что наряду с Израилем, истолкованным духовно — с очевидной равнозначностью Израиля и Всеобщности, — существует фактический Израиль, фрагментарная реальность, проходящий через историю как жертва, носитель традиции и достоверностей, который в своих благородных писаниях не дожидался конца истории. Израиль равен человечеству; но человечество несет в себе также бесчеловечность, и тогда Израиль соотносит себя с Израилем, с иудейским народом, с его языком, его книгами, его законом, его землей. После стольких дерзновений существования, свободного от всякой узды и всякого критерия, сущность Израиля вызывает к нам и умиротворяет нас; после стольких безудержных внутренних авантур, после безнационального гуманизма и — порой — безопасного идеализма, поверх любых конфронтации с последней модой в области того, что выдает себя за актуальность, необходимо слышать совершенное повеление, которое звучит сквозь века, «укрепляет душу», «умудряет простых», «веселит сердце», «просвещает очи» и являет суды, кои «все праведны»⁶⁰.

Осознание себя избранным народом подразумевает осознание некоей исключительной судьбы. Всякая нация# достойная этого имени, избрана. Но в той мере, в какой мы не противоречим са-

514

мим себе, делая подобное высказывание, мы уже находимся в области над-национального. Отныне избранничество каждого народа совпадает с его способностями к осуществлению общей задачи, которые он черпает из своей молодости или долгого прошлого, носителя универсального смысла, не позволяющего народам стареть.

Но 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. Та моральная суверенность, которую великие народы сохраняют в мире, отныне может существовать только через ограничение политических суверенитетов. Но для наций, как и для отдельных личностей,

моральная суверенность испытывается на способности умереть во имя идеи. Поскольку истины неотделимы от символов, их выражающих, и от обрядов, их прославляющих, та граница уступок, за которой человек признается отступником и изменником, прочерчивается с полной определенностью в глазах всех. За один запрещенный жест, за измененную формулу, за профанированную традицию принимают мученичество. Но никакое отступничество не смогло бы затронуть принципов, исповедуемых — как это подчас произносят бездумно — «в духе и истине». Ничто не способно воспрепятствовать отступлению в глубины души. Самое главное находит время укрыться всякий раз еще глубже: никогда не звучит сигнал к битве, никогда не наступает день славы. Бесконечные ресурсы диалектики и ментальных глубин! Безритуальный мир, где спиритуализовано всё, что не связано с концом времен, есть мир, где никто больше не умирает насильственной смертью, кроме альпинистов и святых. Но в жизнь западного еврейства, которая стремилась быть целиком внутренней, государство Израиль возвращает возможность самоотверженности: это та иудейская ценность, которая вновь, как в эпоху, когда крещению предпочитали палача, даже самым ассимилированным евреям казалась достойной высшей жертвы. В этом смысле государство Израиль составляет величайшее событие современного иудаизма.

Но судьба иудея, который является таковым не только по духу, который остается ненавистным плотским иудеем, презираемым Паскалем, еще более таинственна. После эмансипации он хотел быть в Европе все более свободным от буквы текстов. Он считал устаревшим всё то, что казалось случайным в его традиционном наследии. Всё, что в этих текстах могло отделить его от других, а в его обрядах показаться необычным, более не возбуждало никакой страстности, способной к гневу. Еврейское сердце, еврейская душа с ее сугубо внутренней идентичностью; скептическая улыбка-

17* 515

ка! Лишь битвы мира стоили того, чтобы сражаться насмерть. И вот самая грубая и слепая сила истории железной рукой прочертила линию — мифическую, воображаемую, но не выбранную, не произвольную, — далее которой никакое отступничество невозможно.

Разумеется, мы не обязаны иудаизмом антисемитизму, что бы ни говорил Сартр. Но, может быть, сокровеннейшая сущность Израиля, его плотская сущность, предшествующая свободе, запечатлевшей его историю — эту очевидно универсальную историю, историю *для всех*, всем видимую, — может быть, эта сокровеннейшая сущность связана с его врожденной предрасположенностью к вынужденной жертве, к тому, чтобы подвергаться гонениям? Речь вовсе не идет о мистическом искуплении, об искупительной жертве. Быть гонимым, быть без вины виноватым — не первородный грех, а обратная сторона универсальной ответственности, ответственности за Другого — древнейшей, чем любой грех. Универсальность, на сей раз невидимая! Обратная сторона избранничества, полагающего *я* даже прежде, чем оно будет свободно принять такое избранничество. Дело *других* — увидеть это, если они хотят этим злоупотребить. Дело свободного *я* — установить границы ответственности или взять ее на себя целиком. Но оно сможет это сделать только от имени такой изначальной ответственности, от имени такого иудаизма.

Смысл истории⁶¹

В конце концов философы озаботились смыслом истории, как пароходные компании озабочиваются сводками погоды. Мысль больше не дерзает взлететь, не стремясь на помощь победе. Примется ли философия обслуживать политику, после того как побывала служанкой у теологии? Чтобы быть уверенным в ее достоверности, нужно принять во

внимание производственный потенциал народов и дерзость правительств: «Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью»^{7*}, — всё это мы изменили. Очевидность сияет с полной ясностью только в успехе. Марширующие полки скандируют наши истины, и пусковые установки прежде ракет разрушают нашу волю, которая должна была усмотреть некоторую идею ясно и отчетливо.

Эта болезнь мышления сдает еврейскую душу. «Правильно ли мы идем?» — вот единственный вопрос. Наши духовные вожди запаздывают. Сколько аполитичных тонкостей попусту растрчено в дискуссиях относительно основоположений христианства или при-

516

мирения науки и Библии! Дух больше не рискует искать спасения в этих опасностях счастливых времен — времен без истории.

Тот факт, что всё значительное, что возникает в мире, непременно изменяет его; что Царство Божье, которое не от мира сего, вводит в заблуждение людей, — этот факт есть великий урок иудаизма, лучше всего усвоенный политическими народами. Но он же сделал их рьяными сторонниками мессианства. Они отрекаются от собственного разума, чтобы искать его в событиях — носителях мессианского смысла, в событиях, где разумение рождается из кровавого столкновения нашего человеческого безумия с кротостью — как в загадке Самсона, с его свирепой и всеистребляющей силой. Жестокость принимается за логическую строгость, преступления — за праведные дела. Трагическое непонимание прерванного урока: слишком рано дали отставку учителю, начавшему повторяться. Он учил действию в истории; но в глазах евреев люди могут жить вопреки ему в течение девятнадцати столетий.

Таково было долготерпение иудаизма, его высокое страдание, его трудный урок. Такова его старинная доктрина. Вспомните о Гилле-ле, который глядит на череп убийцы, плавающий на поверхности воды. Великий Учитель отказывает убийцам убийцы в достоинстве судей. Преступления часто получают возмездие в истории, но было бы напрасно ждать от истории правосудия. Ее анонимное протекание, когда мораль не делается ее судьей, — это серия убийств, повторяющихся по цепочке. Вспомните об этом странном ироническом месте из талмудического трактата Рош ха-Шана, согласно которому Кир — это Дарий^{8*}. Какое невежество, шокирующее современных эрудитов! Или — какая суверенность! Великие мгновения истории не дают никакого критерия для суждения. Они сами подлежат суду.

Не подчинять Закон справедливости неумолимому ходу событий, при необходимости изобличать их абсурдность или безумие — это и значит быть иудеем. Чисто отрицательное определение. Принадлежность к Израилю определяется вовсе не тем, что в один прекрасный день человек решает сохранять хладнокровие перед лицом войн и мятежей. Нужно стоять одной ногой в Вечности. Суровая дисциплина познания, ежедневные упражнения для того, чтобы зацепиться за отвесно вздымающуюся скалу — быть может, Тора есть именно это. Только так исполняется на земле и для людей привилегированная возможность быть свободным существом, которое судит историю, вместо того чтобы предстать перед ее судом.

Вот уже сто пятьдесят лет, как иудаизм постепенно утрачивает такую свободу. Это и есть его настоящий кризис. Вот уже сто пятьдесят лет, как во всех формах своего существования, включая сию-

низм, он считает себя переживающим мессианские времена. Никто не глуп настолько, чтобы изобличать необходимые и законные договоренности с эпохой. Но правы ли мы, когда очертя голову бросаемся в историю, ищем в ней директив и навсегда, без надежды вернуть, отдаем ей душу, которая сильнее опасностей эпохи?

Торопить конец — величайшая опасность, губительный соблазн которой предвидит Талмуд. Эфраимляне в Египте хотели освободиться, не дожидаясь Моисея и его Закона; отправившись в Землю Обетованную, они столкнутся там с филистимлянами и будут истреблены^{9*}. Талмуд не учит здесь ни суеверию благоприятных и неблагоприятных часов, ни гёльдерлиновской доктрине зрелости времен, ни бесплодной пассивности так называемого ортодоксального благочестия, которое дожидается чудесного пришествия Мессии, но парализует усилия, необходимые в нашем бедственном и униженном положении. Благая весть о неудаче, о страдании ради страдания, о смирении не слишком талмудична. Книга рассказывает здесь о губительном нетерпении, которое случается во все времена. Быть может, оно прекрасно в своей юности, отваге, вере. Но дело в том, что во всякое мгновение — пусть даже последнее мгновение истории — оно уничтожает тот интервал, который позволяет различить образец и творение. В самых необходимых вовлеченностях будем учиться сохранять дистанцию по отношению к тому, что навязчиво представляет себя как славное достижение цели. Это время еще не «наступило». Терпение!

Светлое и темное⁶²

Огни Хануки^{10*} горели в еврейских домах восемь дней. Их свет нарастал постепенно, в музыкальном ритме крещендо. Одна свеча в первый вечер, две на завтра, три на послезавтра, и так последовательно вплоть до триумфального сияния восьмого дня. Вплоть до странного и таинственного ночного мрака, которому предстоит окружить светильник после сей заключительной иллюминации. Но этот разгорающийся и нарастающий свет отличен от пламени, пылающего в очаге, — того, что освещает и согревает круг семьи. Огонь очага, при всем его гостеприимстве для прохожих, обещает радости, вкушаемые у себя дома, за закрытыми дверями. Огни Хануки светят вовне. Закон предписывает ставить светильник там, где дом остается открытым на улицу, где внутренняя жизнь граничит с жизнью публичной. Эти свечи горят не для одной семьи, не для одного народа, но несут весть всем. Они не приглашают к общению в тесном кружке, но возвещают чудо. Что это за весть? Что это за чудо?

Идет ли речь о воинских подвигах Иуды Маккавея, свершенных во II в. до общепринятого летосчисления? Идет ли речь о его победе над Антиохом Эпифаном, захватчиком Иудеи, гонителем веры, осквернителем Храма? Героизм горстки идеалистов, бросивших вызов мировой державе, всегда тревожил воображение евреев. Воспоминание об этой борьбе и победе льстило нашей национальной гордости; но, кроме того, оно укрепляло нашу веру в превосходство слабого, который силен справедливостью, над сильным, уповающим лишь на свою силу. Это воспоминание не только в течение столетий служило утешением для гонимого иудейства, но, несомненно, еще и сегодня поддерживает мужественных бойцов молодого государства Израиль. И конечно же, оно заслуживает публичного прославления. Но даже если оно содержит в себе существо нашей вести, содержит ли оно его целиком?

Ведь слабый, бросаясь в жестокую битву, рискует привыкнуть к этому насилию, на которое он временно вынужден был пойти. Откажется ли он впоследствии от военно-политических путей, избранных на время? Он оказывается вовлеченным в тот мир, который хотел разрушить. Безоглядно вовлекаться в войну или политическую борьбу, эти абсолютные принципы, — значит в какой-то степени предавать собственные принципы. Какую-то — лучшую — часть себя следовало бы уберегать даже от самых праведных битв. Религиозная мысль Израиля отваживается судить этих победоносных воинов. Хасмонеи рискованным образом сосредоточили в своих руках священство и высшую политическую власть. Учителя Талмуда сознают и изобличают опасность даже справедливого насилия.

Учителя Талмуда, которые ввели праздник Хануки в иудейский литургический год и которым мы обязаны ежегодной церемонией зажигания огней, не рассказывают историю Хасмонеев. Они затрагивают ее лишь походя. Талмуд молчит о национальном освобождении Израиля в эпоху Иуды Маккавея, удерживая из него лишь один легендарный эпизод. Вот что было сказано об этом в трактате Ша-бат(216):

Что означает Ханука? Учителя говорят: в двадцать пятый день месяца Кислева начинаются дни Хануки. Восемь дней не совершают никаких траурных обрядов, не соблюдают постов. Когда греки ворвались в Храм, они осквернили все масло, какое там было. Когда дом Хасмонеев одержал верх, в Храме нашелся лишь один сосуд с чистым мас-ИОМ, запечатанный печатью Первосвященника. Масла должно было хватить на поддержание огня (постоянно горевшего в Храме) лишь на один день. Но совершилось чудо: масла из сосуда хватило на восемь дней. На следующий год было установлено празднество в память этих дней, сопровождающееся хвалебными и благодарственными песнопениями.

519

Итак, для нас Ханука — это чудо света, который богаче питающих его энергий; чудо «большого», происшедшего из «меньшего», чудо превосходения. Сопrotивление Хасмонеев тоже было таким светом, отделившимся от своих материальных источников. Но талмудический текст восстанавливает для национально-освободительной войны — то есть войны, отстаивающей культуру, — постоянный горизонт чуда. Речь идет о повседневном чуде духа, предшествующем культуре. Это пламя, возгорающееся от собственного жара: гений, изобретающий неслыханное, хотя всё уже сказано; любовь, вспыхивающая вопреки несовершенству любимого существа; воля, решающаяся действовать, несмотря на парализующие ее препятствия; надежда, освещающая жизнь в отсутствие разумных оснований для надежды; терпение, преодолевающее то, что должно было его убить. Речь идет о бесконечных ресурсах духа, который в своих созидательных потенциях превосходит добродетели техники: без расчета, без прошлого, он радостно изливается в пространство, чтобы светить другим — безвозмездно и чудесно.

Но только что процитированный текст корректирует эту дерзкую мудрость другой мудростью. Творчество, свобода, постоянное обновление. Целиком ли высказано чудо духа этой его революционной сущностью? Дух веет, где хочет. Но всякий ли веющий ветер уже есть дух в силу одного лишь этого пренебрежения границами? Разве преступление границ уже есть преодоление? Для нас наши огни не могут гореть просто безвозмездно. Прежде чуда этого щедрого света — и как его условие — свершилось другое чудо. Темное чудо, о котором забывают. Его забывают в блеске огней, всё более ярких и торжествующих. Но если бы в разграбленном и оскверненном неверными Храме не нашлось малого сосуда с чистым маслом, который, будучи запечатан

Первосвященником, оставался неведомым для всех, но неприкосновенным, в течение всех тех лет, когда светильник пребывал пустым, — тогда не было бы и чуда Хануки. Нужно было, чтобы сохранилось хоть немного прозрачного, нетронутого масла.

Это ночное, замкнутое в себе существование в тесноте забытого сосуда! Это существование, избавленное ото всех сомнительных контактов с внешним миром; летаргическое существование, пробившееся сквозь длительность; жидкость, дремлющая на обочине жизни, словно учение, сохранившееся в какой-нибудь затерянной иешиве^{11*}! Существование подпольное, изолированное в своем подземном убежище от времен и событий; вечное существование, зашифрованная весть от священника к священнику; крупица чистоты в мире, предающемся смешению! Это чудо традиции, условие и обетование не ведающей принуждения мысли, которая не хочет оставаться эхом, подголоском эпохи.

520

Этот щедрый свет, затопляющий мир! Ты впитываешь в себя нашу подпольную, нашу вечную жизнь, равную самой себе. Ты празднуешь эти дивные часы, сокрытые в темноте.

Хайдеггер, Гагарин и мы⁶³

Нужно срочно защитить человека от технологий нашего века. Человек утратил в них свою идентичность, чтобы стать шестеренкой в огромном механизме, где проворачиваются люди и вещи. Отныне *существование равнозначно* эксплуатации природы; но в вихре этого самопожирющего начинания не удержаться ничему устойчивому. Одинокий бездельник, слоняющийся по полям в уверенности, что располагает собой, в действительности — просто клиент гостиничной и туристической индустрии, входящий, сам того не зная, во все расчеты, статистические выкладки и планы. Никто не существует сам по себе.

В таком заявлении есть доля правды. Техника опасна. Она угрожает не только личной идентичности людей, но грозит взорвать планету. Однако враги индустриального общества в большинстве своем реакционеры. Они забывают о великих надеждах нашей эпохи либо пренебрегают ими. Ибо никогда еще вера в освобождение человека не была так крепка в душах. Она обязана своим существованием не тем возможностям, какие открывают перед детским инстинктом скорости новые машины и новые источники энергии; не тем удивительным механическим игрушкам, какие искушают вечную детскость взрослых. Эта вера составляет одно с потрясением оседлых цивилизаций, с разрыхлением залежалых пластов прошлого, со стиранием локальных цветов, с расщеплением всех тех громоздких и неуклюжих вещей, на которые опираются все виды человеческого партикуляризма. Нужно быть недоразвитым, чтобы притязать на них как на основания бытия и отвоевывать для них место в современном мире. Развитие техники — не причина, а следствие такого облегчения человеческой субстанции, избавляющейся от ночных кошмаров.

Я думаю об авторитетном течении современной мысли, зародившемся в Германии и наводнившим языческие закоулки нашей западной души. Я думаю о Хайдеггере и хайдеггерянах. Хотят, чтобы человек вновь обрел *мир*. Люди потеряли мир. Они больше не знают ничего, кроме материи, встающей перед ними, некоторым образом *предстоящей* их свободе. Они знают лишь *пред-меты*.

Вновь обрести мир — значит вновь обрести детство, таинственным образом свернутое в Месте: это значит открыться свету про-

521

сторов, колдовству природы, величественному стойбищу гор; это значит бежать по тропинке, вьющейся среди полей; это значит ощутить единство, создаваемое мостом, перекинутым с одного берега на другой, и архитектурой построек, присутствием дерева, светотенью лесов, таинством вещей — кувшина, стоптанных крестьянских башмаков, сверканием графина с вином на белоснежной скатерти. Само *Бытие* реального кажется себя из-за этих особых моментов опыта, отдавая и вверяя себя на хранение человеку. И человек, хранитель Бытия, извлекает из этого дара свое существование и свою истинность.

Учение изысканное и новое. Всё то, что в течение столетий нам казалось добавлением к природе, сделанным человеком, ныне засверкало в сиянии мира. Произведение искусства, будучи блеском Бытия, а не человеческим изобретением, заставляет сверкать это до-человеческое сияние. Миф проговаривается в самой природе. Природа вживлена в этот праязык, который, запрашивая нас, впервые основывает человеческий язык. Нужно, чтобы человек умел слушать, слышать, отвечать. Но слышать этот язык и отвечать ему — не значит предаваться логическим рассуждениям, выстроенным в систему знаний, а обитать в месте, присутствовать. Укорененность. Хотят воспользоваться этим термином; но растение недостаточно укоренено, чтобы служить определением интимной близости с миром. Немного человечности удаляет от природы, много человечности возвращает нас к ней. Человек обитает на земле более укорененно, чем растение, всего лишь тянущее из нее питательные соки. То, что сказывается в праязыке мира, предполагает более тонкие, более многочисленные и более глубокие связи.

Вот он — вечный соблазн язычества, за пределами инфантилизма идолопоклонства, давным-давно преодоленного. *Сакральное, просачивающееся через мир*: быть может, иудаизм есть не что иное, как отрицание этого. Вырубка священных рощ — теперь мы понимаем чистоту этого мнимого вандализма. Таинство вещей есть источник всяческой жестокости в отношении людей.

Вживленность в ландшафт, привязанность к *Месту*, без которой универсум сделался бы ничего не значащим и почти не существующим, есть именно расчленение человечества на туземцев и чужаков. И в такой перспективе техника менее опасна, чем гении *Места*.

Техника упраздняет привилегию этой укорененности и соотносимого с нею изгнания. Она освобождает от такой альтернативы. Речь идет не о возврате к кочевничеству, которое не менее оседлости не способно выйти из определенного ландшафта и климата. Техника вырывает нас из хайдеггеровского мира и из суеверий *Места*. Отны-

522

не возникает шанс: разглядеть людей вне ситуации, где они разместились; дать воссиять человеческому лицу в его обнаженности. Полям и деревьям Сократ предпочитал город, где можно встречаться с людьми. Иудаизм — брат сократовской вести.

Что восхищает в подвиге Гагарина, — это, конечно, не его великолепный аттракцион, поражающий воображение толпы; не спортивное достижение, побившее все рекорды дальности, высоты и скорости. Что гораздо важнее — это вероятный прорыв к новым

знаниям и новым техническим возможностям; это мужество и личные достоинства Гагарина; это наука, сделавшая возможным его подвиг, и вся предполагаемая им, в свою очередь, самоотверженность и жертвенность. Но что, быть может, важнее всего, — это факт, что было покинуто Место. В течение одного часа человек существовал вне всякого горизонта: всё было небом вокруг него — вернее, всё было геометрическим пространством. Человек существовал в абсолютности однородного пространства.

Иудаизм всегда был свободен в отношении мест: так он сохранял верность более высокой ценности. Библия знает лишь одну Святую Землю — сказочную Землю, извергающую неправедных; землю, где нельзя укорениться безоговорочно. Как сдержанна Книга Книг в описаниях природы! «Земля, текущая молоком и мёдом»: ландшафт обрисован в пищевых терминах. В начальной фразе: «Было же это ко времени созревания винограда» (Числ 13, 21) на мгновение высвечивается гроздь, наливающаяся под жаркими лучами щедрого солнца.

Тамариндовое дерево, посаженное Авраамом в Беер-Шеве! Одно из немногих «индивидуальных» деревьев Библии, встающее в своей свежести и живых красках, чтобы пленить воображение среди стольких странствий по стольким пустыням. Но — осторожно! Талмуд страшится, наверно, как бы мы не поддались его чарам под ветрами Юга и не искали в нем смысла Бытия. Он пробуждает нас от мечтаний: тамариндовое дерево — это аббревиатура: три буквы, какими пишется по-еврейски его название, соответствуют начальным буквам слов *пища*, *питье* и *жилище* — трех вещей, необходимых для человека и предлагаемых человеком другому человеку^{12*}. Земля существует для этого. Человек владеет ею, чтобы служить другим людям. Останемся владельцами тайны, которой дышит земля. Быть может, именно в этом пункте иудаизм дальше всего отстоит от христианства. Кафоличность христианства включает в себя малых и трогательных семейных божеств — в культе святых, в местных культах. Сублимируя их, христианство поддерживает благочестие укорененности, которое питается видом родных мест и семейными, племенными, национальными воспоминаниями. Вот почему оно заво-

523

евало человечество. Иудаизм не сублимировал идолов — он потребовал их уничтожения. Как и техника, он демистифицировал Вселенную, расколдовал Природу. Своей абстрактной универсальностью он коробит воображение и чувства; но именно он открыл человека в обнаженности его лица.

Гегель и евреи⁶⁴

Профессор Буржуа из Лиона анализирует размышления Гегеля об иудаизме и христианстве, которые содержатся в текстах Франкфуртского периода⁶⁵. После некоторых модификаций им предстояло войти в качестве составной части в систему, полностью сложившуюся у Гегеля в Йене. Чтобы стала понятной их значимость, позволим себе начать с нескольких педантичных фраз.

Гегелевская система представляет собой завершение мысли и истории Запада, понятых как обращение судьбы в свободу, когда Разум пронизывает всякую действительность или являет себя в ней. Неслыханное начинание! Общая мысль не должна больше отчуждаться — в головах некоторых интеллектуалов — от индивидуального, которому она сообщает интеллигибельность. *Отделенное общее* больше не есть общее: оно вновь оказывается чем-то частным. Нужно, чтобы произошло его отделение от собственного отделения;

нужно, чтобы общее, опознаваемое в различном, оставалось в этом различном, откуда оно было извлечено, — чтобы оно, согласно знаменитым формулировкам Гегеля, было *тождеством тождественного и не-тождественного*, или *конкретным всеобщим*, то есть *Духом*. Терминология, несомненно пугающая добропорядочного человека! Но ею возвещается знание, которое не коченеет в специализации; Идея, которая не остается абстракцией, но одушевляет своей формой — своей *энтелехией* — саму Действительность. *Осуществленность некоторой идеи все еще принадлежит к ее интеллигибельности*. История человечества — религии, цивилизации, государства, войны и революции — есть не что иное, как такое проникновение Разума в Бытие или его откровение в Бытии, задолго до того, как мысль философа осознала этот факт, сформулировав Систему.

Отсюда — предпринятое Гегелем во Франкфурте усилие, направленное на то, чтобы локализовать иудаизм и христианство, подогнать их к Системе, в то же время подгоняя Систему к Действительности и к Истории. Сама Система происходит из превознесения греческого духа, когда отдельный человек чувствовал себя в Государстве «дома». То была все еще частная гармония; современный мир реализует ее

524

во всеобщем. Иудаизм и христианство знаменуют ее важнейшие этапы. Таким образом, высший смысл современности оказывается, по существу, греческим. Проф. Буржуа, полностью владея материалом, излагает все эти перспективы и все движения суверенного гегелевского разума в этих перспективах.

Итак, ни иудаизм, ни христианство не достигают конца пути: они способствуют достижению окончательной истины, но в то же время заключают в себе и устаревшие элементы. Они получают выражение в критическом дискурсе Гегеля. Христианство, этот предпоследний этап истории, выражается в формулировках, в которых сегодняшний христианин, быть может, не всегда узнает себя, но которые ничем его не заденут, особенно если в его глазах Ветхий Завет уже не заключает в себе никакого свидетельства. Что касается иудаизма, критический дискурс высказывается — и в гегелевских текстах, и в их суммарном изложении у проф. Буржуа — в доктрине, поддерживающей аргументацию, которой до сего дня питается антисемитизм. Была ли она источником такой поддержки или была, несмотря на всё величие Гегеля, ее следствием? Разумеется, у Гегеля речь идет не о «частном предвосхищении *всеобщей* критики политического натурализма или национализма, которая будет развита в зрелой гегелевской системе» (с. 117). Критика затрагивает иудаизм лишь в той мере, в какой он представляет в жизни Духа стадию «разделения всеобщего (духовного) и частного (природного)» (с. 54). Но отсюда непосредственно следует, что «иудейский дух есть отрицание духа» (*ibid.*). Далее идут резкие формулировки, чью терминологическую двойственность враги иудеев никогда не желали понять, и в первую очередь не желали дать понять другим. Антисемитизм, обоснованный в Системе — то есть в абсолюте: какая удача!

Когда удастся сбить диалектические опоры дедукции — ина-ковость, природу, негативность и т.д., — во всей наготе открываются хорошо известные темы — отчасти древние, отчасти новые. Разделенность всеобщего и частного, в которой якобы удерживается иудаизм, означает *господство*, «ибо враждебное способно вступать только в отношение господства» (е. 36-37). «Акт, посредством которого Авраам основывает иудейский народ, есть акт разделения, разрыва всех связей с окружением» (с. 38). «Кадм, Данай и прочие тоже покидали родину — но в битве; они искали другой земли, где были бы свободны, чтобы любить. Авраам *не желал* любить и быть свободным для этого» (*ibid.*

в примечаниях). Проф. Буржуа комментирует: «В этом смысле иудаизм есть абсолютный антитезис гегелевского идеала свободы, осуществление уродства, как эллинизм был осуществлением красоты... *Итак,*

525

существование Авраама — это существование того, кто отделяется от природы как предмета любви и утверждает ее в качестве предмета потребления... Иудей привязан не к <идее, а к животному существованию>. Одним словом, Авраам, или иудаизм, по существу есть повторное впадение в животность». И далее (с. 40): «Выжить, сохранить себя для удовлетворения своих потребностей, остается главным для Авраама... Таким образом, в существовании Авраама безраздельно доминировала забота о самосохранении, о собственной безопасности среди превратностей природы... Авраам — это мыслящее животное — мыслит именно как животное». Бог Авраама — всего лишь «абсолютизация его дремлющей животности, его пассивного материализма» (с. 43).

Противоестественная и противоречивая позиция. Она отдает должное трагической судьбе еврейства, признаваемой Гегелем. Но «великая трагедия еврейского народа — не греческая трагедия: она не способна пробудить ни страха, ни сострадания, ибо то и другое рождается только из судьбы, необязательной ошибки прекрасного существа; эта же трагедия не может вызвать ничего, кроме отвращения» (с. 53-54).

Читая этот репертуар — который мы сокращаем, дабы не переписывать целые страницы книги, — мы спрашиваем себя: отражает ли «Еврейский вопрос» Маркса, никогда не цитировавшийся Лениным, только незнание реальной структуры еврейских масс XIX в.? Не обязан ли он своим возникновением инфильтрации гегелевской философии франкфуртского периода, с ее учением о невозможности сострадания? Не черпала ли сама гитлеровская пропаганда полными пригоршнями из этих источников, которые вновь открывает нам в 1970 г. французский университетский ученый, *ни в малейшей степени не дистанцируясь от них!* Мы понимаем стремление к объективности, одушевляющее ученого. Но известно ли ему, что если иудаизм и является интеллектуальным течением, чьи идеи (может быть!) были восприняты христианством, а также «упразднены» или «законсервированы» (может быть!) в гегельянстве, он также остается — по праву или в силу ошибки, но несомненно — символом веры, духовностью, принципом солидарности, основанием бытия и, во всяком случае, причиной смерти миллионов его современников? Неужели историки философии до такой степени лишены памяти по отношению к ближайшему прошлому и внимательности к настоящему? Что касается монотеистических религий, идущих от Авраама и обретающих примирение в его отеческом лоне, — в хорошее положение они попали!

Разумеется, перед лицом сказанного Гегелем нелегко возвысить голос — не только потому, что мысль робеет, но и потому, что язык

526

кажется недостаточным. Нет ничего смехотворнее, чем «высказывать мнение» о Гегеле, причислять его — чтобы умалить или прославить — к мистикам или романтикам, антисемитам или атеистам. Приблизительные термины нашего обиходного языка, пусть даже университетского, — не то средство, с помощью которого возможно понять того, кто впервые позволяет придать действительный смысл терминам. Бедный язык, на котором мы говорим! Он не имеет начала. Ни одно слово не первично: чтобы определиться, каждое взывает к другим словам, которые еще предстоит определить. Мы выражаемся на

языке, не обеспечившем собственных оснований. Мы довольствуемся тем, что говорим на воздух. Великая философия — это, быть может, не что иное, как язык, чудесным образом обретший в Греции — либо еще как-нибудь — обоснованный исходный пункт. Отныне его дискурс в состоянии высказывать истину всех прочих дискурсов. Чудо — или образ — Запада. Исток науки? Не знаю. Но после Гегеля мы пользуемся некоей новой стилистической фигурой: философия *говорит правду* о... об искусстве, политике, религии. Гегель, позднее Маркс, а в наши дни — Фрейд *говорят правду* о наших привязанностях и достоверностях, о нашем глубинном.

Вот только перед лицом очевидных перехлестов, в которые впадает во имя своих возвышенных построений, пожалуй, самый великий мыслитель всех времен и народов, никто не задаст себе вопроса: нет ли у языка иной тайны, нежели та, что идет от греческой традиции, и другого источника смысла? Не может ли быть, что так называемые «представления» — то есть «не-мысли» — Библии заключают в себе больше возможностей, чем философия, которая их «рационализирует», но не способна отставить? Не зависит ли смысл от Писаний, его возобновляющих, и способно ли абсолютное мышление охватить Моисея и пророков? Иначе говоря, не нужно ли выйти из Системы, пусть даже пятясь, через ту самую дверь, через какую, по мысли Гегеля, в нее заходят?

По праву исключения⁶⁶

Освободиться от партикуляризов означает для наследников греко-римского мира сопоставить — в дискуссии либо войне — свои достоверности с достоверностями других.

Заря истины восходит, и первый жест универсализации прочерчивается тогда, когда я осознаю наличие связных дискурсов, отличных от моего и существующих рядом с ним, и когда я пытаюсь найти с ними общий язык. Таким образом, жизнь истины и ее распрос-

527

хранение мыслятся как гражданская жизнь, как политика. Уважать другого — это в первую очередь учитывать его мнение.

Всякий дискурс в соприкосновении с другим дискурсом расширяется. Сталкиваясь друг с другом, различные утверждения обкатываются. Сама война есть свидетельство этой страсти к конфронтации; она требует от победителя признания и согласия. Нет других войн, кроме религиозных. Империализм — это универсализм.

Между войнами, проистекающими из партикуляризов, и насилием тех, кто хочет сократить их в государстве, разве нет места абсолютно мирному и аполитичному универсализму? Он заключался бы в том, чтобы любить людей больше, чем заботиться об их дискурсах: чтобы не выстраивать свою истину из осколков сталкивающихся мнений, не усматривать в последовательности человеческих безумий прогресс Разума, а в хрупких институтах эфемерных государств — вечные структуры. «Презирать всякую вещь и любить всякого человека» — девиз, избранный Леоном Брюнсвиком в его юношеских тетрадах. Разве мнения не суть *вещь* в человеке?

Некий инакомыслящий от иудаизма однажды спросил рабби Абаху с легко угадываемой иронией: «Когда состоится пришествие Мессии?» И рабби Абаху ответил: «Когда тьма окутает людей, которые с тобой». Такой ответ, в начале IV в. н. э., должен был бы ознаменовать плачевный упадок духа универсализма. В самом деле, собеседник рабби Абаху восклицает: «Ты проклял меня!» Но учитель привел стих из Исаяи (60, 2): «Ибо

вот, тьма покрывает землю, и мрак — народы; а над тобою воссияет Господь, и слава Его явится над тобою»^{13*}.

Истина, которой учит иудаизм, не распространяется, собирая в своей универсальности клочки истины, рассеянные по всем человеческим цивилизациям. Быть может, именно поэтому она распространяется так мало.

Сама идея братского человечества, объединенного общей судьбой, есть откровение Моисея, которое, пустившись в плавание под христианским флагом, утвердилось на самых отдаленных берегах. Но — к чему спорить? — форма, в которой этот изначальный универсализм возник в иудейском мышлении и в иудейской чувственности, не похожа на тот масштабный процесс ассимиляции различий, взаимных уступок и компромиссов (пусть даже они будут синтезами), который разворачивается как политическое становление — вернее, как прогресс истины, собирающей под свои знамена всех разумных людей. Несомненно, именно в этом заключается смысл таинственной апологии, где Моисей отстаивает исключительность божественного присутствия в Израиле. Уже Моисей не хотел возводить истину ни к политической истории, ни к сравнительной этнографии.

528

Не волнуйтесь, свет не составляет исключительной прерогативы Израиля, а мрак — достояния остального человечества. Моисей был уверен в этом не меньше нас. Цитируя стих 2 главы 60 книги Исая, рабби Абаху не забывает и стих 3, обещающий свет Израиля всем народам и всем государствам земли. Но для него этот свет не может сиять подобно соблазнительным и влекущим порождениям политического детерминизма, как если бы они были светом самой реальности. Нужно, чтобы умолкли авторитеты. Борьба пророков против идолопоклонства была направлена не против статуй из камня и дерева, но против этого миража бесконечно возобновляющихся свечений. Быть может, Израиль означает в первую очередь сообщество людей, свободных от этой чарующей галлюцинации.

Не навязывать своих взглядов войной, но и не искать в контактах с многочисленными цивилизациями столкновения, из которого брызнет свет, — такая позиция заслужила иудаизму прочную репутацию партикуляризма, которой ничто не способно поколебать. Она пугает даже самого современного еврея. Так остается непризнанной универсальность сияния, на которое тем не менее претендует пророческая истина. Презрение к изобилию мнений и политических фанатизмов, из них проистекающих (или ими вдохновляемых), опирается на любовь к людям, которым истина предлагается подчас в виде призыва или даже инвективы, но никогда — путем насилия, никогда в смешении.

Такое упорство в игнорировании исторических обстоятельств не смогло бы, однако, выдержать испытания, не смогло бы доказать свою подлинность иначе, кроме как в мужестве отречения и полной отрешенности. Конкретно это означает: отсутствие гарантий и положение жертвы. Такова была судьба иудаизма до эмансипации. Эмансипация ввела иудаизм в историю. Он признал разумность дискурсов мира сего и отказался от непрочности своего положения. Он вышел из щелей Бытия. Тем самым возвестила о себе неоспоримо крупнейшая революция в его внутренней жизни. Внимательность к миру — и к его политическому становлению — в значительной мере объясняется новым духом, повеявшим над Европой с 1789 г., когда должны были исполниться пророчества. Но принятая таким образом история скоро вышла в душе еврея за рамки того смысла, каким наделили ее эти события. Отныне история явилась ему осмысленной во всех своих проявлениях; отныне еврей участвовал в событиях, стремился

к ответственности, а на бытовом уровне — к «благам цивилизации». Отныне становилось неизбежным *противостояние* всем его верованиям.

Свои достоверности он соразмеряет со всем фольклором мира. Так умирает пророческий универсализм. Возможно ли судить ис-

529

торию, к которой принадлежишь, с которой связываешься и компрометируешь себя? Возможно ли принадлежать миру и отбрасывать, не впадая в безумие, оба термина альтернативы, навязываемой событиями?

Отвергать актуальность, не принимая изгнания, ставшего ненавистным, — это звучит фальшиво, как бессильный и голословный морализм. Нет ничего смехотворнее благополучного еврея, приверженного всем тщетах мира, забывшего все трудные учения — и неизменно обнаруживающего в себе пророческое сознание. Куда серьезнее кажется воля того, кто разом отрицает эти безмерные опасности и это избранничество ради опасностей истории и политической деятельности.

Вот только время от времени странные сумерки прерывают дневной свет истории, свет разделяется на бесчисленные колеблющиеся и раздвоенные языки, твердая земля уходит из-под ног, события начинают кружиться в адском круговороте вокруг сознания, вновь ставшего бездомным. И те достоверности, которые насмеваются над противостоянием, вновь поднимаются из забытых глубин.

VI

Nic et mine^{1*}

...После разрушения Храма Вечный посвящает четверть своего дня обучению детей...

Авода Зара, 3 Б.

Каким образом возможен иудаизм?⁶⁷

Несколько недель назад нам напомнили — в присутствии самых известных людей этой страны — ту ясную и отчетливую вдею, на которой зиждится во Франции еврейское сознание. Различие между нацией и религией, между всеобщим и частным, публичным и приватным, политической жизнью и жизнью внутренней — это различие помещает судьбу израильтян в надлежащие рамки и служит защитной мерой против случайных разливов еврейской души.

Почтенные институты, составляющие костяк еврейской общины, свидетельствуют о прочности этой спинозистской идеи. Она превосходно регулирует наши обязанности по отношению к нации и обеспечивает наши гражданские права. Она — цитадель, укрывающая нас от несправедливости. Да не посмеем тронуть ее!

Но признаем урок фактов, чтобы придать этой блестящей и неоспоримой идее более точное содержание. Раздел еврейской духовной энергии был неравным, когда одна ее часть воплотилась в формах французской нации, а другая устремилась во внутреннюю

жизнь. Гражданская жизнь стала крупным событием в нашей истории Нового времени. Эти потомки пророков оказались решительно неспособными ко внутренней жизни.

Еврейский ум блеснул все ярче в адвокатских конторах, в университетах, в искусстве и литературе, в парламенте, в государственных учреждениях, в промышленности и бизнесе, — бестрепетный на военной службе, отважный у власти. Влияние синагоги и общины падало, несмотря на столько выдающихся людей, ей преданных; несмотря на столько имен, произносимых с гордостью. Обычаи забывались, и иудеи, которых становилось все меньше, входили в синагоги как существа отвлеченные и равнодушные. Иудаизм не только режет глаз неверием своих неверных приверженцев. В нем сохранилось или появилось — быть может, вследствие внешнего бла-

531

гополучия, по контрасту с ним — что-то экзотическое, пыльное, ограниченное. Учреждения, школы, собрания лишены блеска, не имеют горизонта и устаревают с момента открытия. Настоящие события, настоящие дела — в другом месте. "Всё еврейское неуклюже", — еще недавно говорил один влиятельный лидер еврейских организаций; причем, как мне передали, он употребил другое прилагательное — более вульгарное, жестокое и неблагозвучное.

Откуда эта неуклюжесть? Она проистекает из того взгляда, весьма распространенного в позавчерашнем мире, согласно которому религия означает литургическое отношение с Богом. Интериорность, в которую отныне должна вписываться судьба Израиля, свелась к внутреннему пространству молитвенного дома. Благоговительность сделалась продолжением такого благочестия. Раввины превратились в служителей культа. Мудрецы, мыслители, святые предстали в облике клириков. Школа отныне означала раввинскую семинарию; а другие школы призваны были открыть отстающим — или отсталым — доступ к национальной жизни. Иудаизм — община, лишенная смысла нации — превратил свою духовную жизнь в *личнейшее* дело. Она отдается на откуп специалистам по духовности, решая свою судьбу в особых местах, в особые дни, в особые часы, в присутствии клиентуры специалистов, причем подчас специалистов на жалованье.

Подобный стиль жизни не только преждевременно приводит иудаизм в музейное состояние, но и предаёт его глубинную сущность. Концепция, замыкающая его в таком состоянии, делает его жертвой религий, с которыми он имеет внешнее сходство. Кроме того, такая концепция анахронична и более не отвечает религиозным запросам современников. Наконец, она особенно несправедлива к иудаизму, который бьется и задыхается в стенах церкви. Критиковать мысль, усматривающую в культе наивысшее выражение религиозной жизни, — не значит противостоять этому культу. Нетрудно, но жестоко критиковать такую критику, которая хотела бы, чтобы культ не умирал от недостатка верующих, от молчания верующих; которая постулирует модус существования, без которого культ — ничто. Синагога, не имеющая фундамента, не смогла бы уцелеть. Нужно искать условия, при которых она возможна. Ибо факт не подлежит сомнению: сведенная к самой себе под штормовыми ветрами нашей эпохи, Синагога оставила пустыми синагоги.

В самом деле, между христианством, которое даже в светском государстве присутствует повсюду, и иудаизмом, который не отваживается поднять голову, опасаясь разрушить этой нескромностью пакт об эмансипации, разыгрывается неравная партия. Светское государство встраивает в свою секуляризованную сущность формы католи-

ческой жизни. Между строго рациональным порядком политического существования и мистическим порядком веры помещаются промежуточные реалии, находящиеся в диффузном состоянии — нерациональные и не-религиозные. Они пронизывают собой политическую жизнь. Они омывают ее, словно лимфой. Церкви вписываются в ландшафты, которые будто всегда их ждали и поддерживают их. Об этой христианской атмосфере не думаешь, как не думаешь о воздухе, которым дышишь. Юридическое отделение Церкви от государства вовсе не рассеяло ее. Законный ритм времени отбивается католическими праздниками; кафедральные соборы служат ориентирами для деревень и городов. Искусство, литература, мораль, чьи классические основания были заложены темами христианства, еще и сегодня питаются этими темами.

Фенелон, Боссюэ, Паскаль и божественный Расин являются для молодежи не просто образцами стиля: королями! Кто дерзнул бы их не знать? Но наши подростки приобщаются к ним в рамках светской культуры, где эти короли не могут не царить. И наши подростки, вскормленные еврейскими букварями, чтобы мямлить невразумительные молитвы, склонятся — если они умны - перед суверенной мыслью этих мэтров.

Сохранение этой религиозной христианской атмосферы за фасадом национальной жизни, претендующей на религиозную нейтральность, объясняет, например, такой поразительный, на первый взгляд, феномен, как очередной выход на европейскую политическую сцену партий, признающих себя христианскими. Церкви черпают влияние не из катехизиса, а из всех тех реалий, какие христианство породило в ходе истории и которыми оно питается. Силу христианства составляет христианская культура, распространенная повсюду, а вовсе не благочестивые проповеди или приходская газета. Мы — единственные в мире, кто стремится к религии без культуры.

Вхождение евреев в национальную жизнь европейских государств привело к тому, что они задышали этой атмосферой, целиком пропитанной христианством. И это предвещало крещения. Вовсе не кюре соседней церкви обратил наших детей и братьев, но Паскаль, Боссюэ, Расин, строители соборов в Шартре и других городах. Не следовало оставлять с ними наших детей безоружными и наедине. Иудаизм, понятый как синагога, свелся к некоему абстрактному исповеданию, которое даже не фигурирует в списках гражданского состояния. С этим иудаизмом нас связывали только трогательные семейные воспоминания, народные мелодии да кулинарные рецепты.

Сведение религии к частному культу анахронично и составляет вторую причину наших трудностей. Не то чтобы культ сам по себе

казался нам устаревшим; но, становясь ревниво-частным делом, он дышит тепличным воздухом, не служит продолжением жизненной энергии, не продолжается в жизни. Внутренняя жизнь, которая сводится к посещению храма, прерывающему повседневные дела человека, прежде чем он вернется к серьезным занятиям, — такое положение удовлетворило бы безмятежный мир, где вечное и повседневное спокойно существуют каждое на своем месте. Христианские церкви удобно расположились в таком различии, положив начало академизму духовности, в котором внутренняя жизнь избавлена от всех обязательств. Сегодня сами церкви чувствуют себя стесненно в тех рамках, которые они создали, и возвращаются к жизни, о чем свидетельствуют своей волей и мужеством наиболее выдающиеся из их приверженцев. Для иудаизма такая ситуация ущербна. Она

неприемлема в XX в.; в 1959 г. жизнь не допускает подобных благостных разделений и приватизации Вечного. Напротив, все вопросы, требующие нашего решения и ставящие нас в отношении с себе подобными, затрагивают частный характер нашего существа в самой его глубине. Нравственная чистота, нравственное достоинство осуществляются не наедине с Богом, а среди людей. Еврейский Бог никогда не терпел подобных встреч с глазу на глаз. Он всегда был Богом людских множеств. Мы должны обращаться к своему иудаизму не только в день *Kinnur*² в час молитвы об усопших, а каждый день и среди живых. Но мы вернее всего служим этой религии привычных нам часов, забыв о безмерности Бога, которую не мог бы вместить ни один храм. Растущее недоверие к религии объясняется не обесцениванием Бога, а его одомашниванием. Люди получают удовлетворение от доставляемой ею возможности иметь чистую и безмятежную совесть. Духовными людьми становятся, как становятся аптеками.

Таким образом, нынешнее охлаждение евреев к собственному культу в значительной мере объясняется тем фактом, что заключенное в нем абсолютное свелось к самому этому культу. Между тысячелетним опытом, где приверженность к истине оставалась великой жизненной задачей, и службой в синагоге, где слушают орган, — немалая дистанция. Двадцать веков прожить иудеями или маррана-ми среди опасностей, 4Тобј>і закончить красивыми ритуалами! Испытать посреди социального спокойствия метафизическую тревогу и присутствие Священного всё равно удобнее в другом месте. Но как только великое дело иудаизма предлагается человеческому стремлению к абсолютному, верность крепнет. Воздвигнуть на засушливой и негостеприимной земле справедливое государство - эта задача влечет в Израиль людей, покинувших синагоги. Дело не только в том, что такая задача не противоречит агностицизму и не требует

534

обрядов, хотя отчасти и в этом тоже, — но в размахе начинания, в том, что оно отзывается во всей жизни человека.

И это приводит меня к третьему пункту. Иудаизму тесно в том понятии религии, которое сформулировано социологией; он не ограничивается заботами, предполагаемыми в душе верующего религиозной психологией. Я сослался бы на свидетельства, которые другим могут показаться не заслуживающими доверия, но, по-моему, их нужно принять всерьез и отнестись к ним с уважением. Принадлежность к иудаизму с особенной напряженностью выражена именно в тех, кто не придает ей никакого религиозного смысла, а подчас даже и вовсе никакого смысла, — в тех, кто, по словам Жерома Линдона, лишь одно может сказать по этому поводу: «Я еврей». Таинственное возвращение из самых отдаленных мест совершается в самых отважных умах. Они исповедуют иудаизм, питая враждебность ко всем конфессиональным проявлениям. Точно так же они отказываются отождествлять иудаизм с еврейской национальностью, с еврейским государством, и еще менее того — с мнимой еврейской расой. Эти люди пытаются найти своей приверженности множество оправданий, но фактически живут смутными доводами сердца, где эти лишённые подпитки доводы укрываются и томятся тревогой. Они приходят из большей дали, нежели оправдания. Последний, холодный отблеск древнего пламени, вот уже сто пятьдесят лет не получающего пищи! Странные отраженные блики! Они не дают света и не способны передаваться другим: огонь, ничего не сжигающий и не пожирающий. *Но эти отсветы свидетельствуют о духовности, которая чужда общепринятой религиозности.*

Классическая схема, согласно которой всемогущий Бог помогает человеку или несет ему гибель, человеку, исполненному доверия или страха, не выражает сущности иудаизма. Чтобы оценить меру напыщенности, влагаемой в обычное слово «религия», послушаем атеистов: «Пустота неба», или: «В ожидании Годо», или: «Бог умер». Против каких

ребячеств нацелены эти детские наивности! Мир больше не управляется колдовством. Славная философия! Вот уже давно еврей, сохранивший или восстановивший связь с иудаизмом, не отваживается называть себя верующим в ответ на сочувственные расспросы друзей: он понимает, что его хотят выдать за кого-то вроде мага.

Иудаизм, сведенный к культу, не имеющий продолжения в других формах духовной жизни; исповедание в рамках единичного учреждения, академический иудаизм, не обязывающий ни к каким героическим поступкам и злоупотребляющий сверхъестественным, как любая другая религия, — способен ли он выжить? Возможен ли еще иудаизм? Но статуя с завязанными глазами, украшающая боковой портал собора в Страсбурге, не видит собственного света.

535

Годы накануне и после Второй мировой войны уже высветили те рамки, тесноту которых я попытался показать. Их можно было разглядеть в песнях Эдмона Олега. В еврейской жизни Франции появились три новых факта; и катастрофа, которая обрушилась на нас с приходом национал-социализма, полностью выявила их значимость. Вот эти три факта, вплетенные в реальность: основание государства Израиль и присутствие этого государства в сознании людей; возникновение и развитие молодежных движений; возобновление иудейских штудий в рамках этих движений и в школах полного дня, учреждавшихся начиная с 1935 г. Дом молитвы, открытый в мир: вот их общий смысл. Поиски пространства! Какова бы ни была преходящая политическая философия крупнейших созидателей государства Израиль, оно не является для нас одним из государств в раду прочих. Оно обладает плотностью, насыщенностью, далеко превосходящей его размеры и политические возможности. Оно как бы воплощает протест против мира, гулко повторяя на обширных пространствах зримой реальности наши мысли, до сих пор остававшиеся субъективными. Молодежные движения переносят в жизнь каждого дня и каждого мгновения иудаизм, практиковавшийся старшим поколением лишь раз в неделю или в осенний сезон. Молодежь ищет в этих учениях смысл конкретного дела, которое призван взять на себя современный человек. И передовые раввины, с которыми мы солидарны, приветствуют и поддерживают эти новшества. В центре Латинского квартала возникает очаг учения, слишком тесный для такого количества стремящейся к нему и собирающейся вокруг него молодежи. Возвращение к текстам ставит нас на уровень нашей подлинной сущности, которую обеднило и исказило «понятие моисеева исповедания». Великие книги иудаизма наконец предоставляют нам декорации, исчезнувшие после того, как всё свелось к невнятной литургии, Они восстанавливают равновесие перспектив и размеров, которое строители соборов утвердили в христианском пространстве. Строители иудаизма вычеканили в своих книгах детально-четкую архитектуру. В самом деле, настало время вывести на свет современного мышления соборы, скрытые в текстах.

Иудейская мудрость неотделима от знания библейских и раввинистических текстов; еврейский язык направляет внимание читателя на истинный смысловой уровень этих текстов, глубочайший в Бытии. Во все более однородном мире ничто не способно противостоять давлению, выталкивающему нас наружу, кроме познания: познание есть единственная сила возвратного движения. Иудаизм может выжить лишь при условии, что его будут знать и распространять светские люди, вне всякого иудаизма содействующие совместной жизни людей.

536

Еврейская школа нового типа — школа, не дающая подготовки к какой-либо церковной деятельности, — должна занять в общине первостепенное место. Школа полного дня, где изучение еврейского языка и основополагающих текстов осуществлялось бы под руководством высококвалифицированных преподавателей и где об иудеях говорилось бы не в заботе об их исторической критике или дешевом благочестии, а в попечении об их внутренней истине, каковы бы ни были пути их исторического слияния. Тексты, способные научить, а не остатки или отложения прошлого.

Но для того чтобы такая школа была вполне эффективной, она не должна оставаться в изоляции. Необходимо переосмыслить структуру того целого, куда она должна встроиться, и наметить наряду с синагогой — быть может, к ее вящей славе — новые институты.

В центре внимания должна стоять средняя школа, цели которой отличались бы от целей благотворительности. Нужно привлечь к ней учеников, заставить их предпочесть, вопреки ожиданиям, еврейскую школу школе публичной. Следовательно, нужно предложить им в этой школе и лучшие материальные условия, и более высокий интеллектуальный уровень. Мы живем в стране, где властвует конкуренция. По крайней мере, старшие классы надо комплектовать по принципу строгого отбора. Стиль еврейской школы не должен напоминать лицей, готовый принять сотни учеников; еврейская школа должна быть очагом интенсивной работы, мастерской неутомимого труда.

Но еврейская школа, где могут также готовиться профессиональные учителя, должна опираться, с одной стороны, на высшее еврейское образование — традиционное и современное, на исследовательскую деятельность, научные публикации; а с другой стороны — на еврейскую интеллигенцию, которая является носителем еврейских знаний и питает их, и чьи ряды призваны пополнить выпускники еврейской школы. Таким образом, Община должна интересоваться еврейскими исследованиями на факультетах Парижа и Страсбурга, где они главным образом сосредоточены.

Даже под руководством евреев эти исследования сохраняют исторический и философский характер. Община нуждается в истинах, дарующих жизнь. Ей необходимо доктринальное философское образование, но предоставляемое на уровне интеллектуальной готовности к нему. Такое образование возможно в светской стране только в результате усилий самой общины. Вызванное необходимостью, оно во всяком случае должно поддерживаться в состоянии согласованности и единства. Плюрализм тенденций не исключает единства институции, где они могли бы группироваться. Высшее еврейское образование будет предназначено для учащейся молодежи, подготов-

537

ленной к его получению в еврейской школе или в ходе предварительного обучения. В другой форме, приспособленной к запросам и привычкам молодежи, до сих пор не получавшей еврейского образования, оно попытается пробиться к будущей элите французского еврейского общества. В конечном счете *иешивы* должны быть интегрированы в систему высшего еврейского образования, а сотрудничество с ними следует всесторонне рассмотреть и признать необходимым.

Вокруг еврейского лицей или высшего еврейского учебного заведения должно возникнуть объединение многочисленных еврейских интеллектуалов, сознающее себя в качестве такового, — интеллектуалов, знающих иврит, сведущих в основополагающих текстах и

придающих этим текстам жизненно важное значение. Такая интеллигенция уже существует в рассеянном виде — нужно собрать ее воедино.

В провинциальных городах, где нет возможности открыть еврейскую школу полного дня, еврейское образование должно гарантироваться в форме дополнительных курсов по воскресеньям и четвергам. Общинные дома или центры, где возможно организовать такие курсы, приобретут первостепенную значимость как благодаря учебному процессу, так и вследствие объединения всех еврейских сил, которое ими совершается и чьим живым и зримым выражением они становятся. Нужно признать воспитательное значение за самим фактом *собрания* еврейской молодежи, независимо от повода.

Но еврейская школа в свободной стране вроде Франции не может претендовать на охват всей еврейской молодежи. Поэтому ее деятельность не должна ограничиваться обучением маленьких израильтян, посещающих школу полного дня, но будет продолжаться в дополнительных курсах, в системе патронажа, в молодежных движениях, в организации курсов и мероприятий во время каникул, в деятельности общинного дома.

Вот основные направления плана, который мог бы послужить основой еврейской культурной политики во Франции, чтобы в конечном счете привести к основанию новых институтов. Речь идет не о том, чтобы создать всё этр сразу, и тем более не о том, чтобы что-то разрушить; но о том, чтобы иметь определенную линию поведения, определенную ориентацию, критерии отбора.

Я ничего не сказал о глубинных вещах. Об истинной науке нельзя сказать ничего, что уже не было бы самой этой наукой. Царского пути нет ни в математике, ни в иудаизме. Формулы пусты или невразумительны без науки, в лоне которой они возникли. Нельзя в обмен на акт обращения к иудаизму тотчас предложить портфель

538

всех тех ценностей, под которыми вы подписываетесь. Пресловутых еврейских ценностей, именуемых ценностями условно, ибо они представляют собой не что иное, как поступки и обязанности. Но в отношении этих вещей требуется хотя бы минимум доверия, даже если человек более не способен к вере.

Истинная культура не может подытожить себя, ибо она коренится в самом усилии, ее культивирующем. В этом весь смысл моих слов. Требовать некоего резюме культуры - значит в новой форме проявлять нетерпение, присущее тем, кто в йом Киппур, во время Неила^{3*}, рассчитывается со всеми долгами и требует завершения иудаизма, не положив ему начатков. Вечное отвращение к усилиям и к часам однообразия, из которых слагаются культуры! Когда двадцать веков назад некий римлянин спросил у Гиллеля, в чем сущность иудаизма, то даже не предложил ему сесть, пока тот будет отвечать. Нужно было стоять на одной ноге, дабы избежать длиннот. Вся соль апологии — в этой детали. И ответ Гиллеля еще и сегодня действителен для нас своей законченностью: «Не делай другому того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе. В этом вся Тора, а что касается остального — пойди и научись»^{4*}.

Но если требуемое усилие несоразмерно обещанным результатам; если, вопреки ожиданиям, жизнь без иудаизма и без иудеев еще может соблазнять евреев в 1959 г., позвольте мне сказать следующее и тем закончить.

В Псалме 2 есть стих, который произвел большое впечатление на св. Павла и на современных мыслителей. В целях предосторожности процитирую его, ибо мы давно уже принимаем во внимание наши тексты лишь тогда, когда они приводятся в кавычках в нееврейских книгах. Вот этот стих: «Служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом»^{5*}. Он имел большой успех. Знаменитые кьеркегоровские «страх и трепет» — парафраз этого стиха. Он послужил основанием для анализа религиозного чувства: присутствие Бога вызывает в душе верующего напряжение противоположных эмоций радости и трепета. Какая великолепная диалектика для душ, преданных литургии! Однако кое-что меня настораживало — быть может, в силу врожденной недоверчивости к смешению чувств. Перевод этого стиха всегда казался мне — не скажу: недостаточно католическим, но: недостаточно иудейским. Однажды мне попался на глаза комментарий в талмудическом трактате Брахот, где комментатор, говоря об Иерусалимском Талмуде, цитировал тот самый стих так: «Служите Богу в страхе, и среди всеобщего трепета вы — радуйтесь». Странная грамматика: субъект, который трепещет, не совпадает с субъектом, который радуется. На этот раз перевод показался мне не просто шокирующим, но плоским и вызывающим. Плоским — рядом с диалектикой первой

539

версии, которая всегда заставляла задуматься. Вызывающим — потому что вот он, тот иудейский партикуляризм, который обрекает мир трепету, а за собой сохраняет право радоваться Богу!

Если только не спросить себя: в чем все-таки заключается трепет? Если только не обнаружить, исходя из природы трепета, смысл этого «служите Господу в страхе», которым открывается наш стих и где выражена «сущность иудаизма». Трепет — не просто страх, и даже не тревога — это любимое детище современных мыслителей. Трепет — это когда основания мира колеблются, когда самотождественность вещей, идей и существ вдруг резко нарушается; когда А больше не есть А, и В больше не есть В; когда г-н В — больше не г-н В, а изменник и похотливый змей, выжидающий, чтобы г-н К стал уже не г-ном К. Трепет — это когда купленная вами газета покупает вас; когда услышанное вами слово не означает ни того, что оно означает, ни того, что отвергает; когда разоблачающая себя ложь лжет в самом саморазоблачении, а отрицание отрицания не становится утверждением. Трепет — это весь современный мир, разделенный надвое железным занавесом, когда его видят без занавеса и без покровов; трепет - это когда мы не решаемся судить этот мир, потому что — вот где трепет! — моими устами, быть может, говорит кто-то другой: незнакомец, меня соблазнивший или купивший, которого мне никак не удастся отождествить с собой.

Иудаизм обещает владение собой, радость самообладания среди всеобщего трепета, сияние вечности сквозь разруху. Верить ли ему? До сих пор он был жертвой истории, не был ответствен за жестокости. Иначе говоря, он знал слово, отделяющее от этого умножения недомолвок, слово, которое разрешает и связывает, пророческое слово. Довериться ли ему? Гарантий нет, но есть шанс.

Рискнем!

Поверим! Подпись верна!

Ассимиляция сегодня⁶⁸

Дело Дрейфуса и двадцать лет национал-социализма трагически потрясли материальные и философские основания, на которых покоился европейский иудаизм в последние сто пятьдесят лет. Эти два кризиса не стали знаменем окончательного разрыва между евреями и западным миром. Создание государства Израиль показало самим евреям — к великому удивлению многих из них — всю глубину их укорененности в странах Запада.

Из Франции, Италии, Англии, Соединенных Штатов в Израиль потянулось много энтузиастов и мало иммигрантов. Оговорка, кото-

540

рая, разумеется, объясняется экономическими соображениями. Но укорененность подразумевает в том числе и экономику, а вопросы экономики решаются не в одной лишь грубой материи. Экономика имеет основанием психологическое и культурное поведение и сама, в свою очередь, формирует его. Да и почему отказывать одним лишь евреям в праве любить вскормившую их почву, коль скоро всякий патриотизм без стеснения возвеличивает привязанность к земле, дающей людям их хлеб? Кроме того, не одни только экономические причины повинны в том, что не произошло нового исхода. Западное еврейство осталось на Западе, потому что за сто пятьдесят лет получило западное воспитание. Люди, вещи, ландшафты — здесь всё составляет их сущностный мир. Построение государства в Израиле предоставило им возможность осознать реальность ассимиляции.

И тем не менее ассимиляция потерпела неудачу. Она потерпела неудачу, потому что не положила конец разорванности еврейской души. Неудачу, потому что она не замирила неевреев, не прекратила антисемитизма; в некоторых отношениях она даже способствовала его разжиганию и обновлению его доводов. Тревога, беспокойство все еще подспудно искажают мнимое свободное поведение людей, и каждый еврей остается, в самом широком смысле слова, мар-раном. Уже видны новые уступки окружающему миру, на которые идет еврей, вплоть до полного самоотречения. Ассимиляция, похоже, должна завершиться растворением. Странная апатия по отношению к иудаизму проникла в самую глубину еврейской души. Как сказал Хаим Гринберг^{б*}, если евреи не обращаются в христианство, то не потому, что верят в иудаизм, но потому, что больше не верят ни во что религиозное. Тот факт, что ассимиляция способна достигнуть успеха только в растворении; что одна лишь безрелигиозность задерживает это растворение, — этот факт есть проявление самого глубокого кризиса ассимиляции. В самом деле, подлинные устремления ее инициаторов оказались преданы забвению: ведь они надеялись сохранить иудаизм. Они хотели примирить религиозное существование евреев с национальным существованием в лоне государств, все более напоминающих духовные общины, ассоциации свободных индивидов, воплощения идей. Неудача ассимиляции, рядящаяся в одежды успеха, свидетельствует о хрупкости направлявшей ее философии, о неопределенности ее понятий.

Но было ли что-нибудь более ясное, чем различие между национальностью — областью публичной жизни, и религией — областью жизни частной? Разве свобода совести для отдельных людей не фигурирует среди завоеваний Французской революции? Скажем ли мы, что угроза растворения, нависшая над еврейством, вызвана его нынешней безрелигиозностью — феноменом, общим для евреев и не-

541

евреев? Но следует задаться вопросом, действительно ли безразличие отдельных людей в отношении религиозных верований подорвало христианский характер общества, в котором мы живем; и правда ли, что философия ассимиляции, разделяющая религиозную и политическую сферы, затронула еврейскую религию глубже, чем общее неверие современного мира затронуло церкви. Ведь безрелигиозность индивидов-христиан осуществляется в лоне государства, которое, даже будучи светским, сохраняет в своем секуляризованном существе формы религиозной жизни. Непоправимость безверия среди евреев заключается в том, что их сообщество более не признает за собой никакого исторического призвания, а его религия обобщает лишь верования индивидов. Игнорирование секулярных форм религиозной жизни в лоне самих светских государств было фундаментальным пороком философии ассимиляции. Великие теоретики эмансипации, например Жозеф Сальвадор^{7*}, исповедовали искреннюю приверженность иудаизму и в то же время убежденность в том, что мир, рожденный Французской революцией, освобождается от христианских структур, поддерживавших общество до революции. В действительности существует некая смутная религиозная стихия — средняя между строго рациональным порядком политического мышления и мистическим порядком веры, — в которую погружена сама политическая жизнь. Об этой религиозной атмосфере не думают, потому что естественно дышат ею. Она не рассеивается в силу одного лишь факта отделения религии от государства. Национальный дух несет на себе отчетливую печать религиозной истории, которая за долгие столетия пронизала собой обиходные нравы. Она дает религиозному существованию его самую сытную пищу. Именно эта реальность полурациональной, полурелигиозной стихии, в которую, словно в лимфу, погружены политические реальности, гарантирует в самом государстве Израиль сохранение религии в израильском населении, даже если отдельные люди освобождаются от любых ритуальных правил и любых верований. Ибо на сей раз стихия имеет иудейский характер. И в этом заключается безмерная значимость этого молодого государства, пусть даже светского, для религиозного будущего иудаизма, независимо от его значения для политических судеб еврейского народа.

Исходя из этого, становится очевидным заблуждение ассимиляции. Вхождение евреев в национальную жизнь европейских государств привело к тому, что они начали дышать воздухом, пропитанным христианством. И это приуготовляет их к религиозной жизни в лоне этих государств, предвещает обращения. Иудаизм строго частного характера, провозглашенный ассимиляцией, не сумел избежать неосознанной христианизации.

542

Безоговорочно воспринятая национальная жизнь могла привести только к отречению от иудаизма. В мире, вышедшем из христианского прошлого, иудейская религия трансформировалась в абстрактное исповедание.

Если человек хочет по-прежнему быть гражданином великих наций Запада, участвовать в их ценностях, гарантировать исполнение обязательств, из этого вытекающих, но оставаться иудеем, он должен решиться на новое поведение.

Речь идет о том, чтобы в ином месте, кроме семейных воспоминаний, найти конкретные реальности, которые могли бы в нашей повседневной жизни составить противовес незаметным, но реальным влияниям религий, воплощенных в жизни государств. Нужны культурные реалии, которые могли бы заменить их, дабы гарантировать интеграцию евреев в страны Запада, а не их растворение. Нужно воскресить исследования в области иудаики, а это невозможно без возвращения к ивриту. «Внутренние соборы», четыре тысячи лет назад воздвигнутые в текстах, должны вновь появиться на горизонте. Не

бойтесь, они не нарушат высоких красот современных ландшафтов. Эти старые тексты учат именно универсализму, очищенному от всякого почвеннического партикуляризма, от любых растительных воспоминаний; учат человеческой солидарности нации, объединенной идеями. Несомненно, существование государства Израиль и живой интерес к нему будут вскармливать в атмосфере иудаизма тех израильтян, которые живут среди других народов. Но этого недостаточно для поддержания иудейского пламени в очагах, наполовину заслоненных светом Запада, который заставляет поблекнуть любой заемный блеск. Пробуждение интереса к великим книгам иудаизма, потребность приложить к ним не просто равнодушную мысль, но мысль требовательную — вот основное условие выживания евреев в диаспоре. В конечном счете все сводится к проблеме еврейских штудий.

Конечно, усилие, какого требует подобное поведение, предварительно ставит нас перед вопросом: хотим ли мы еще быть евреями? Верим ли мы еще в исключительность иудаизма (вопрос неизмеримо более осмысленный для современного человека, чем всё еще абстрактный вопрос: верите ли Вы в Бога?)? Но на сам этот вопрос нельзя ответить, не зная всего положения дел. Таким образом, воскрешение и изучение еврейской цивилизации предполагаются, в свою очередь, целостным обследованием сознания. Как выйти из этого круга, если не ухватившись за всё, что еще остается от инстинктивной, пусть даже сентиментальной веры в еврейской душе, после всех испытаний XX в. и двадцати веков, несмотря на всё более опасную осознанную апатию?

543

Пространство не одномерно⁶⁹

Два столетия спустя после Французской революции, несмотря на все воспринятые духом свободы, на все расширенные умом понятия, на отвагу, которую явил разум, мысля самые непримиримые противоречия, диалектика оказалась бессильной в одном пункте: в том, что касается поведения французских евреев в 1967 г. Будучи не в силах смириться с исчезновением Израиля и уничтожением израильтян, они больше не согласны называться французами. Следует ли в таком случае обсуждать вопрос «двойной принадлежности», признать, что евреи допускают партикуляризм, когда говорят (или шепчутся) между собой, но возмущаются и обижаются, когда это замечают неевреи? И следует ли объяснять противоречие в столь элементарных терминах? Быть французом — не означает ли это — по сю сторону евклидова пространства — находится в одном измерении?

Не слишком приятно заниматься апологетикой. Необходимость пробуждать чувство патриотического служения в общине, к которой принадлежишь (почему нет?) вплоть до удостоверения кровью, пролитой за дело нации, вызывает в нас грустные воспоминания. Но еще более тяжкое испытание для стыдливости в том, чтобы помимо досье и генеалогий выставить напоказ — и возможно ли избежать этого? — тайные закоулки души, которые ты до сих пор считал, в стране прав человека, более защищенными, чем жилище с его неприкосновенностью.

Но как уклониться от этого? Не терпящие отлагательства проблемы, будучи оставлены без ответа, рискуют породить вполне реальную опасность. Нижеследующие строки, никого не обязывающие, кроме автора, не отступают перед соображениями, свидетельствующими, что для автора дух все еще живет в Духе.

Существует ли новый способ быть евреем во Франции после июня 1967г.?

Если приверженность определяется соблюдением законов, то, как я думаю, до сих пор никакие упущения не ставили ее под сомнение. Ни один французский еврей не позволял себе — и не испытывал такого искушения — уклоняться от своих обязанностей гражданина. Не разделять мнения правительства по одному из вопросов его внешней политики, при условии выполнения обязанностей, возложенных на граждан, и функций, вверенных государственным служащим, — еще не значит исключить себя из национального со-

544

общества. Действенная и откровенная симпатия к государству Израиль не есть порождение какой-либо двуличности или подпольности: она не есть предательство. Не является она и самым сильным ударом, какой может нанести интересам страны открытая оппозиция. Франция и Израиль: несоразмерность этих рядоположенных политических терминов отнимает у их предполагаемого антагонизма всякую возможность нанести ущерб Франции. Какой вес может иметь единичное разногласие рядом с теми трудностями, которые порождаются другими, массовыми антиправительственными выступлениями — потенциальными и реальными — французских граждан? Жизнь великой свободной нации, каковой является Франция, — это подставленность всем ветрам духа, веющим над миром. Она должна выражаться в возможности разногласий между теми или другими ее духовными семьями и в перипетиях политики, проводимой ее правительством.

II

Но приверженность великой современной нации, любовь к отечеству не может сводиться к повиновению законам и к профессиональному сознанию. Нас спрашивают, не возникает ли среди французских евреев новая в духовном смысле — и противоречивая в терминах — манера быть французом. Но имеется ли у вопрошающих точное знание старой манеры? Нужно ли говорить о том душевном состоянии, в каком сообщества евреев разного происхождения бросились во французскую историю? Сколь бы давно ни жили эти люди в стране, возведение в ранг граждан стало торжественным актом, отозвавшимся на их внутренней жизни и так или иначе затронувшим религию. Что вовсе не удивительно в сообществе, где сплоченность в течение столетий утверждалась, помимо какой-либо церковной организации, в признанном или тайном чувстве причастности ко всем главнейшим делам мира, в осознании своей идущей от сотворения мира ответственности за человечество и его праведность — по образу Авраама, заступавшегося за Содом. Когда раввинистическая апология утверждает, что могила Авраама, Исаака и Иакова заключает в себе также кости Адама, она делает это вовсе не из любви к четным числам. Приверженность Франции — несомненно, метафизический акт: нужно было, что это была Франция — страна, которая выражает свое политическое существование тройным девизом, моральным и философским, начертанным на фронтонах ее общественных зданий.

Нужно ли напоминать, что евреи юга Франции, эмансипированные еще с дореволюционных времен, приняли эту эмансипацию как

18 Избранное: трудная свобода

545

дарование дворянства? Нужно ли напоминать, чем было для евреев Эльзаса вхождение в нацию, и ту остроту, с какой они пережили разрыв 1870 г. с обеих сторон «зеленой каймы» на карте Франции? Нужно ли напоминать, чем стал декрет Кремье для евреев Алжира и почему для всех уроженцев Северной Африки Франция воплощала в себе законченную форму человечности? Наконец, нужно ли говорить о том, что для еврейства Восточной Европы Франция была страной осуществления пророчеств?

Именно исходя из этой исключительной сущности Франции, где политическая и нравственная жизнь соединились; исходя из идей революции 1789 г. и Декларации прав человека; через выражавшие эту Декларацию институты и литературу привязанность распространилась на историю и на ландшафты, породившие эти идеи, пока не стала осознанием естественной укорененности. Множество французских евреев позабыли религиозные истоки своей любви, став отныне сынами земли, туземцами, французами с такой же естественностью, с какой луга зеленеют, а деревья покрываются цветами. Этот дух передается в семейных традициях. Если в них сумели проникнуть перемены, то лишь в той мере, в какой семейные традиции переменялись у всех французов, открывающихся навстречу новому опыту, ищущих иные основания бытия, преломляющих в себе чувство национальности. Приверженность к существованию государства Израиль никоим образом не есть причина этих перемен, но их результат.

III

Вероятно, дело Дрейфуса, а не создание государства Израиль (хотя дело Дрейфуса стояло у истоков политического сионизма), знаменует великий психологический переворот. Разумеется, в той мере, в какой справедливость восторжествовала в этом деле, где политика в очередной раз объединилась с моралью, к прежнему достоинству прибавилась новая гордость быть французом. Но то был также незабываемый опыт хрупкости Разума, возможности его крушения и могущества нигилизма, его самых отвратительных отзвуков в антисемитских оскорблениях — или, как иными словами сказала однажды м-м Амадо-Леви-Валенси, возможности присутствия в антисемитизме всех расовых ненавистей, всех гонений на слабых, всех эксплуатации в мире. Беспрецедентное слово «антисемитизм» — является ли оно одним из оскорблений среди прочих? Слово уничтожения, в коем Добро прославляло себя тем, что превратилось почти что в нереальность, в съежившийся комочек в глубине субъективности, в очоленную идею, дрожащую внутри беспомощного нравственного сознания. Слово, раскрывающее всему

546

человечеству — посредством сообщества, с жестокостью избранного для того, чтобы услышать его, — завывание нигилизма, которого не могла бы передать никакая другая речь.

Быть может, то было рождение новой чувствительности в эмансипированном иудаизме. Не возмущение патриотического чувства, а новая бдительность, новая внимательность к миру, новой способ вибрировать и устремляться навстречу существованию, обретение некоего древнего религиозного опыта. Отсюда — первые признаки переоценки ценности религиозной вести среди тех западных евреев, которые забыли о ней. Это религиозный опыт в самом широком смысле, который берет начало не в обрядовости и не в литургии, оставаясь доступным для тех, кто не признает для себя никакой связи с трансцендентным, никакой теологии, никакой другой привязанности, кроме национальной⁷⁰. В том числе исходя отсюда, на Западе начинают подозревать, что религиозная культура евреев —

нечто совсем иное, нежели бессодержательная и устаревшая теология либо просто фольклор⁷¹.

IV

То, что произошло в Европе между 1933 и 1945 гг., вылившись в создание лагерей смерти, привело эту чувствительность за грань возможного. Конечно, религия не для того начинается с торжествующего Откровения, неопровержимого, словно восход солнца, чтобы потом замкнуться в культах и проповедях священников — каковы бы ни были притязания людей, с такой же легкостью называющих себя верующими, с какой свободные мыслители называют себя мыслителями. Но существуют такие человеческие события, которые разрывают собственную оболочку. Существуют события, сжигающие понятия, которыми выражается их существо. Существуют отчаяния, невыразимые в словах, но взрывающие, не нарушая его, молчание, которое их оберегает — словно некий бог мимоходом, инкогнито, похитил тайну. Невыносимая напряженность пережитого — что она: призрак этого бога или его прикосновение? Словно непризнанная вина, когда угрызения совести, *быть может*, уже жгут, как взгляд свидетеля. Пережитое слишком мало, чтобы вместить свой собственный смысл. Двусмысленность или *загадка* ситуации более религиозна, чем предлагаемые решения. Раскроет ли истинный Бог когда-нибудь свое инкогнито? Во всяком случае, самое важное начинается здесь, на земле. В еврейской литургии есть текст (чья древность и подлинность засвидетельствована талмудическим трактатом *Сота*), где верующие благодарят Бога не за то, что они получили от Него, но за саму возможность благодарить.

18* 547

Нацистские преследования и, назавтра после уничтожений, необычайное исполнение сионистской мечты — религиозные события вне всякого откровения, всякой церкви, всяких клириков, чудес, догм и верований. Слишком тяжелые своим переплетением, эти события так и вошли в сознание французских евреев и нефранцузских евреев, французов-неевреев и тех, кто не является ни французом, ни евреем. Крестный путь, где все было потеряно, и эта отвага начинания заново, несмотря на зловещие знамения против него, были восприняты как знаки самого избранничества или самого проклятия — в любом случае как знаки исключительной судьбы. Современники хранили на боках ожоги. Быть может, они слишком близко подошли к Запретному и Невыразимому? Быть может, они были неправы в том, что выжили? Чем бы ни было мышление этого поколения — мятежом, отрицанием, сомнением или уверенностью, славно подтвержденной в унижениях, — оно несло на себе печать предельного испытания. Для всего человечества оно приняло из ряда вон выходящее значение. После двадцати веков мнимого анахронизма иудаизм диаспоры вновь стал для самих христиан местом Божественной Комедии. Создание государства Израиль произошло на этом уровне. Израиль воскрес в 1948 г. вопреки всем социологическим, политическим или историческим препонам. Сионистская мечта, которая вышла из самой невероятной ностальгии, восходя к самим истокам Творения и отзываясь на самые возвышенные чаяния, воплотилась в жизнь ценой трудов и жертв, требуемых ее величием. Это величие невидимо для тех, кого никогда не преследовала Мечта, кто никогда не замечал вокруг своих нищих хижин ничего, кроме жалчайшей из земель Востока, где вместо молока и меда чередуются болота и пустыни.

Не потому Святая Земля приближается к мессианскому Царству, что принимает форму государства; но потому, что населяющие ее люди умеют противостоять соблазнам политики; потому, что это государство, провозгласившее свое образование назавтра после Освенцима, отстаивает учения пророков; потому, что оно пробуждает самоотверженность

и жертвенность. Не подлежит сомнению, что эта идентичность, географически локализуемая на протяжении всей Священной истории и почти всей истории Запада, обладает мощным влиянием на чувства и волю. Но эту мощь она дарует всем мессиан- / ским институтам Израиля, всем тем, кто вырывает нас из косности и безмятежности, из рассеяния и отчуждения, пробуждая в нас по- 4 требность в Абсолюте.

548

Воскрешение государства Израиль, жизнь, исполненная опасностей и чистоты, более не отчуждены от своих дважды религиозных начал: Святая земля воскрешается государством, несмотря на принимаемые им профанные формы. «Подняться» в Израиль^{8*} — для французского еврея означает, конечно, не сменить национальность, а ответить на призвание. Другие произносят обеты, вступают в монашеские ордены, отправляются в миссионерские странствия или записываются в революционную партию. Евреи слышат в призыве Святой земли новые истины своих старых книг и вступают в религиозную судьбу, которая не исчерпывается догматикой: она есть история, которую даже ее собственные границы не могут определить. Она взрывается. К Небу? Какая разница! Но такова Священная история. Эта судьба смутно предчувствовалась многими французскими израильтянами, которые, быть может, не пойдут дальше предчувствий и наверняка не думали о новых истинах, — многими французскими израильтянами, не сумевшими объяснить чувств, охвативших их в мае-июне 1967 г.

Истина и судьба, которые заключаются не в политических и национальных категориях. Они угрожают приверженности к Франции не более чем угрожают ей другие духовные начинания, хотя наше — из числа самых древних и возвышенных. Быть вполне сознательным иудеем, вполне сознательным христианином, вполне сознательным коммунистом — значит всегда находиться на пути к заблуждению в Бытии. И вы тоже, друг мусульманин, мой не-ненавистный враг в шестидневной войне! Но именно таким начинаниям собственных граждан великое современное государство, призванное служить человечеству, обязано своим величием, своей внимательностью к настоящему и своим присутствием в мире.

Размышления о еврейском образовании⁷² I

Существование израильтян, желающих оставаться израильтянами — даже вне всякой принадлежности к государству Израиль — зависит от еврейского образования. Однако религиозное обучение — в том смысле, в каком его понимают у католиков и протестантов, — недостаточно в качестве формулы еврейского образования.

Чтобы убедиться в этом, вовсе нет нужды вновь открывать дебаты о сущности иудаизма. Религия, нация, реальность, отражающая

549

эти категории, — какая разница! Мы можем избежать подобных метафизических вопросов и придерживаться эмпирических данных. Еврейское образование, сведенное к религиозному обучению, не обладает действенностью уроков катехизиса. Воспитатели могут засвидетельствовать это. Свидетельством тому служит также малое число детей, посещающих знаменитые курсы по четвергам и воскресеньям; скудость понятий, усвоенных этим малым числом детей; относительная немногочисленность людей, объединенных в рамках культурных ассоциаций.

Эта неудача — если оставаться, как мы и хотим, на строго педагогическом уровне — определяется следующей основной причиной: древнейшая из современных религий неотделима от знания древнего языка — иврита; а знание иврита не дается без труда. Иудаизм неотделим от него не только потому, что его богослужение совершается на иврите, а верующие являются его основными участниками. Строго говоря, верующим можно было бы предложить переводы. Иудаизм неотделим от еврейского языка потому, что иудеи повсюду составляют религиозное меньшинство. Если отделить их от глубокой и реальной жизни, одушевляющей своим точным ритмом эти квадратные буквы, иудаизм будет сведен к нищете теоретической догмы.

В мире, где ничто не является иудейским, только в тексте на иврите отзывается и перекликается эхо учения, которое ни один собор, ни одна пластическая форма, ни одна социальная структура не вырывает из его абстрактности. Христианское религиозное образование может довольствоваться общими понятиями, потому что христианская цивилизация присутствует рядом, придает этим понятиям конкретный смысл и ежедневно подтверждает их.

Понятия, которые еврейский ребенок воспринимает по воскресеньям и четвергам в тени синагоги, ограничиваются — без иврита — схемами. Их смысл размывается или рассеивается перед христианскими формами, с которыми уже давно связан сам западный гуманизм.

Если эмансипированный иудаизм смог выжить в течение полутора столетий, несмотря на прогрессирующее оскудевание гебраистики — а это оскудевание было именно прогрессирующим, по мере отдаления от эпохи, когда существовали моральные и социальные жизненные структуры, пронизанные иудейским знанием, — он выжил потому, что его атмосфера надолго была перенесена в семейную обстановку. Но семейные воспоминания не способны в долговременной перспективе заместить цивилизацию.

550

П

В наши дни поняли строгую зависимость еврейского образования от гебраистических штудий.

Создание еврейских школ полного дня, где ивриту отводится подобающее место, как языку общей культуры, стало возможным благодаря проницательности, делающей большую честь руководителям наших общин.

В школах Альянса на севере Африки, в обычной африканской школе такой теоретический взгляд был принят всегда.

Во Франции, конечно, нельзя было надеяться охватить еврейскими школами все юношество; но, по крайней мере, мы могли рассчитывать на формирование значительного ядра евреев, получивших иудейское образование.

И тем не менее в работе самих этих школ, где учебными программами значительное количество времени было отведено еврейским штудиям, не удалось достигнуть полной эффективности. Мы думаем, что проблема коренится не только в квалификации учителей, среди которых есть замечательные профессионалы, и не в неравном уровне подготовки учеников в области гебраистики.

Трудности в еврейском образовании ставят проблему более общего характера. Гебраистика не пользуется у молодежи тем авторитетом, какой ей хотели бы придать, — как если бы передаваемая в этой науке культура утратила свое гуманитарное значение и не могла сравниться с духовной пищей, которую предлагает окружающая цивилизация. Такое подозрение кощунственно, но, по правде говоря, дело именно в этом.

В самом деле, за последние столетия история иудаизма привела к определенному ослаблению того, что можно было бы назвать потенциалом еврейской культуры. Культура, как известно, — это не набор археологических достопримечательностей, которым чувство благоговения само по себе придавало бы значимость и привлекательность. Культура — это совокупность истин и форм, отвечающих запросам духовной жизни и просто жизни. Но они могут отвечать им только тогда, когда включают в себя историю и присутствуют в умах. Но сегодняшняя еврейская культура, в ее преднамеренно светских формах, живет во вчерашнем мире. Она еще не достигла уровня западных цивилизаций — уровня, который один только и мог бы придать авторитетность более скромному, среднему еврейскому образованию в глазах думающих и склонных к сравнениям подростков.

Что касается ее религиозной формы, еврейская культура перестала быть — по вине нескольких поколений, не ведавших интеллекту-

551

альных запросов, — тем источником мысли и жизни, той целостной цивилизацией, каковой она является по преимуществу. Она навязывает себя лишь во имя традиции, которая не есть основание бытия; она навязывает себя во имя благочестия, которое не есть разум. Традиционализм или пиетизм — это формы правоверия, но не формы учения.

Для того чтобы непреходящие ценности иудаизма, заключенные в великих текстах Библии, Талмуда и их комментаторов, могли питать наши души, они должны снова начать питать наш ум. Именно вера в их ценность побуждает нас требовать от них этого существенного питания. Если присутствие подлинной еврейской цивилизации — светской или религиозной — не будет ощущаться благодаря курсам еврейского языка в наших средних — и даже начальных — школах, то, невзирая на время, затраченное на изучение иврита, он останется вопросом выбора, в пользу которого просто будет попирается право на выбор.

III

Таким образом, оказывается, что религиозное образование требует занятий гебраистикой и что успех этих штудий в средней, нормальной или начальной школе зависит от высшего образования, развитие которого составляет, пожалуй, самую неотложную задачу современного еврейства, в том числе израильского. Несомненно, нужно пересмотреть формы еврейской культуры, некритически усвоенные из традиции. Но, в отличие от упований либерализма, речь идет не о том, чтобы провести отбор и сокращение расходов при распоряжении наследством, принимая которое надеются предотвратить банкротство почтенного дома.

Напротив, нужно расширить иудейское знание и, по существу, возвести его в ранг науки.

Но пусть нас поймут правильно: возвести иудаизм в ранг науки — не значит подчинить источники филологическому исследованию. Между тем в последние сто пятьдесят лет именно это и делали.

XIX век только и занимался филологией иудаизма. Пятьдесят веков были расписаны по каталожным карточкам — безбрежная гебраистическая эпиграфика, собрание эпитафий, — из которых важно было извлечь исторические свидетельства и расположить их на пересечениях влияний. Какое обширное кладбище! Могилы ста пятидесяти поколений! Филолог, подвергающий текст критическому исследованию, может испытывать нежность ко всему этому трогательному фольклору, но на мгновение он, как критический ум, оказывается умнее своего объекта. Он рискует увековечить это

552

мгновение. Ритм его мышления определяется одним лишь пере-биранием карточек.

¹ Возвести иудаизм в достоинство науки, мыслить иудаизм — зна-

чит снова сделать его тексты научающими.

До сих пор талмудические тексты никогда не воспринимались на Западе всерьез. Истины Талмуда принимаются лишь тогда, когда они

! согласуются с тривиальнейшим здравым смыслом; в них не слышат

еще неоконченного диалога, который они ведут со всем миром, вновь поставленным под вопрос.

Чистая филология, недостаточная для понимания Гёте, недоста-

т точна и для понимания рабби Акивы или рабби Тарфона^{9*}. Настало

время дать наконец слово рабби Акиве и рабби Тарфону, если мы

и хотим остаться евреями, то есть причислять себя к ним.

¹ Столь же недостаточна и чистая набожность. Еще возможно до-

биться успеха в обучении восторженности, заставить с воодушевлением принимать положения, которые требуют признания разумом и ценой комплексного усилия; но чистые эмоции, даже когда они чисты или тепличны, слывут мнениями и не имеют будущего. Ничто не внушает к себе действительного уважения — следует признать это, — если не отмечено печатью интеллекта. Никаких деше-

¹ вых приобретений! Слишком многие молодые люди легко рассу-ж-

дают о кризисе мышления. Единственное, что делает честь Новому времени, — это осознание разума, в чем узнаёт себя иудаизм. Только углубленные исследования сделают возможным среднее и начальное образование, которое не разочарует и не забудется при первом соприкосновении с миром. А ведь нам в этом мире жить, работать и творить.

Образование и молитва

Молитва — одна из самых трудных вещей как для философа, так и для верующего.

Даже если философ на своем пути, идущем от очевидности к очевидности, придет к такой очевидности, которая превыше очевидности, ему еще много нужно потрудиться, чтобы понять молитву. Возможна ли речь, обращенная отсюда, снизу, к тому, что лежит «по ту сторону языка»? А когда будет установлена возможность подобной речи — экстравагантной, в этимологическом смысле слова, — останется еще понять, каким образом она способна рационально умолить Того, Кто знает все человеческие невзгоды; прославить Того, Кто есть всяческая слава; освятить Того, Кто есть всяческая святость. Для потомков греков — какой скандал!

553

Обычный верующий не менее философа рискует оскандалиться. Он не мог бы высказать "словами свой молитвенный опыт. Обычный верующий (во всяком случае, в сегодняшнем мире) скандален уже самим признанием своей веры: одним он кажется буржуазным конформистом, придерживающимся удобных, оберегающих его безмятежность идей; другие видят в нем колдуна, странную личность, которая поддерживает отношения с таинственным и магическим миром. Но главное - как возможно вызвать молитву, затрагивающую самые сокровенные глубины каждого, не впадая в нескромность, в бесстыдство?

Выдающиеся ораторы, выступавшие до меня, обошли все эти опасности тем, что брали молитву как уже существующую социальную реальность и задавались вопросом о ее истории и ее эмоциональной действенности. Подобно им, я предпочел бы отказаться от трудной роли философа и свидетеля. Я знаю, конечно, что скандал часто дает приют трудным истинам. Я убежден, что, в конце концов, философ и верующий призваны понять друг друга. Но я знаю также, что нужно быть глубоким философом и искренним верующим, но ни то, ни другое нельзя выставлять напоказ перед столь многочисленной публикой.

Так что я ограничусь двумя размышлениям гораздо менее амбициозного свойства и вот с какой целью: во-первых, чтобы утверждать, что в иудаизме первое место по праву принадлежит молитве, но не на этом сосредоточена благочестивая мысль, высказанная по поводу оснований французского иудаизма; во-вторых, чтобы фактически отвести ей лишь второе место.

Каков бы ни был последний смысл молитвы, ее высоты или глубины, — это коллективная, близкая нам всем молитва, являющая свой последний смысл отважной нежности каждого. Каково тогда общеизвестное и не без смущения признаваемое значение этого коллективного опыта? В нем индивид через "число", миньян^{10*}, восстанавливает связь с общиной Израиля, рассеянной в пространстве и времени, а через это единство - связь с высшим Единством. Присутствие и участие в служении, по отношению к которому молитва обособленных людей часто есть лишь крайнее средство; усвоение формулировок высокой древности, повторение самих изначальных мыслей, всех этих словесных жестов в языке, который многие тысячелетия истории оставляют нетронутым, — всё это обращает наше сознание к присутствию, к постоянству, к вечности Израиля. Таким образом, именно то в наших молитвах, что наши реформированные братья принимают за бесплодную и формалистскую косность, в действительности составляет силу и величие Неизменного. Благодаря этому возможен стихийный, массовый, не

554

имеющий себе подобных опыт (и в этом смысле его нужно культивировать), — опыт собирания Израиля. Но такой опыт не является коллективистским суррогатом, потребным в скудости нашей трансцендентной пищи. Чувство присутствия Израиля и нашей причастности к сообществу Израиля, вопреки пространству и времени, есть фундаментальный опыт монотеизма. Близость божественного немислима для израильянина вне присутствия израильского народа. В комнате без окон молитва остается безответной. Бог близок всякому, кто призывает Его; но призывание предполагает истину и открытость. Бог, предающийся разговорам наедине, вне Израиля, вне уверенности в нескончаемое™ Израиля, в непрерывности его истории; вне солидарности — через эту историю — с историей человечества, — такой Бог есть опасная абстракция, источник не внушающих доверия опьянений. Согласно трактату *Брахот*, Вечный сам каждое утро надевает тфиллин. Написанному на наших земных тфиллин: «Слушай, Израиль, Господь, Бог наш, Господь один», на небесных тфиллин отвечает следующее: «Кто подобен народу Твоему Израилю, единственному народу на земле?»^{11*}. Поклоняться Израилю не значит бежать от человечества, единого и единственного, к которому склоняется и на которое простирается вечная мысль.

В этом смысле синагога, совершаемые в ней служения и словесные жесты молитвы, заключающие в себе все прочие литургические жесты, составляют существо еврейской жизни как жизни религиозной. Более того, в этом смысле молитва поддерживает даже такой иудаизм, который больше не хочет быть религиозным. Именно синагога, а значит, и молитва, объявляющие собой все литургические жесты Израиля, вопреки соблазнам истории приуготовили для еврейских националистов государство, которое можно превозносить.

Вот почему невозможно вытеснить молитву, если мы не хотим вытеснить иудаизм.

Но напрашивается другое замечание, педагогического характера, которое должно сделать нас более осторожными в отношении подобного приоритета молитвы. Уже то, что говорил главный раввин Шилли, имело именно такую направленность. В нынешнем веке мы живем в открытом мире. Еврейское сообщество открыто всем видам деятельности в мире. Но, сколь бы парадоксальным это ни казалось, деятельность в современном мире утратила профан-ный, мирской характер. С одной стороны, наука, с другой — политическая и социальная активность притязают удовлетворить собственную человеческую потребность человека. Они выдают себя за пути спасения. Думающие и деятельные люди — лучшие из наших современников — во всяком случае считают, что никакое религи-

555

озное спасение невозможно, пока не удовлетворен голод разума и справедливости. С точки зрения современного еврейского сознания в Европе, молитва, восстанавливающая и укрепляющая иудаизм, больше не обладает достаточной открытостью навстречу Богу и человечеству. Для целого поколения, воспринимающего свою интеллектуальную и политическую судьбу через призму религии, она не способна связать эту мирскую религию с религией Библии. Быть может, она является омегой, но не альфой иудаизма. Иудаизм молитвенного дома перестал быть передаваемым. Своего рода папистский иудаизм — скажем подходящее слово — умирает или уже мертв. Вот почему нам нужно вернуться к иудейской мудрости; вот почему в этой наизусть затверженной мудрости нужно разбудить дремлющий разум; вот почему иудаизм разума должен прийти на смену иудаизму молитвы: иудей Талмуда должен прийти на смену иудею псалмов.

И вот почему нужно также с большим доверием и, быть может, с большей требовательностью следить за всем тем, что в нашей молодежи устремлено к великодушному действию, даже если эта молодежь больше не соблюдает иудейского этикета или открыто отвергает его. Есть самоотверженность, которая искупает отречение. Отворачиваясь от евреев без иудаизма, но без иудаизма поступающими как евреи, мы рискуем остаться с иудаизмом без евреев.

Сожалею, что не могу согласиться с моим почтенным другом, главным раввином Парижа, но не только путем упрощения или изменения культа мы сумеем передать дар молитвы, который сперва нужно получить. Наша коллективная молитва парадоксальным образом стала молитвой изолированных индивидов. Хранители традиции, хранители мессианских институтов, — их миссия, требующая напряжения сил, терпения и внимательности, священна. Но для толпы чтение утренних газет сделалось, по меткому выражению, утренней молитвой. Нужно очень многое сделать, чтобы привести эту молитву к нашим достопочтенным требованиям, которые властвуют над временем, не игнорируя его. Остается многое сделать, но нужно хоть что-то делать. В синагоге рядом с избранными стоит много тех, кто ходит сюда просто по привычке; а среди покинувших синагогу, унесенных ветром мира, есть много высоких душ, захваченных абсолютным.

Будем откровенны. Мы, другие, для кого стены синагоги близки и дружественны, — где находим мы самое убедительное подтверждение нашей истине? Где ищем мы знамения, о которых верующие не говорят, но которые все еще нужны самым верным, чтобы подкрепить их верность? Разве в синагогах, пусть даже в день Очище-

556

ния, когда они переполнены толпами людей? Разве наши поиски знамений не устремляются к менее привычным мыслям, к менее освященным местам, к менее уверенным людям? Более чем в торжественности служб, наше избранничество, то есть наша неуклонимая ответственность, пронизывает и запечатлевает нас в грозных вспышках гения Талмуда, если мы еще способны их разглядеть. В согласии с иным порядком несомненность избранничества является нам всякий раз, когда иудейское присутствие дает о себе знать среди людей, сражающихся и умирающих за праведное дело; всякий раз, когда в почти невразумительных словах древняя весть, которая направляет эти праведные сражения, не знающие даже ее характерных черт, высвечивается, словно чудом. Но необходимо быть открытым и для других знаков. И вот уже строители лучшего мира - во имя разума игнорирующие его Суд — заключают и замуровывают наших сыновей, словно живые кирпичи в библейском Египте, о котором говорит Талмуд; и вот уже в этих единообразных блоках, должных предвосхищать равенство человечества, обнаруживает себя — странно вызревая в столь однородной материи! — *Различие*, под которым вращается, упорная и трудная, свобода.

За еврейский гуманизм⁷³

Сейчас, в середине века, рядом с государством Израиль, ведущим борьбу за существование, иудаизм диаспоры ищет для себя содержания. Небольшие группы людей поддерживают тесную связь с синагогой, но не всегда уверены в том, что смогут обеспечить это для своих детей. Во всех социальных классах ослабела набожность, до сих пор скреплявшая общины. Окружающие культуры непреодолимо искушают молодежь своими художественными ценностями, социальным опытом, политическим идеалом. Осознанная и неосознанная принадлежность к великим историческим нациям Запада едва окрашена еврейским сентиментализмом. Еврейство больше не является ни религией, ни

особым народом. Из столь малосодержательной сущности, по правде говоря, невозможно вывести существования.

Те, кто не желает смириться с таким концом, обращаются к еврейскому языку и к еврейской школе, где его преподают детям. Но и здесь не удастся избежать мучительных сомнений: идет ли речь об изучении еще одного живого языка? И не означает ли еврейская школа возврата к конфессиональной школе?

Мы хотели бы показать, что, не предрешая религиозного выбора, обучение ивриту и еврейская школа, которая должна видеть в

557

таком обучении свое главное призвание, ни в чем не изменяют идеалу светской школы, и что изучение иврита связано с тем, что сегодня способно придать смысл иудаизму. Оно связано с еврейским гуманизмом, который не может оставаться равнодушным к современному миру, где ищет себя всё человечество.

Еврейский гуманизм: формулировка, равно подозрительная как в отношении существительного, так и в отношении прилагательного! Затасканное, преувеличенное, двусмысленное слово «гуманизм» тем не менее способно обозначить систему принципов и поведения, освобождающих человеческую жизнь от авторитета мифов, от смятения, ими вносимого во взгляды, и от жестокости, увековечиваемой ими в нравах. Но в таком случае мы определили не просто гуманизм, а уже гуманизм еврейский. Его понятие остается светским. Оно не исчерпывает сущности всех форм, какие принимал иудаизм на протяжении веков, но присутствует в любой из них. Таким образом, иудаизм поистине находится на перекрестке веры и логики.

Мендельсон внушил современным людям точку зрения, которую Спиноза позаимствовал у Маймонида: древнейший из монотеизмов есть не религия откровения, а Закон откровения. Его истина универсальна, как разум; его правила и нравственные установления, составляющие особый вклад иудаизма, оберегают эту истину от порчи. Превосходство иудаизма заключается уже в том, что он не подменил собою разум, не совершил насилия над духом. Но его гений имеет практическую направленность: избежать вырождения в мышлении людей, в ходе интеллектуальных завоеваний. То есть существует эрозия истин, хранимых или передаваемых с помощью абстракций. Существует выраженная связь между духовностью идей и телесностью нравов — стихией, где последние истины сохраняются в неприкосновенности и откуда они черпают силы. Таким образом, XVIII век, захваченный вечными идеями — настолько, что они казались ему действенными и эффективными даже в состоянии бледных абстракций, — не вполне оставался в неведении относительно опасности, какой грозит отставание нравов от идей и вообще непоследовательность истин, отделенных от поведения; идей в отрыве от культуры. Вот почему универсальные идеи распространились повсюду, даже за пределы Европы-, но нигде не сохранили своего подлинного лица! Голый интеллект поднимается на вершины, но не удерживается на них. Разум, эта служанка-госпожа истины, уступает идолопоклонству мифов, которые ее соблазняют, предают и порабащают. Согласно иудаизму, истина находит верные символы, оберегающие ее от воображения, только в практическом подходе, только в Законе. Неотделимые от Библии великие тексты раввинистического иудаизма излагают этот Закон, которым держатся главные ис-

558

тины. Разумеется, они излагают его не в виде кодекса, или догматического трактата, или сборника цитат на потребу богословам, или рецептов духовности. Они отражают целый мир, в который нужно проникать терпеливо, как проникают, например, в греческий мир - благодаря дисциплине, труду, методичности, грамматике, острому чувству наличия здесь духовной, а не только филологической проблемы; бестрепетному вопрошающему духу. Это прежде всего — и в самом высоком смысле слова — литература и цивилизация.

Монотеизм, ее одушевляющий — опаснейшая, ибо высочайшая, из абстракций - заключается не в том, чтобы устроить уставшему от собственных несовершенств человеку личную встречу с Богом-утешителем, а в том, чтобы сообщить божественное присутствие человеческой справедливости и человеческому усилию, как сообщают дневной свет глазу — единственному органу, способному видеть. Видение Бога есть моральный акт. Эта оптика и есть этика. Будем недоверчивы к прямым контактам, к осязанию.

Библия, ясно и отчетливо представленная в комментариях великой эпохи до и после разрушения второго Храма, когда достигает расцвета древняя и непрерывная традиция,— это книга, которая ведет нас не к таинству Бога, но к гуманным задачам людей. Монотеизм есть гуманизм. Только простаки усматривают в ней богословскую арифметику. Книги, в которые вписан этот гуманизм, ожидают своих гуманистов. Для тех, кто хочет продолжить иудаизм, задача состоит в том, чтобы заставить открыть эти книги. К этому сводится монотеистическая миссия Израиля, если еще надо гордиться ею после всех тех, кто, не зная истоков — книг и добродетелей еврейства - кичится тем, что учит единственности Бога народы земли, лучше нас знающие эту абстракцию.

Столь опасное в течение столетий решительное *нет*, которым евреи отвечали на призыв Церкви, выражает не абсурдное упрямство, а уверенность в том, что важные человеческие истины Ветхого Завета теряются в Новом. Но без Талмуда мы могли бы противопоставить христианской традиции (пусть даже она моложе, чем традиция наших учителей) лишь наше сомнительное чтение, индивидуальную прозорливость. Укрытые в наших древних фолиантах, истины иудейского гуманизма сделались мышлением изолированного народа. Страсть к справедливости, охватившая Запад после Ренессанса, разбила эту изоляцию, но привела к тому, что евреи утратили секрет своей науки: они даже не подозревали, что она выходит за рамки немногих воспоминаний, извлеченных из переводных книг.

Еврейский язык и тексты, с которыми он сущностно связан и которые раскрываются только в нем, служат средством передачи трудной мудрости, исполненной заботы об истинах, соотнесенных

559

с добродетелями. Эта мудрость столь же необходима, что и греко-римское наследие. Хранимая в Библии, Мишне и Гемаре, эта цивилизация справедливости разворачивается в науке, упрекать которую в мелочности дистинкций так же нелепо, как упрекать в ней математику. В эту науку входят через школу.

Недавно Марк Кон напомнил о том, как Рабле мечтал о культуре, где наряду с латинским и греческим не будут отсутствовать « ни арабский, ни еврейский языки». Алькофрибас Насиер, извлекатель «пятой сущности», высвободил элементы нового мира. Еврейская школа диаспоры может служить этому идеалу, учреждая гебраистические штудии, которые не несут человечеству некоей экзотической мудрости, но воскрешают одну из душ его души. Они возвещают освобождение человека от мифов и отождествляют дух со справедливостью.

Редкая привилегия иудейской религии заключается в том, что в ряд самых высоких добродетелей она выдвигает познание собственных истоков. Такое познание способно привести набожные души к формам жизни, требующим дальнейшего выбора. Оно не навязывает выбора, как эллинский гуманизм не навязывает нам обязанность приносить в жертву Асклепию петуха. Почва остается нейтральной. Не есть ли она отныне та почва, на которой в наши дни, не требуя невозможного отречения от национальной принадлежности, не предвещая религиозной вовлеченности, должен обрести продолжение израильский завет? Открытие и сохранение еврейского гуманизма уже было бы достаточным основанием бытия для еврейской школы в мире, где мы прежде всего хотим образования, не разделяющего людей. Речь идет вовсе не о поддержании верований, которые разделяют людей, а о том, чтобы спасти от забвения ноты, в течение веков заставлявшие вибрировать сами эти верования и необходимые для гармонии человечества.

Антигуманизм и образование⁷⁴ I

Вплоть до относительно недавнего времени западное человечество искало в гуманизме основание своего бытия.

В широком смысле гуманизм означал признание неизменной сущности по имени «человек», утверждение его центрального места в домостроительстве Реальности и его ценности как источника всех ценностей: уважения личности в себе и в другом, что подразумевало охрану ее свободы; расцвета человеческой природы: мышления — в науке, творчества — в искусстве, удовольствий — в повседневной

560

жизни; не знающего предрассудков удовлетворения желаний свободы и наслаждения в других людях, а значит, утверждения справедливого закона, то есть разумного и либерального государства — иначе говоря, государства, живущего в мире с другими государствами и предоставляющего индивиду — важный момент! — максимально обширную сферу частной жизни, на пороге которой закон останавливается. Ограничение закона существенно для гуманизма, ибо гуманизм не видит, пожалуй, других законов, кроме законов Государства и Природы.

В более узком смысле гуманизм означает культ его собственных принципов. Внутреннее пламя гуманизма оживает при соприкосновении с определенными трудами и при изучении определенных книг, которые послужили первым выражением и средством передачи этих принципов, этих ценностей гуманизма.

Но, исходя из этого — как если бы гуманизм призван был реализоваться в человеческом слове и как если бы человек не должен был еще только осуществить его, но отныне и впредь уже находился в самой сердцевине, где сплетаются все причины, — гуманизм хочет быть действием, имеющим вид красивых слов. Он означает принятие определенного стиля, полухудожественного, полупроповеднического, всегда благородно-щедрого; принятие языка изящной словесности, возвещающей все ценности. Тем самым удовлетворение достигается в самом возвещении, словно оно и есть дело; а отсюда берет начало прогрессирующее забвение действительной реализации этих благородных принципов — их забвение в риторике и в идеологии.

II

Тот факт, что между ценностями гуманизма и библейским идеалом имеются определенные аналогии; что есть некоторые аналогии даже между культом изящной словесности и приверженностью к книгам — приверженностью, которой живет иудаизм, — не вызывает никаких сомнений. Но и в том, что речь об иудаизме может выродиться в риторику и пропитаться идеологией, тоже невозможно сомневаться.

После эмансипации, которую я никоим образом не намереваюсь чернить или отвергать и которая преобразила нас в современное еврейство — вернее, обязывает нас или позволяет нам открыться навстречу человечеству, более братскому, чем когда-либо, — именно через посредство этих аналогий мы спонтанно принимаем на себя такую обязанность или требуем для себя такого права.

Модернизация иудаизма, выразившаяся в новом стиле жизни и в реформе ритуала и ритуализма, претендует на сохранение духа

561

древней религиозности. Но сохраняемый дух выливается в форму, которой учит западный гуманизм: тенденция, воодушевляющая отнюдь не только так называемый либеральный иудаизм. Обычай оценивать Писание, опираясь на его согласие с окружающим гуманизмом — забота о философском обосновании Писания, — была неосознанной попыткой подспудной апологии даже со стороны тех, кто не осмеливался — по крайней мере, публично — затрагивать традиционные установления, традиционные формы культа, традиционные формы учения.

Разве весь западный гуманизм не считается секулярным вариантом иудео-христианства? Разве права человека и гражданина и новый дух, одержавший победу в XVIII в., не исполнили в нашем духе обетовании пророков?

Даже в наши дни некоторые позволяют себе выдвигать эти будоражащие, но во многих отношениях спорные идеи. Даже если они были вполне истинными, сегодня-они эту истинность утратили. Наше еврейское общество ослабило особые узы, связующие его с пророками, в той мере, в какой его члены читают священные книги в переводе, подобно всем своим согражданам, и оставляют в стороне раввинистическую традицию, в которой слышно иудейское звучание пророчеств. Но эти идеи спорны. Трактат Цицерона «De Officiis» («Об обязанностях»), изучаемый философами, вне религиозной иудео-христианской традиции пророков объясняет эволюцию политической и социальной мысли в Европе. Идеи, спорные еще и по другой причине: понятие иудео-христианства, которое у всех на устах, выражает, конечно, определенное становление и определенный идеал, подлежащий реализации во вдохновленном экуменической эрой синтезе; но еще не все противоречия сняты.

Уважение, которое мы питаем к христианской вере; восхищение, вызываемое добродетелями ее святых и праведностью стольких людей доброй воли и мужества, особенно проявивших себя по отношению к нам в страшные годы, побуждают и поощряют нас к такому синтезу, который изначально должен осуществляться как дружба. Иудео-христианская дружба: вот формула, где это составное прилагательное используется в абсолютно собственном смысле. Но что касается вероучения и самих конечных целей человека, здесь сохраняются глубокие различия* И в этом мире, который создало христианство и обрело в нем объективное выражение, иудей еще не преодолел всех комплексов маррана.

Ведь именно благодаря либеральному гуманизму он чувствует себя равным христианину и его братом. Вот почему мы с тяжелым сердцем говорим о кризисе гуманизма.

562

III

Но такого рода подчинение еврейской традиции нормам гуманизма, нормам его герменевтических методов, упраздняющих раввинистическую экзегезу; нормам его абстрактного универсализма, — такого рода подчинение объясняет сам кризис еврейского образования в эмансипированном еврейском обществе. Кризис, который, как нам кажется, продолжается, несмотря на все усилия еврейства послегитлеровского времени, направленные на развитие образования, за которые следует отдать должное руководителям новой Консистории^{12*} (не потому, что я принадлежу к ее членам).

Дамы и господа! Какой вес могло иметь еврейское образование в этих традиционных формах, коль скоро оно в конечном счете приводило к европейскому гуманизму, во всем блеске его литературного, художественного, архитектурного, политического и социального присутствия? Нам ничего не оставалось, кроме как гордиться преждевременной зрелостью наших предков! Ради этого не стоило учить иврит, не стоило жертвовать досугом во имя «архаической» мысли, которую вся послереволюционная Франция выражала, если можно так выразиться, в духе и в истине.

Еврейское образование лишилось смысла не потому, что западные евреи оторвались от иудаизма. Еврейское образование заранее подчинилось ценностям гуманизма, и по этой причине иудаизм оказался сведенным к осознанию того, что он, конечно, участвовал в выработке тех ценностей, которые стали общественным достоянием и были вознесены европейской культурой; но теперь это осознание лишено всякой актуальности.

Отныне еврейское образование становится религиозным обучением, где идеи, оторванные от вскормившей их цивилизации, абстрактные и бескровные, выражают последний отличительный признак, который еще отделяет евреев от однородного общества. Того общества, куда они вошли благодаря принципам гуманизма, берущим начало в 1789 г., и где они общались со своими согражданами.

Последний отличительный признак, которого многие евреи больше не хотят, потому что не хотят различий и потому что в обществе, где религия утратила свою интеллектуальную значимость и социальную действенность, принадлежность к моисееву исповеданию — признак неуверенности, отсталости, субъективности.

То был век, когда Бог умирал. Иначе говоря, в каком-то вполне определенном смысле речь о Боге становилась все более невозможной. Нужен был другой дискурс, связанный с символической частью, неотъемлемой от него, и с практическими значениями, его под-

563'

держивающими, — то есть, по существу, дискурс в контексте Писания и в отзвуках раввинистического толкования. В отрыве от этих измерений речь о Боге поражает и возмущает своим неблагоприятием и цинизмом. Подобные речи еще можно слышать в некоторых собраниях, где не колеблются произносить фразы вроде «Бог пожелал», «Бог избрал», «Бог приказал». Нам рассказывают о Боге, словно о личном враче или собственной теще.

Такой язык, если мы не умеем указать ему надлежащего места, нужно запретить, даже при общении с совсем молодыми людьми, чтобы они не рисковали потерять все в тот день, когда буквальный смысл этого языка им покажется пустым и невозможным. Такой день, пожалуй, уже наступил.

Еврейское образование как «религиозное обучение», вырывающее из целостного контекста иудейского знания отдельные формулировки, в новом обществе означает иудаизм, сведенный к состоянию интеллектуальной резервации. Между тем христианская катехеза продолжается в повседневных нравах — даже в тех странах, где религия отделена от государства; расцветает в ландшафтах и, застывшая в архитектуре, присутствует при каждом нашем шаге.

Иудейская культура, всецело заключенная в ставших недоступными книгах, не получила никакого отклика в формулировках, преподносимых на курсах религиозного обучения, сведенных к нескольким часам в неделю за всю ученическую жизнь. Из этих курсов, имея в виду приближающуюся бар-мицву^{13*}, ученик усваивал лишь некоторые элементы чтения и бессодержательные, забытые жесты.

IV

Для того чтобы проблема еврейского образования могла быть поставлена в терминах, отличных от религиозного обучения, потребовался кризис гуманизма в нашем обществе. Говорить это грустно. Кризис гуманизма, начало которому положили бесчеловечные события недавней истории.

Они оказали глубокое Бездействие на современное мышление и в полной мере сказались на нравах.

Нужно ли напоминать об этих бесчеловечных событиях? Война 1914 г., русская революция, изменившая себе в сталинизме; фашизм, гитлеризм, война 1939-1945 гг., атомные бомбардировки, геноцид и войны, не прекращающиеся с тех пор. С другой стороны — наука, которая стремится охватить весь мир и грозит ему уничтожением. Наука, которая обсчитывает реальность, не всегда

564

обдумывая ее — как если бы она составлялась исключительно в человеческих головах без человека, сведенного до конца и без остатка к совокупности числовых операций. Многих из нас чарует амбициозное предприятие философии, пусть даже оно разворачивается в другой атмосфере: амбициозное предприятие философии в пользу мышления и против чистого расчета, но подчиняющее человека анонимным играм Бытия и, несмотря на «письма о гуманизме»^{14*}, с пониманием относящееся к самому гитлеризму. Либеральная политика и либеральное управление не упраздняют ни эксплуатации, ни войны; социализм костенеет в бюрократии. Отчуждение самого отчуждения, которому положен конец! Какое переворачивание, обращение, извращение человека и человеческого гуманизма!

Что это — хрупкость гуманизма в западном либерализме? Врожденная неспособность гарантировать принципы человечности, чьим несостоятельным хранителем является гуманизм?

Мы, евреи, почувствовали это первыми. Для нас кризис гуманистического идеала, будь он греческого или римского происхождения, заявил о себе в антисемитизме, который, по существу, есть ненависть человека к иному, то есть ненависть к другому человеку. Грустная привилегия - быть избранным для того, чтобы с непосредственностью ощущения почувствовать крушение мира и угадать в вечном возвращении еврейского вопроса возрождение вопросов метафизических! Но есть предчувствие. Он есть уже в этимологическом значении слова *martyr*^{15*}, которое свидетельствует о том, что смысл человечности в греко-римском гуманизме не только плохо защищен, но и, пожалуй, плохо сформулирован; что смысл человеческого не исчерпывается положениями гуманизма; что он не предохранен против сперва незаметного, а под конец фатального смещения. Хрупкость гуманности в этом гуманизме? Да. Вспомните триумфальное шествие свастики под ликующие приветствия толп. Вспомните, как само это ликование побуждало к еще более горячим приветствиям. Это шествие заставляло интеллектуалов и гуманистов «глубоко задуматься»! Оно заставляло их задуматься, потому что при всем своем благородстве западный гуманизм так и не научился ни сомневаться в триумфах, ни понимать неудачи, ни вдумываться в историю, где побежденные и гонимые могли бы представлять какую-либо ценность.

Политическая теория Запада, о которой пеклись величайшие философы и ученые, от Платона до Гегеля и Маркса, — достаточна ли она для равновесия человечества? Вот вопрос, которому отвечает — быть может, совсем наивно — потребность в еврейском образовании. Совсем наивно! Потребность в «кашруте»^{16*}.

565

Во Франции — назовем лишь несколько вех — эта потребность обнаружила себя сразу после окончания Первой мировой войны, когда Робер Гамзон создал движение Израильских просветителей Франции; с 1935 г., когда Марк Кон основал еврейскую школу полного дня - школу имени Маймонида; с кануна 1939 г., когда таких людей, как философ Яков Гордин, которые формулировали и проповедовали интеллектуально амбициозный иудаизм, хотя и открытый навстречу современному миру, но уже измеряющий себя собственной мерой, — когда таких людей слушали со вниманием и даже с воодушевлением. Всё это свидетельствует не о каком-то мазохизме гонимых, ищущих укрытия у истоков собственного злосчастия, а о продвижении к доктрине, лучше окружающего гуманизма способной придать смысл бытию и жизни; способной сохранить в гонениях - и это в конечном счете соразмерно истинной любви к человеку — свою человеческую суть; иначе говоря, сделать так, чтобы ни в бунте, ни в терпении самим не становиться гонителями и не доверять злопамятству.

Существующий гуманизм серьезно поколебал истину. В совокупном понимании нашей эпохи бесчеловечные события XX в. стали причиной недоверия к определенному способу говорить о человеке; причиной того, что, следуя модным лозунгам, можно было бы назвать антигуманизмом. Такое недоверие не смешивается с отречением от гуманистического идеала, но заключается прежде всего в том, что ставит под сомнение вещи, описанные у нас как гуманизм в узком смысле слова.

Это протест против красивых слов и декламаций, подменяющих необходимые действия; против приличий, в которых кроется лицемерие; против ненасилия, продлевающего злоупотребления; но и против насилия словесных инвектив самих революционеров — инвектив, которые тотчас превращаются в культурное времяпрепровождение и революционную литературу. Литература наводит глянец на революцию и тем самым льстит пресыщенным вкусам. Антигуманизм против всемогущей литературы,

проскальзывающий даже в граффити, призванные ее сокрушить. Антигуманизм, древний, как пророчества Иезекииля, где реальный пророческий дух представляется единственным способным положить конец всей этой письменности. Закончу эту первую часть именно текстом Иезекииля (33, 30-33):

«А о тебе, сын человеческий, сыны народа твоего разговаривают у стен и в дверях домов и говорят один другому, брат брату: "Пойдите и послушайте, какое слово вышло от Господа". И они прихо-

566

дят к тебе, и садится пред лицом твоим народ Мой, и слушают слова твои, но не исполняют их; ибо они в устах своих делают из этого забаву, сердце их увлекается за корыстью их. И вот, ты для них — как забавный певец с приятным голосом и хорошо играющий; они слушают слова твои, но не исполняют их.

Но когда сбудется, — вот, уже и сбывается, — тогда узнают, что среди них был пророк».

Это вызов беде. Быть может, в еврейском воспитании, которое мы теперь стараемся организовать, этому антигуманизму, с его стремлением свернуть шею красноречию, суждено сыграть позитивную роль — сорвать фальшивое оперенье с красноречия иудейской апологетики, ставшей абсолютно невыносимой.

Мы должны противостоять чисто риторическим способам убеждения, идеологии, свившей гнездо в патетике. Конечно, в воспитании детей нежного возраста эмоциональные и сентиментальные элементы нужны. Однако не стоит ими услаждаться. Нужно настаивать на сохранении всей торжественности и всей действенности наших отношений с другими, а также на недоверии, которое мы по-прежнему питаем относительно мнимой невинности наших естественных порывов, предшествующих Закону.

VI

Но кризис гуманизма не сводится к противостоянию красивых слов. Антигуманизм держится не обличением литературы и красноречия, скрывающих нищету. Разве поиски истины и освобождения, разоблачающие все авторитеты языка, не обнажили в нашей цивилизации трещины, которые грозят исказить якобы вечную сущность человека; щели, которые скрывались и, возможно, отчасти предохранялись покровом красноречия? Антигуманизм в блестящих мыслях и трудах современных интеллектуалов (за которыми с такой жадностью следует молодежь, внимая им, словно гималайским гуру) сделал всё, чтобы превратить щель в раскол. Как таковые интеллектуалы — если они настоящие интеллектуалы — призваны выявлять и измерять возможности, которые высвобождаются в смещениях смысла, предвещающих сдвиги в самих основах; устанавливать предпосылки появления расщелины, пока не видимой невооруженным глазом, а подчас и просто предпосылки хрупкости оснований. Нельзя требовать от интеллектуалов, чтобы они морализаторством исправляли изъяны, обнаруживаемые под видом структур; ни даже требовать от них беспристрастия назвать их именно изъянами.

567

Строго говоря, возможно обратиться к терминам, между которыми возникает смысл. Возможно посмотреть, не есть ли ответственность за Другого — заповедь, которой повинуются прежде, чем она будет возведена, — не только Сказанное, где слышатся

термины, но язык прежде языка: само значение. Но здесь кроется другая проблема. Как бы то ни было, не стоит перед лицом современного мышления уступать соблазнам некоего «морального порядка». Не стоит и присоединяться к реакциям благонамеренных персонажей, которые не дают себе труда думать и, проведя дознание о чувствах, в принципе свободных от всякого принуждения, кончают тем, что спасают человечество в концлагерях. Но надо быть осторожными с этими отныне высвободившимися возможностями! Антигуманизм, проявляя большую внимательность к человеку, высвечивает антагонизм Закона и Свободы, которые считались примиренными, и путем последовательного вычитания элементов приходит к тому, что возвещает конец сущности человека, нередуцируемость и верховность которого составляет основу Ветхого Завета.

Бесспорно, начало всего — в уважении к человеку, в борьбе за его освобождение, независимость, закон, который он сам себе даёт; за «свободу, высеченную на каменных таблицах», как этого хотят наши Учителя Закона.

Тогда всё приходит к необходимости борьбы за свободу, которая ведется как борьба против экономической эксплуатации. Эксплуатация подрывает независимость, принимая обманчивый вид договора между хозяином и наемным рабочим — договора между неравными, — и потому является разновидностью мошенничества. Эта борьба нелегка и требует закона. Но закон оказывается как бы преградой для той самой свободы, которую он делает возможной; и под его рациональностью — рациональностью закона — подозревают черные замыслы и тайны закулисных войн. И оказывается, что свобода человека больше не заключается преимущественно в его экономическом освобождении: она — в несдерживаемом желании и в свете, проливаемом на это желание. Отсюда можно проследить по цепи причин и следствий процесс "освобождения желания", которым расшатываются закон и долг.

Идея свободы "прогрессирует" следующим образом: от экономического освобождения к сексуальной свободе, к сексуальному воспитанию через все ступени этой свободы; освобождение от обязанностей, с которыми все еще естественно связана гетеросексуальность, вплоть до наркотических экстазов в одиночестве, где больше нет потребности в межчеловеческом отношении, где, наконец, растворяется всякая ответственность! Окончательное превращение в

568

дух — это не одиночество; это наркотический экстаз в одиночестве, дух в парах опиума! Опиума как религии народа! Но остается еще последняя ступень. Всё позволено, ничто не запрещено абсолютно. Быть может, нет ничего более запретного в отношении к другому человеку.

Поверьте, наша обеспокоенность перед лицом такого прогресса вызвана отнюдь не полицейской озабоченностью тем фактом, что больше не удастся указать виновных. Это не обеспокоенность ищейки, как теперь изящно выражаются. Мы полагаем, что даже безгрешный не имеет права бросить в согрешившего первый камень, потому что времена побивания камнями прошли. И что безгрешный в наименьшей степени может быть палачом остальных; более того, он считает себя грешнее всех прочих. Но всё это не повод к тому, чтобы дети, которым предстоит стать взрослыми людьми, открытыми для других людей в их бедах, воспитывались в духе нравственного смешения, без различения добра и зла, то есть не умея видеть нищету в иллюзиях счастья, в убогом счастье довольных и сытых.

Если счастье человека и свобода человека требуют подавления закона; если всякий закон есть закон репрессивный; если свобода мыслится в естественном смысле произвола воли, — тогда Запад открывается самому себе как противостояние всему, чем он был до сих пор; в разрыве со всем, чем он был согласно Библии и согласно гуманным ценностям, аналогичным Библии.

Но тогда же иудейские ценности вновь обретают некую оригинальность, перестают быть отголоском окружающей цивилизации либо сбрасыванием ее со счетов. Евреи — какая дерзость! — могут колебаться в отношении блистательных доктрин. Дается шанс еврейскому образованию, отныне необходимому — не для того, чтобы отдаться уносящему нас потоку, но чтобы грести против течения.

В самом деле, мы, евреи, должны спросить себя: не был ли развод между любовью и законом, который мог сохраняться только благодаря светской власти и ее суровому закону, — не был ли возводимый к Библии развод между любовью и законом, духом и буквой скорее уступкой язычникам, нежели способом поведать им о Моисее и пророках? Не усугубила ли такая уступка трещину, которую до сих пор прикрывало только красноречие и которая позволила вызреть небытию, кроющемуся в языческих ценностях? От развода к разводу, не пришла ли любовь без закона к наслаждению без любви, освобождая любовь от тех обязанностей, которые она все еще несет в себе?

Снова иудейская мудрость закона, мудрость внешнего действия, есть не просто возвешение или отражение западной культуры, и не просто гордость принадлежать к восточным корням Запада. Она есть

569

единственное средство сбережения человека и человеческой личности; инстанция, которая учит нас подлинному гуманизму — существующему не в импровизациях нескольких не имеющих своих корней гениев, а во всей толще многотысячелетнего опыта, сохранившего в ходе истории свою изначальность.

Разумеется, иудаизм не смог бы соблазнить слишком зрелое человечество, и вообще идея прозелитизма — не в его манере: не для того он берет на себя ответственность, чтобы тотчас предложить другим разделить ее. Но люди, упорствующие в сопротивлении распаду, не могут оставаться равнодушными к своим современникам и бесполезными для них!

Материальные усилия, каких требует еврейское образование; необходимость привлечь учителей и всеми средствами обеспечить их подготовку — такая задача кажется невозможной тем, кто знает, какие трудности приходится преодолевать для сохранения существующего. Но эти усилия необходимы для спасения Человека.

Мы, сегодняшние евреи, имеем шанс сохранить память о том, что нашими предками были евреи, и память о памятовании их мудрости, которая теперь нужна не в качестве дополнения к образованию, а в качестве базового образования. Впервые часы, отведенные на еврейское образование, ничего не будут дублировать. На те вещи, которые дети и подростки порой обязаны выслушивать во имя свободы, нужно уметь отвечать не лозунгами, а культурой, основанной на слове, сама возвышенность которого уже позволяет назвать его словом Божиим. Мы должны прийти к этому — ради всех. Экуменизм представляется нам действенной идеей: не потому, что он позволяет нам

получить - на своем уровне - признание со стороны христиан, но потому, что, будучи приведены к Закону, мы трудимся для наших братьев-христиан.

VII

Я понимаю, дамы и господа, возражение, которое рождается в ваших головах. Обратиться к еврейскому воспитанию, еврейскому образованию, чтобы уберечься от крайних следствий, подразумеваемых идеей свободы, — не означает ли это, в конкретном плане, приверженность консервативным силам и отсталому семейному морализму, труду и отечеству, где даже не произносится имя свободы? Возможно ли игнорировать тот факт, что как для одних закон равнозначен угнетению, так для других свобода равнозначна ниспровержению?

Мы должны спросить себя: разве еврейское воспитание когда-нибудь взращивало насильников? Разве оно внушало веру в насилие без справедливости, в насилие как простую волю к власти, ко-

570

торой нынче учат как мудрости, но которая остается ужасной, как бы ни приукрашивали и ни прихорашивали это искушающее понятие?

Война против Амалека — символ, в котором иудаизм мыслит войну, — черпает всю свою силу из стойкости и нравственной высоты. Но разве иудаизм увековечивает войну в войне, которая ведется против войны? Разве его гуманизм смог бы удовольствоваться миром победителей? Разве он когда-либо переставал быть гуманизмом терпения?

Разве он когда-либо устранял из истории побежденных? В символе страдающего слуги сосредоточены все страдания, вызывающие к справедливости до конца времен; справедливости по ту сторону триумфа триумфаторов и их обращения к Добру в одиннадцатый час, в оптимизме собственного триумфа.

Отнюдь не к моральному порядку, подавляющему свободу, насилующему истину, убегающему от реальности, призывает сегодняшний иудаизм. Он призывает к еврейскому образованию, с его особенной чувствительностью к болевым точкам того существования, которое реализуется пророчеством: не боящегося скандала, любящего свет, чью вопрошающую силу увековечил Талмуд - основа всякого еврейского образования. Разве пророчество когда-либо отступало перед справедливостью сильных и доводами государства?

Разве Талмуд когда-либо умалчивал о сексуальной реальности, сущность которой тем не менее не сводится к непристойным комментариям в брошюре профессора из Бельфора?

Я вовсе не намереваюсь затрагивать темы чувства и духовности в любви или тему платонической любви, должной увенчивать любовь. Я не собираюсь апеллировать к гуманизму! Хотя пренебрежение теми измерениями, которые обозначаются этими терминами, ошибочно. Но я думаю, что сексуальность — именно как сексуальность -по существу, трагична и двойственна; я бы сказал, загадочна. Знание как бесстрастие логоса - соразмерно ли оно реальности, которая уже в своих психологических модальностях выводит сознание из равновесия и потрясает его, выявляя травматизм понятий, должных его укреплять и прояснять?

Говорить целомудренно об этих нецеломудренных вещах — проблема не просто пристойности, но некоего нового дискурса, который еще надо найти. Разве Талмуд через проблему закона, через вопрос: *что делать?* — не сумел подойти к такому «неслыханному» стилю?

Еврейское воспитание и образование — это уверенность в том, что интериоризации принципов поведения должен быть положен предел, что некоторые внушения должны стать жестами и ритуалами. В глубинах человеческой интериорности нет границы, которая мог-

571

ла мы удержать ресурсы ума и души, когда человек принимает себя «одухотворять»: они отступают вплоть до пропасти нигилизма.

В усилиях сохранить закон в свободе и обеспечить свободу законом еврейское образование опирается отнюдь не на грубую и малоэффективную силу тоталитарного государства. Оно соединяет с благородными идеями предварительное условие дисциплины ритуала, отступление в том, что касается самости и природы. Практика, которая осуществляется ради угождения Богу лишь в той мере, в какой она позволяет спасти человеческое в человеке. Партикуляризм? Несомненно. Но никаких ограничений национальной приверженности, гражданского долга и братства. Партикуляризм в отношении доктрин, антропологии, аксиологии и теологии. Никакого размежевания с людьми.

Да, партикуляризм. Как партикуляризм Авраама. Быть может, спасение универсальности человека вновь требует путей, не ведущих к гигантским метрополиям. Языки вновь перемешались. Великое смешение языков есть великое обращение понятий. Вернулись времена Авраама: нужно повиноваться за себя, не рассчитывая на верных. За себя — не значит эгоистически; как не-эгоистичен и другой способ существовать за себя: отступить в себя в государстве Израиль.

VI

Подпись

— *В языке, который хочет быть непосредственным и называет события, не хватает прямоты. События побуждают его к осторожности и компромиссам. Ангажированность незаметно для людей сбивает их в партии. Их разговор превращается в политику. Язык ангажированных — это шифр.*

— *Кто говорит ясно о настоящем? Кто начистоту высказывает свое мнение о людях? Кто распахивает им душу?*

— *Тот, кто выражается посредством «субстанций», «акциденций», «субъектов» и «объектов».*

Из разговора, услышанного в метро.

Еврейская Библия в раннем детстве, в Литве, Пушкин и Толстой, русская революция 1917 г., заставшая одиннадцатилетним на Украине. С 1923 г. — Страсбургский университет,

где тогда преподавали Шарль Блондель, Хальбвакс (Halbwachs), Прадин, Картерон и, позднее, Геру. Дружба с Морисом Бланшо и, через учителей, которые были подростками в эпоху дела Дрейфуса, как новая удача — ослепительное видение народа, равного человечеству, и нации, к которой прирастаешь умом и сердцем столь же крепко, что и корнями. Пребывание в 1928-1929 гг. во Фрайбурге и занятия феноменологией, начатые годом ранее вместе с Жаном Герингом. Сорбонна, Леон Брюн-свик. Философский авангард на субботних вечерах у Габриэля Марселя. Интеллектуальная — и антиинтеллектуалистская — утонченность Жана Валя и его щедрая дружба, вновь обретенная после долгого немецкого плена; с 1947 г. религиозные конференции в философском коллеже, основателем и вдохновителем которых был Валь. Руководство сотой Нормальной еврейской восточной школой, готовившей учителей французского языка для школ Всемирного еврейского союза в Средиземноморье. И ежедневное общение с доктором

573

Анри Нерсоном, частые встречи с г-ном Шушани^{1*}, великолепным — и безжалостным — наставником в толковании Талмуда. После 1957 г. - ежегодные лекции, посвященные талмудическим текстам⁷⁵, на коллоквиумах еврейских интеллектуалов во Франции. Защита докторской диссертации по филологии в 1961 г. Преподавание в университете Пуатье, после 1967 г. — в Париже, Пантер, а после 1973 г. - в Париже, Сорбонна. Этот пестрый перечень и есть биография.

В ней доминирует предчувствие ужаса нацизма и воспоминание о нем.

Гуссерль дал философии метод⁷⁶. Он состоит в том, чтобы учитывать интенции, которые одушевляют психику, и модусы *явленно-сти*, сообразные этим интенциям и характерные для разных регионов бытия, схватываемых в опыте; в том, чтобы раскрыть неожиданные *горизонты*, куда помещается реальность, схваченная представляющей мыслью, но также и конкретной, до-предикативной жизнью, отправляясь от тела (невинно) и от культуры (быть может, менее невинно). Движение руки, поворот головы, изъяснение на определенном языке, существование в качестве «осадочной породы» истории - всё это *трансцендентально* обуславливает созерцание и созерцаемое. Показав, что сознание и представленное бытие появляются из не-репрезентативного контекста, Гуссерль оспорил убеждение, согласно которому местопребывание Истины — в Представлении. Никогда «строительные леса», каких требует сооружение научных конструкций, не станут бесполезными, если мы заботимся о смысле таких конструкций. Трансцендентные сознанию Идеи не отделяются от породившего их истока в сознании, изначально имеющем временной характер. Таким образом, несмотря на свой интеллектуализм и уверенность в превосходстве Запада, Гуссерль поставил под вопрос до сих пор не подвергавшуюся сомнению платоновскую привилегию континента, мнящего себя вправе колонизовать мир.

Феноменологический метод был использован 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, к ситуации онтологии. Бытие этих сущих само не есть сущее. Оно нейтрально, но просветляет, направляет и упорядочивает мышление. Оно вызывает к человеку и почти что порождает его.

Бытие существующего, которое само не есть существующее, — действительно ли оно есть свечение, как это утверждает Хайдеггер?

Вот путь, по которому следует поставивший подпись под этой книгой. Анализ, симулирующий исчезновение всего существующего - и даже *cogito*, его мыслящего, — наводнили хаотические шо-

574

рохи анонимного существования, существования без существующего, не преодолимые никаким отрицанием. *Существует* (il y a) — безличная форма, как *дождит* или *вечереет*⁷⁷. Никакой щедрости, присущей немецкому *es gibt* (равнозначно французскому *Il y a* [имеется, существует]), между 1933 и 1945 гг. не замечалось. Нужно, чтобы это было сказано! Свет и смысл рождаются только тогда, когда в этой чудовищной нейтральности *Il y a* рождается и утверждается существующее. Свет и смысл обретаются на пути, ведущем от существования к существующему и от существующего к Другому: пути, который прочерчивает само время⁷⁸. Время не следует рассматривать как «образ» неподвижной вечности и приближение к ней, как ущербный модус онтологической полноты. Время артикулирует модус существования, где всё возможно отозвать, где ничто не окончательно, но всему еще предстоит прийти; где само настоящее — не просто совпадение с собой, но неминуемость. Это — ситуация сознания. Обладать сознанием - значит обладать временем, быть по сю сторону природы, но в определенном смысле еще не родиться. Такое отрывание есть не наималейшее бытие, но *отделение* (la façon) субъекта. Оно означает способность к разрыву, отвержение нейтральных и безличных начал, отказ от гегелевской тотальности и политики, от колдовских ритмов искусства⁷⁹. Оно означает возможность говорить, свободу слова, когда за произнесенным словом не пристраиваются социология или психоанализ, доискиваясь о его месте в системе отсылок и сводя его к тому, чего оно не желало высказать. Отсюда — возможность судить историю, вместо того чтобы дожидаться ее безличного вердикта⁸⁰.

Но время, язык и субъективность предполагают не только сущее, их исторгующее из тотальности, но и сущее, их не охватывающее. Время, язык и субъективность очерчивают плюрализм, а тем самым — в более сильном смысле слова - опыт: принятие одним сущим абсолютно другого сущего. На место онтологии — хайдеггеровского понимания бытия существующего — встает, как первостепенное, отношение существующего к существующему. Но это отношение не сводится к связи между субъектом и объектом⁸¹: оно есть близость, отношение с Другим⁸².

Фундаментальный опыт, предполагаемый самим объективным опытом, есть опыт Другого. *Опыт par excellence*. Подобно идее Бесконечности, не вмещаемой в рамки картезианского мышления, Другой не соразмерен потенциям и свободе Я. Именно диспропорция между Другим и Я и есть нравственное сознание. Нравственное сознание — не ценностный опыт, а доступ ко внешнему сущему: внешнее сущее *par excellence* — это Другой. Таким образом, нравственное сознание представляет собой не разновидность психологического

575

сознания, но его условие и — с самого начала — его обращение. Ибо свобода, живущая сознанием, останавливается перед Другим, когда я по-настоящему, прямо, без уловок и уверток, вижу его безоружный, абсолютно незащитный взгляд. Нравственное сознание есть именно эта прямота. Лицо Другого ставит под вопрос блаженную спонтанность «я», эту жизнерадостную *самопроизвольную силу*. Толпа, которой в «Воине и мире» князь Ростопчин отдает Верещагина, медлит совершить насилие, в «чувстве до предела напряженной человечности» глядя на его то краснеющее, то бледнеющее лицо. Народ в

финале «Бориса Годунова» безмолвствует перед лицом преступлений, совершенных властью имущими.

В «Тотальности и Бесконечном»⁸³ была предпринята попытка систематизировать этот опыт и противопоставить его такой философской мысли, которая сводит Иное к Тожественному, множественное — к тотальности, возводя автономию в верховный принцип.

Но обработка — в тотальности — Иного по мерке Тожественного не обходится без насилия, Войны или Управления, которые отчуждают само Тожественное. Философия, эта любовь к истине, стремится к Иному как таковому, как к сущему, отличному от его отражения в Я. Философия ищет свой закон, она есть сама гетерономия, она есть метафизика. У Декарта мыслящее Я обладает идеей бесконечности: инаковость Бесконечного не ослабляется в идее, словно инаковость конечных вещей, в которых, согласно Декарту, я сам способен отдать себе отчет. Идея бесконечности состоит в том, чтобы мыслить больше, нежели мыслишь.

Это негативное описание принимает позитивный смысл, которого нет в букве картезианства: мысль, мыслящая больше, нежели она мыслит, — что это, как не Желание? Желание, не совпадающее с недостающим потребности. Желание не утоляет потребности, но усугубляет ее.

Феноменология отношения с Другим внушает такую структуру Желания, которая в анализе предстает как идея Бесконечного. Когда *объект* включается в идентичность Тожественного, Другой обнаруживает себя абсолютным сопротивлением своего беззащитного взгляда. Солипсистское беспокойство сознания, пускающегося во все авантюры, пленника самого себя, здесь кончается. Привилегированность Другого по отношению к Я — или нравственное сознание — есть прорыв к экстерности, а тем самым и прорыв к Выси.

Эпифания того, что способно представиться так непосредственно, так внешне и так предельно, есть *лик*. В нем то, что выражает, неразлучно с самим выражением, спешит на подмогу самому себе, означает, говорит. Эпифания лика есть язык. Другой — первичное интеллигибельное. Но бесконечное в лике является не как представ-

576

ление. Оно ставит под вопрос свободу «я», которая оказывается убийственной и узурпаторской. Но такое открытие не есть результат *самопознания*: оно насквозь гетерономично. Перед лицом — я все больше требую от самого себя; чем больше моя ответственность, тем больше возрастает требовательность. Это движение более фундаментально, чем свобода самопредставления. В действительности нравственное сознание — не особо рекомендуемая разновидность сознания, но спазм, замыкание в себе, систола сознания вообще.

Ориентированность на высь Другого, как мы ее описали, подобна разности уровней в самом бытии. Вышнее означает не ничтоже-ние бытия, но то, что «больше бытия», лучше, чем благополучие социального отношения. Его «порождение» было бы невозможным без разделения, которое не сводится к диалектическому качанию между Отношением и Другим. Ибо диалектика разделения и единения уже разыгрывается в тотальности. Принцип разделения вводится не несчастьем одиночества, которое уже обращено к

другому, но счастьем наслаждения. С этого момента возможна множественность, не сводимая к тотальности.

Другой, являющий себя в лике, есть первое интеллигибельное -прежде культур с их наносами и намеками. Он есть утверждение независимости этики по отношению к истории. Показать, что первое значение возникает в морали — в почти абстрактной эпифании лика, лишенного всякой качественности - лика абсолютного, абсолютно не зависимо от культур, — значит наметить предел постижению реальности через историю и вернуться к платонизму.

После «Тотальности и Бесконечного» стало возможным представить это отношение с Бесконечным как отношение, не сводимое к «тема-тизации». Бесконечное всегда остается «третьим лицом», «Оно», существующим без оглядки на «Ты», чей лик затрагивает меня. Бесконечное затрагивает Я — при том, что Я не может подчинить его, не может в *начале* Логоса «взять на себя» безмерность Бесконечного. Так Бесконечное затрагивает Я *безначально*, впечатываясь, словно след, в абсолютную пассивность, предшествующую любой свободе; являя себя как «ответственность-за-Другого», этой затронутостью пробужденная. Высший смысл такой ответственности состоит в том, чтобы мыслить Я в абсолютной пассивности *Себя* — как сам факт *замещения* Другого, становления его *заложников*⁴¹, и в этом замещении не только *быть иначе*, но и, освободившись от *conatus essendi*^{2*}, *иначе, чем быть*. Онтологический язык, еще используемый в «Тотальности и Бесконечном», с целью исключения чисто психологического значения предлагаемого анализа, ныне отставлен. И сам анализ отныне отсылает не к *опыту*, в котором субъект всегда тематизирует соразмерное ему, но к *трансценденции*, где он отвечает за то, чего не измерили его устремления.

19 Избранное: трудная свобода

Примечания автора

¹ Опубликовано в журнале «Évidences», 1952 № 27.

² «Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques», № 23; André Latreille, André Siegfried; «Les forces religieuses et la vie politique. — Le catholicisme et le protestantisme» (Librairie Armand Colin, 1957).

³ Ibid., p. 146-147.

⁴ Экуменические усилия папы Иоанна XXIII знаменуют, по-видимому, возникновение противоположной тенденции.

⁵ Строгим и систематическим употреблением термина «насилие» как оппозиционного «дискурсу» мы обязаны диссертации Эрика Вейля, философское значение и логическая неуязвимость которой поразительны («Logique de la philosophie» Paris, Vrin, 1951). Однако мы вкладываем в этот термин другой смысл, как это уже имело место в нашей статье, опубликованной «Revue de métaphysique et de morale», февраль—март 1951.

⁶ Доклад, прочитанный в 1957 г. в аббатстве Тиумлилин в Марокко, в ходе работы над проблемами воспитания. Опубликован в «Tioumliline I», 1957.

⁷ Plotin. Ennéades. VI, 9—11; цит по: Gandillac. La Sagesse de Plotin^{1*}.

⁸ Перевод: André Chouraqui.

⁹ Опубликовано в «Encyclopaedia Universalis».

- ¹⁰ Опубликовано в «Information Juive», 1959.
- ¹¹ Опубликовано в «Age Nouveau», 1960, № 107-108.
- ¹² Опубликовано «Évidences», 1949, № 2.
- ¹³ Опубликовано в «Évidences». 1951, № 17.
- ¹⁴ Léon Brunschvicg. «De la Vraie et de la Fausse Conversion» - «La Querelle de l'Athéisme». P.U.F.
- ¹⁵ «Cinquante années de découvertes». Bilan 1900—1950. Aux Éditions du Seuil, p. 86.
- ¹⁶ Опубликовано в сборнике «Journées d'études sur l'identité juive». Издано французской секцией «Всемирного еврейского конгресса», 1963.
- ¹⁷ Выступление на радио во время круглого стола, организованного в рамках «Спектрального анализа Запада», 1958.
- ¹⁸ «Traité d'Union», 50. spt.-oct. 1957, p. 13.
- ¹⁹ В недавней статье в ежегоднике общества «Eranos» г-н Шолем^{2*} с достойной восхищения исторической эрудицией и замечательной восприимчивостью к систематическому значению исследуемых текстов (восприимчивостью, которой подчас недостает другим историкам) проводит различие между апокалиптическим мессианством, живущем в народе, и рационалистическим мессианством рабби. Последнее выразилось в знаменитом рассуждении о мессианских временах, которое мы находим у Маймонида в «Мишне Тора» («Повторение Торы»), в конце главы, посвященной законам политической власти. Однако утверждать рационалистический характер этого мессианства — еще не значит сказать о нем все (как подчас думает Шолем). Как будто рационализация — это всего лишь отрицание чудес и как будто в области духа возможно отбросить спорные ценности, не ухватившись за новые! Здесь и обнаруживается позитивное значение мессианства рабби, которое я хотел бы показать в своем комментарии.
- 578
- Ж*
- ²⁰ Само страдание не считается обладающим какой-либо искупительной силой, но в нем видят знак верности и бодрствующей совести (Бава Ме-ция, 84 Б).
- ²¹ Опубликовано в «Évidences», 1950, № 10.
- ²² Опубликовано в «La Terre retrouvée», 15 décembre 1953.
- ²³ Опубликовано в «Traité d'Union», № 34-35, décembre 1955 -janvier 1956.
- ²⁴ Опубликовано в «Les Nouveaux Cahiers», № 1, automne 1966.
- ²⁵ Silvain Zac. «Spinoza et l'interprétation de l'Écriture», 241 pp., P.U.F., 1965. Эта книга была представлена в 1964 г. в качестве дополнения к докторской диссертации по филологии. Основной текст диссертации: «Idée de vie dans la philosophie de Spinoza» — столь же замечательный труд. Читателям, интересующимся историей иудейской мысли, укажем также на небольшую книгу Зака о Маймониде, опубликованную в серии: «Philosophes de tous les temps». Seghers.
- ²⁶ Цифры в скобках указывают страницу книги Сильвена Зака.

²⁷ Например: политический идеал Спинозы скалькирован с иудейского государства эпохи Судей; ветхозаветный путь справедливости остается непреходящим основанием политической жизни; декалог Моисея есть Слово Божье, которое не встречало противоречий: пророки, сообразуя свое учение с Моисеевым Законом, проповедовали его в качестве религии отечества; патриотизм евреев основан на любви, а не на страхе Божьем (108); книги Нового Завета не расходятся с учением Ветхого Завета; иудаизм — религия государства, христианство — религия индивида (101), а христианский универсализм остается чистым притязанием (103). Имел ли Бергсон в этом вопросе других учителей, кроме Спинозы, чтобы вовсе забыть последний пункт?

²⁸ Даже философия Спинозы не должна направлять чтение Библии, чья интеллигибельность — абсолютно иного, нефилософского плана. В превосходной заключительной главе Зак показывает, что Спиноза неизбежно осуществлял свою экзегезу в духе собственной философии. Это настолько верно, что даже Писание, истолкованное через Писание, не в состоянии обойтись без философии. Филология без философии невозможна.

²⁹ Свободная форма Талмуда — отнюдь не проявление беспорядочной хаотичности, присущей компиляциям, как часто думают склонные к поспешным суждениям профаны. То непрестанное кипение, в какое погружается читатель Талмуда, есть выражение способа мышления, не поддающегося схематизации — всегда преждевременной — своего объекта. Рав-винистический комментарий в конечном счете разбивает и распыляет то, что еще в начале дискуссии казалось прочным и устойчивым. Разум, которому не дает покоя невыявленное, прослеживает реальность во множестве подходов, удерживая неисчислимы аспекты мира. Никакой простой диалектический ритм не способен промерить эту разбухающую множественность, играющую пространством, временем, историческими перспективами. Более того, эти тексты невозможно отделить от живого исследования, в котором отзывается и резонирует этот обескураживающий динамизм. Очевидно, что Спиноза не знал этой реальности Талмуда. В наши дни, чтобы выведать его тайну, нужно встретиться с необыкновенным учителем. Невзирая на точность отсылок к иудейским источникам и на историческую строгость, Сильвен Зак — и это наша единственная оговорка в

19* 579

его адрес — по-видимому, такого учителя не встретил. Будучи оторваны от талмудического спора, приводимые им понятия бескровны. Нельзя цитировать Талмуд тем же способом и с тем же притязанием, какие пригодны для всей остальной литературы (даже библейской). Это все равно что цитировать океан.

³⁰ Таким образом, слово Божье открывает собственное измерение Духа, не похожее ни на одно другое. Его нельзя смешивать ни с философией, ни с наукой, ни с политикой. Рационалист Спиноза это прекрасно видел. Философские системы, научные и политические доктрины способны, в зависимости от эпох, воссоединять души людей с этим Словом; но Слово остается независимым от этих систем и доктрин, хотя и может на какое-то время зафиксироваться в них. Образ, описывающий такое вплетение Слова в эти изначально озвученные виды деятельности интеллекта, был найден в* очень старом раввинистическом тексте (см. Сиффи, комментарий к Числам 10, 8)^{3*}: все священные предметы, хранящиеся в святилище, передаются из поколения в поколение, за исключением труб, созывающих народ и поднимающих израильский стан. Трубы подлежат обновлению.

Только незрелое размышление смешивает Слово с культурными порождениями истории и желает, чтобы Дух измерялся их звучанием и дыханием, наполняющим духовые инструменты. Обосновывать иудаизм, хранящий Слово, психоанализом, марксизмом или структурализмом (почему бы и не аксиоматическими) — значит замыкаться для того, что существует помимо барабанов и труб; значит осудить себя, по невнимательности ко всему, кроме последних возгласов, на религиозную глухоту, не слышать больше «голоса предельной тишины». В Израиле нужно уметь слушать. Не следует забывать, что сосредоточенность есть условие диалогов, конфронтации и «круглых столов».

³¹ Андре Амар в примечательной статье («Два полюса современной науки» — «Les deux rôles de la science contemporaine», in «Science et l'enseignement des Science»: № 36, 1965, pp. 10—19) хорошо показал, что наука не мыслит мир. Правда, он счел необходимым противопоставить ее расчетам и взвешиваниям философию Хайдеггера.

³² Опубликовано в «Évidences», 1950, № 11.

³³ Paul Claudel. Emmaüs, N.R.F.

³⁴ Опубликовано в «Évidences», avril 1951, № 18.

³⁵ Paul Claudel. «Une voix sur Israël», Gallimard.

³⁶ «Figaro Littéraire» от 10 марта: «Le Peuple élu est-il un peuple d'argent?».

³⁷ См. выше, с. 425

³⁸ Опубликовано в «Âlletin de la Société Paul Claudel», janvier—mars 1969.

³⁹ Невозможно перечислить все исследования, но упомянем особо те, что принадлежат К. Виже и А. Кураки.

⁴⁰ Взамен этого христианин, признанный в своей миссии среди народов, несомненно останется для еврея тем, кто смягчает и расслабляет иудаизм; но в то же время, если он станет следовать справедливости, то будет провозглашен равным Первосвященнику.

⁴¹ Опубликовано в «Évidences», 1952, № 24.

⁴² Речь, произнесенная по радио «Écoute Israël » 29 апреля 1955 г.

⁴³ Письмо в «Monde» от 17 июля 1954 г.

580

⁴⁴ Опубликовано в 1975 г. в сборнике под заглавием «Celui qui ne peut se servir des mots» («Тот, кто не может пользоваться словами»), изданного в честь живописца Брама Ван Велде издательством Fata Morgana, Montpellier.

⁴⁵ Опубликовано в журнале «Arche» 1961 г.

⁴⁶ Опубликовано в Les «Nouveaux Cahiers», № 31, hiver 1971—1973 гг.

- ⁴⁷ Мы имели возможность воспроизвести отрывок из них в 1951 г., в № 21 журнала «Évidences», изданием которого руководил светлой памяти Никола Води.
- ⁴⁸ Опубликовано в «Information Juives», 1960 г.
- ⁴⁹ По поводу доклада о Даниэлу, посвященного общим основаниям средиземноморской цивилизации. Опубликовано в «Le Journal des Communautés» 12 décembre 1958 г.
- ⁵⁰ Речь, произнесенная на встрече, созданной «L'Union des Étudiants Juifs» в «Mutualité» (janvier 1959 г.).
- ⁵¹ Сообщение, сделанное 27 сентября 1959 г. на втором Коллоквиуме франкоязычных еврейских интеллектуалов, организованном французским отделением Всемирного еврейского конгресса.
- ⁵² Сборник статей Розенцвейга под заглавием «Zweistromenland», p. 259.
- ⁵³ Из радиопередачи «Écoute Israël» 20 октября 1961 г.
- ⁵⁴ Опубликовано в «Les Lettres Nouvelles», 1957, №51.
- ⁵⁵ Опубликовано в «L'Arche», 1960.
- ⁵⁶ Опубликовано в «Évidences», № 20, octobre 1951.
- ⁵⁷ «Religion d'Israël et Etat d'Israël»: сборник статей по проблеме религии в государстве Израиль, изданный отделом культуры «Agence Juive». Предисловие Хаима Гринберга, New-York, 1951, 193 p. (на иврите).
- ⁵⁸ Д-р Лейбовиц в статье, озаглавленной: «Religion et Etat».
- ⁵⁹ Опубликовано в коллективном труде под названием: «D'Auschwitz à Israël. Vingt ans après».
- ⁶⁰ Выражения из Псалма 19 в переводе Андре Кураки.
- ⁶¹ Опубликовано в «Information Juive».
- ⁶² Опубликовано в «Information Juive», janvier 1961.
- ⁶³ Опубликовано в «Information Juive», 1961 г.
- ⁶⁴ Опубликовано в «Bulletin de l'amitié judéo-chrétienne de France», octobre-décembre 1971 г.
- ⁶⁵ См.: Bernard Bourgeois. «Hegel à Francfort ou Judaism, Christianisme, Hégélianisme». Paris, Vrin, 1970. «Bibliothèque d'histoire de la Philosophie», 126 pages.
- ⁶⁶ Опубликовано в «Information Juive», novembre 1961 г.
- ⁶⁷ Опубликовано в «L'Arche», 1959 г.
- ⁶⁸ Опубликовано в «Information Juive», № 56, juin 1954.

⁶⁹ Опубликовано в «Esprit», avril 1968.

⁷⁰ Однако при условии, что они не будут замыкаться в необычности пережитого и упорствовать в переводе его на язык банального опыта, что может свидетельствовать — следует признать это — о силе отвержения, о недоверии к мечте, которого мы не будем презирать и которое объясняет волю к полной мимикрии у множества французских евреев. Она может иметь свое величие, и мы не будем ее обсуждать.

581

⁷¹ Точка зрения, от которой г-н Икор (Icor), не знающий традиционной еврейской культуры, не желает отступить.

⁷² Опубликовано в «Les Cahiers de l'Alliance Israelite Universelle», 1951.

⁷³ Опубликовано в «Les Cahiers de l'Alliance Israelite Universelle», № 103, novembre 1956.

⁷⁴ Опубликовано в «Namogé», 1973.

⁷⁵ См. «Quatre lectures talmudiques», опубликованные в «Editions de Minuit», в серии «Critique». Paris, 1968.

⁷⁶ См. «Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl». Paris, Alcan, 1930 (премия Академии моральных и политических наук); повторные издания Vrin 1963, 1970). — «En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger». Paris, Vrin, 1949; 2-е издание 1967 г. учитывает результаты новейших исследований о Гуссерле; 3-е издание 1975 г. - Перевод, в сотрудничестве с г-жой Ж. Пейфер: Husserl. «Méditations cartésiennes». Colin 1930, позднее переиздана изд-вом Vrin.

⁷⁷ См.: «De l'Évasion» in «Recherches Philosophiques», 1935—1936. «De l'existence à l'existant». Paris, Vrin, 1947.

⁷⁸ См.: «Le temps et l'Autre» in «Cahiers du Collège Philosophique». Paris, Arthaud, 1949. «Maurice Blanchot et le regard du poète». — «Monde nouveau», mars 1956.

⁷⁹ «La Réalité et son ombre», dans «Temps Modernes», novembre 1948 г.; «Jean Wahl et la sensibilité» - «Cahiers du Sud», 1955, № 331.

⁸⁰ См.: особенно 1-е издание настоящей книги «Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme». Paris, Albin Michel, 1963.

⁸¹ См. в «Deucalion II», 1947: «L'Autre dans Proust». См. также «Evidences», septembre-octobre 1952: «Ethique et Esprit» (вошли в «Difficile Liberté»). Статьи в «Revue de Métaphysique et la Morale»: 1) «L'ontologie est-elle fondamentale?» janvier—mars 1951, включено в «Phénoménologie-Existence», опубликовано в изд-ве Colin; 2) «Liberté et Commandement», juillet—septembre 1953; 3) «Le moi et la totalité», octobre-décembre 1954, 4) «La philosophie et l'idée de l'Infini», décembre 1958 (включено во 2-е издание «En découvrant l'existence»...).

⁸² См.: второе издание «En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger», и особенно очерк, озаглавленный «Langage et proximité».

⁸³ «Totalité et Infini. La Haue, Nijhoff, 1961; 2 éd.: 1961; 3 éd. 1968; 4 éd. 1971; 5 éd. 1974.

⁸⁴ См.: «La trace de l'Autre» и «Langage et proximité» во 2-м издании «En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger», и «La substitution» в «Revue Philosophique de Louvain», août 1968 (основа книги, опубликованной в 1974 г.: «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence»). См. также по всем темам: «Humanisme de l'autre homme» (1872), «Noms propres» и «Sur Maurice Blanchot» (1976). Также см. в «Le Nouveau Commerce» (30-31) очерк 1975 г. «Dieu et la Philosophie».

* Комментарии

Предварительные замечания. Предисловие

** Первое издание книги «Трудная свобода» вышло в 1963 г. (комм, ред.) ^{2*} Исаак (Isaac) Жюль (1877-1963) - французский историк, исследователь истории иудаизма и антисемитизма (комм. ред.).

^{3*} Рабби Йоханан Напах — один из самых известных палестинских амораев 3 в., глава академии в Тврии. Рабби Йоси Кисма - один из учителей

582

периода танаев, живший во 2 в. н.э. *Танаи* (ед.ч. *тана*) — выдающиеся еврейские учителя нескольких поколений (от 4 в. до н.э. до 3 в. н.э.). Высказывания *танаев* 1в. до н.э. — 2в.н.э. составляют *Мишну*, ядро Талмуда. Текст Мишны был собран рабби Йехудой ха-Наси ок. 200 г. н.э. Основной объем текста Талмуда составляет *Гемара* — развернутый комментарий к Мишне, созданный *амораями* (ед. ч. *амора*) — еврейскими мудрецами, жившими после завершения Мишны (220 г.) и до окончательной кодификации Талмуда (500 г.) в Палестине и Вавилонии.

По ту сторону патетики

^{1*} Рабби Шломо Ицхаки (Раши) (1040-1105) - знаменитый французский раввин, крупнейший средневековый комментатор Библии и Талмуда, основатель талмудической школы в Труа. Жил во Франции и в Германии.

^{2*} Жид (Gide) Андре (1869—1951) — французский писатель (комм. ред.). ^{3*} *Par excellence* (фр.) - по преимуществу, преимущественно. ^{4*} Маймонид, рабби Моше. Маймон (Рамбам) (1135 (1138)-1204) - крупнейший еврейский средневековый философ и богослов, автор монументального свода еврейского законоучения «Мишне Тора» («Повторение Торы») и знаменитого философского трактата «Море нэвухим» («Путеводитель растерянных»). Жил в Испании и Египте.

^{5*} Вейль (Veil) Симона (1909—1943) — французский философ-мистик (комм. ред.).

^{6*} Подробнее о негативных атрибутах у Маймонида см.: Моше бен Маймон. «Путеводитель растерянных». Ч. 1. Пер. М. Шнейдера. М. Иерусалим, 2000. Гл. 57-60 (с. 288-318). ^{7*} См.: Сукка 5а.

^{8*} Йоханан бен Закай - один из наиболее известных танаев 1 в. н.э., представитель школы Гилеля, духовный лидер еврейства во время войны с римлянами; после разрушения Иерусалима — основатель нового Синагога в Явне.

^{9*} *Ipso facto* - тем самым, в силу самого факта (комм, перев.). ^{10*} Шимон бен Зома (известный своими толкованиями Писания), Шимон бен Нанас (знаток гражданского права) и Шимон бен Пази — еврейские учителя первой половины 2 в. ^{11*} См.: [Числа 24, 24] (комм, перев.).

^{12*} Рабби Акива бен Йосеф (ок. 50—132) - крупнейший учитель эпохи танаев, который упорядочил и значительно дополнил существовавшие до него традиции; создатель влиятельной правовой и экзегетической школы. ^{13*} В синод, пер.: «Наказание мое больше, нежели снести можно» (Быт 4, 13). — (комм, перев.).

^{14*} См.: *Таанит* 7а. Рабби Абаху (из Кесарии), рабби Хама бен Ханина и рабби Йехуда бен Йехезкель — учителя периода амораев, жившие во второй половине 3 в. — нач. 4 в.

^{15*} Рабби Меир (ок. 110 — ок. 165) — знаменитый законоучитель, создатель особого диалектического метода истолкования Писания и решения правовых вопросов.

^{16*} Суккот, праздник кущ — осенний восьмидневный праздник, установленный в память о странствиях народа Израиля в пустыне и связанный также со сбором урожая.

583

^{17*} См.: Сукка 53а. Гилель Старый (Гилель ха-закен) (1 в. до н.э.) - великий учитель, основатель одной из двух главных школ еврейского законодательства.

^{18*} Ср. Мф 13,33 (комм, перев.).

^{19*} См.: *Шаббат* На. Рабби Элиезер бен Гурканус (Элиезер Великий; кон. 1 — нач. 2 в. н.э.) - известный законоучитель, член раввинской академии в Явне, по количеству высказываний занимает одно из первых мест в Талмуде. Последователь школы рабби Шамая (кон. 1 в. до н.э. - нач. 1 в. н.э.), одного из двух (наряду со школой рабби Гилеля) направлений в толковании Закона. ^{20*} См.: Притч 31:10-31.

^{21*} Согласно Мишне, «десятью речениями (*маамарот*) был создан мир» (*Авот* 5:1), ибо десять раз сказано в Торе о сотворении мира («И сказал Бог...» и «В начале сотворил Бог...»). Менахем б. Носи - учитель 2 в.; хотя он и не упоминается в Мишне, многие из его высказываний вошли в нее под видом анонимных. Рабби Йоси б. Халафта — тана 2 в., ученик рабби Авивы и учитель рабби Йехуды ха-Наси, составителя Мишны. ^{22*} См.: Быт 2, 18 (комм, перев.).

^{23*} Йехошуа бен Леви — известный палестинский амора пер. пол. 3 глава школы в г. Лод.

^{24*} Быт 2, 23 (комм, перев.).

^{25*} См.: *Брахот* б 1а. Рав (Аба Ариха) и Шмуэль - вавилонские амораи первого поколения (пер. пол. 3 в.), бывшие постоянными оппонентами. ^{26*} См.: Санхедрин 38б.

^{27*} Мидраш — толкования к тексту Пятикнижия и Пророков, представляющий собой высказывания мудрецов Талмуда в области закона (*Мидраш галаха*) или на религиозно-нравственные и мировоззренческие темы (*Мидраш агада*). Кроме того, мидрашом называют особый тип интерпретации Писания, а также особый жанр еврейской литературы (литературы мид-рашей).

^{28*} Брюнsvик (Brunschvicg) Леон (1869-1944) - французский философ, представитель «критического идеализма», продолжатель спиритуалистической традиции; профессор философии в Сорбонне. ^{29*} Правительство Виши — коллаборационистское правительство Франции в период с июля 1940 по август 1944.

^{30*} От *sens* (чувство) и *menteuse* (лживая, обманчивая): «обманывающая чувства», (комм, перев.).

^{Н*} Бялик, Хаим Нахман (1873-1934) - крупнейший еврейский поэт 20 в., создатель новой ивритской поэзии, в 1920—30-х гг. — центральная фигура в общественной и культурной жизни евреев Палестины. ^{32*} Рабби Илия (Элия бен Пьщмо Залман). Виленский Гаон (1720-1797) - знаменитый талмудист и ученый, авторитетнейший толкователь Писания и

Талмуда. Хаим бен Ицхак Воложинский (1749-1821) — выдающийся талмудист, ученик и ближайший сподвижник Виленского Гаона. В 1803 г. основал в Воложине (Виленская губ.) знаменитую Воложинскую иешиву (высшее религиозное учебное заведение), ставшую центром талмудической учености в Российской империи. Его главный труд «Нефеш ха-хаим» («Душа живая», изд. в 1824) — этико-каббалистическое сочинение, посвященное полемике с хасидизмом. Левинас написал предисловие к француз-

584

скому переводу этой книги: *L'âme de la vie, by Rabbi Hayyim de Volozhine. La Grasse, 1986.*

П. Комментарии

^{1*} Рабби Хия бен Аба (Хия Великий) - законоучитель кон. 1 - нач. 2 в., жил в Вавилонии и Палестине. Рабби Йоханан — рабби Йоханан бен На-паха (см. выше),) учитель рабби Хии бен Абы. ^{2*} В Синод. Библии - 64.4 (комм, перев.).

^{3*} Кан Цадок (1839—1905) — выдающийся французский раввин, 1890 — главный раввин Франции; автор ряда исследований о Библии и Талмуде, а также образцового перевода Библии на французский язык. ^{4*} Рабби Шмуэль бен Нахман — палестинский амора 3—4 вв., известный своими агадическими высказываниями о вопросах вероучения, истории еврейского и других народов, о Мессии и последних временах. ^{5*} В Синод, перев.: «...Разве только не будет у тебя нищего» (комм, перев.). ^{6*} *Felix culpa* — счастливая вина (комм, перев.). ^{7*} Ср. Мф 20,1-16 (комм, перев.).

^{8*} Слово яин (вино) состоит из букв йод, йод и нун = 10+10+50 = 70. Слово сод (тайна) состоит из букв самех, вав и долет = 60+6+4 = 70. ^{9*} Здесь упомянуты основные методы истолкования Писания - пшат (буквальный смысл), ремез (намек, аллюзия), драш (аллегория, символ) и сод (тайна) — вместе обозначаемые аббревиатурой Пардес. ^{10*} Рабби Леви бен Лахма - палестинский амора кон. 3 - нач. 4 в. из школы р. Йоханана. ^{11*} Евр. «рай» (комм, перев.). ^{12*} Быт 2, 10. (комм, перев.).

^{13*} Махарша (р. Шмуэль Элиезер Эдельс; (1551—1631)) — польский раввин, наиболее авторитетный и известный среди поздних комментаторов Талмуда.

^{14*} См.: Санхедрин 98а.

^{15*} В Синод, переводе: Пс 94, 7: «...Если бы вы ныне послушали гласа Его» (комм, перев.).

^{16*} См.: Санхедрин 97б. Йехошуа б. Хананья - тана второй половины 1 в. н.э., ближайший ученик р. Йоханана б. Закая (последователя р. Гилеля). Его постоянным оппонентом выступает рабби Элиезер бен Гурканус, сторонник школы рабби Шамая. ^{17*} В Синод, переводе «Книги Есфирь» - Амана.

^{18*} Барайта (арам, «внешняя») - корпус текстов, содержащий не вошедшие в Мишну высказывания танаев и представленный рядом соответствующих сборников.

^{19*} В Синодальном пер.: «...вашу непокорность» (комм, перев.). ^{20*} В Синодальном пер.: «В тишине и уповании крепость ваша». ^{21*} В Синодальном пер.: «Если хочешь обратиться, Израиль, говорит Господь, ко Мне обратись». ^{22*} См. этот диалог в Санхедрин 97б-98а.

^{2<*} 33 (с. 24). Ула бен Ишмаэль - амора кон. 3 - нач. 4 в., жил в Палестине и Вавилонии. Раба (Раба бар Нахмани) — известный вавилонский амора кон. 3 — нач. 4 в., глава раввинской академии в Пумбедите. Рабби Иоси б. Ханина — палестинский амора кон. 3 в.

585

^{24*} Исход 15, 16 (комм, перев.).

^{25*} *Санхедрин* 98Б. Реш Лакиш (рабби Шимон бен Лакиш) — палестинский амора вт. пол. 3 в. Его собеседник - рабби Иоханан бен Напах. ^{26*} В Синодальном пер.: «У каждого мужчины руки на чреслах его» (комм, перев.). ^{27*} Рав Гид ель — вавилонский амора вт. пол. 3 в. Рав (Аба Ариха) — вавилонский амора 1-го поколения (нач. 3 в.). Рав Иосиф (Йосеф) бен Хийя -вавилонский амора кон. 3 — нач. 4 в.

^{28*} Янкелевич Владимир (1903—1985) — философ и специалист по теории музыки, профессор Сорбонны. Разрабатывал тему метафизики времени. Левинас, часто цитируя этого автора в своих работах, как правило, соглашается с его воззрениями.

^{29*} В православной Библии — 1 и 2 Книги царств. ^{30*} В православной Библии Пс 71,17.

^{31*} В сидонад. пер.: «Будет имя его благословенно вовек; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его». ^{32*} Иер1613.

^{33*} Р. Шил а (Шел а) — вавилонский законоучитель кон. 2 — нач. 3 в., глава знаменитой школы в г. Нехардея. Р. Янай - палестинский амора 1-го поколения (нач. 3 в.). Р. Ханина б. Хама (р. Ханина Великий) - известный палестинский учитель пер. пол. 3 в.

^{34*} Рав Нахман бен Хисда — вавилонский амора пер. пол. 4 в.; традиция приписывает ему знатное происхождение.

^{35*} Рабби Йехуда бен Шимон бен Пази — палестинский амора пер. пол. 4 в. ^{36*} Р.Папа и Абайе — вавилонские амораи 4 в.

^{37*} Бен-Гурион (Грин), Давид (1886—1973) - лидер еврейского рабочего движения в подмандатной Палестине, один из основателей Государства Израиль, его первый премьер-министр и министр обороны. ^{38*} Симлай — палестинский амора 3 в. из г. Лод.

^{39*} Слово «сехви» может пониматься здесь и как «петух», и как «сердце» (увидеть рассвет = услышать крик петуха). Талмуд предписывает благословлять Бога, «наделившего сердце способностью отличать день от ночи», за все явления нового дня (Брахот 60Б). См.: *Сидур «Врата молитвы»*, ну-сах «Сфарад». Иерусалим—М., 5754 (1994), с. 9.

^{40*} Ивр. *мин* (мн. ч. *миним*) — «еретик», «вероотступник». Этим термином во времена Талмуда обозначали членов еврейских еретических сект, в частности иудеохристиан.

^{41*} В Синодальном пер.: «и придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобою сиянию» (Ис 60, 3).

^{42*} Под «децизионистами» здесь имеются в виду средневековые галахиче-ские авторитеты, авторы талмудических комментариев и респонсов по проблемам иудейского законодательства (так наз. *носким*).

III. Полемическое

^{1*} Хаскала - зародившееся в середине 18 в. в Германии и широко распространившееся в 19 в. движение еврейского просвещения, сторонники которого стремились пробудить интеллектуальные силы еврейства и приобщить его к достижениям европейской культуры. Родоначальником движения стал знаменитый еврейский философ и писатель Моисей бен Мена-хем Мендельсон (1729-1786).

586

^{2*} Пс 22, 1 (комм, перев.). ^{3*} Суд 6-7 (комм, перев.). ^{4*} Мф 20, 1-16 (комм, перев.).

^{5*} *Sub specie aeterni* (лат.) — под видом вечности, с точки зрения вечности (Спиноза) (комм. ред.).

^{6*} Мийо Дариус (1892-1974) - известный французский композитор и дирижер.

^{7*} Рим 11, 25-27 (комм, перев.).

^{8*} *Адонай Цваот* («Господь Воинств», в Синод, перев. «Господь Саваоф») — одно из обозначений Бога в Писании. ^{9*} Лев 24, 17-22 (комм, перев.). ^{10*} *Kriegspiel* (нем.) — военная игра (комм, перев.). ^{11*} Буквально: «Как собака во время игры в кегли» (комм, перев.).

IV. Увертюры

^{1*} Неер Андре (1913-1988) — известный французский еврейский философ-экзистенциалист, автор книг «Трансцендентность и имманентность» (1946), «Сущность пророчества» (1955), «Моисей и миссия народа Израиля» (1962) и др.

^{2*} *Je suis Israélite* (фр.). *Sono ebreo* (ит.) — я еврей. ^{3*} Динабург — г. Двинск Витебской губернии. ^{4*} См.: Пирке Авот («Поучения отцов») 1:1. ^{5*} Иисус Навин 1, 5 (комм, перев.).

^{6*} Элазар ха-Капар (Элазар ха-Капар Берабби) - известный палестинский учитель начала 3 в., создатель школы в Кесарии; ученик составителя Миш-ны Йехуды ха-Наси.

^{7*} Рав Йехуда б. Йухузкель - вавилонский амора втор. пол. 3 в., создатель и глава знаменитой академии в Пумбедите. ^{8*} Амос 3, 2 (комм, перев.).

^{9*} Ноахид — нееврей, живущий в соответствии с «законами сынов Ноя» (мицвот бней Ноах), установленными в завете Господа с Ноем и обязательными для всего человечества. Согласно преобладающему мнению учителей Талмуда, существует 7 «законов сынов Ноя»: не поклоняться идолам, не хулить Бога, учредить суд, не убивать, не прелюбодействовать, не грабить и не есть от живого (Санхедрин 56а и др.).

^{10*} Йехуда ха-Леви (Галеви) (ок. 1080/85 - ок. 1142) - один из крупнейших средневековых еврейских поэтов, богословов и философов; жил в Испании.

^{11*} *Anthropos theoretikos* (греч.) - человек созерцательный (комм, перев.). ^{12*} *Schwärmerei* (нем.) — мечтательностью (комм, перев.). ^{13*} Субботняя глава (парашат ха-шавуа) — один из 54-х отрывков, на которые разделена Тора; на протяжении года каждую субботу читается новый отрывок. Субботняя глава «Ницавим» соответствует Втор 29:9-30 в Синодальной Библии.

^{14*} Галаха и агада — два жанра талмудической литературы. Галаха (мн. ч. га-лахот) — закон, правило, постановление; четко определенное после анализа различных мнений предписание или запрет, относящийся к конкретной деятельности человека. Галаха, как нормативная часть иудаизма, регламентирует религиозную, гражданскую и семейную жизнь евреев. Агада

587

(мн. ч. агадот) — описания событий в реальном или метафизическом мире, изложение философских и мировоззренческих принципов, нравоучительных наставлений и т.д., в случае которых нет необходимости выбирать какое-то одно из нескольких мнений; собирательное название притч, легенд, нравоучений и проповедей в Талмуде и мидрашах.
^{15*} Труд К.Леви-Стросса, опубликован в 1955 г. (комм. ред.).

V. Расстояния

^и У Шекспира:

«Ты невредим, пока на Дунсинан Бирнамский лес нейдет. — И вот уж лес Пошел на Дунсинан! К оружью! В поле!» (перевод Ю.Корнеева. — *Комм. ред.*).

^{2*} Мезуза (букв. «косяк») — помещенный в специальный футляр листок пергамента, на котором написаны стихи из Втор 6:4-9 и 11:13-21. Прикрепляется к правому косяку дверей во всяком жилом помещении в соответствии со Втор 6:9: «И напиши их (слова Господа) на косяках дома твоего и на воротах твоих».

^{3*} Памаис (Памъяс, Панъяс, Цезарея Филиппи) - город на севере Страны Израила (совр. Баниас), возле которого, согласно легенде, располагался один из истоков Иордана.

^{4*} Визель Эли (р. 1928 в Румынии) — писатель, профессор иудаики в Сити-Колледж (Нью-Йорк) и Бостонском университете. Автор ряда романов и научно-популярных книг, в основном посвященных уничтожению европейского еврейства в годы Второй мировой войны, а также истории хасидизма. Лауреат Нобелевской премии мира (1986).

^{5*} *Яд Вашем* (букв. «Рука и имя») - Мемориальный центр и Музей Катастрофы и героизма европейского еврейства в Иерусалиме. Поляков, Лев (1910—1998) — известный историк, журналист и еврейский общественный деятель. Родился в Санкт-Петербурге, большую часть жизни прожил во Франции. На русском языке изданы его книги «История антисемитизма» (в 2-х тт.; М.-Иерусалим, 1997-1998) и «Арийский миф» (СПб, 1996). Люсьен Штейнберг, Иозеф Биллиг - авторы исследований по истории Катастрофы европейского еврейства в годы Второй мировой войны. ^{6*} Речь идет о Втором Ватиканском Соборе (1962-1965). ^{7*} Декарт. «Рассуждение о методе», 2. ^{8*} См.: Рош ха-Шана 3Ъ.

^{9*} Согласно преданию, колено Эфраима ошиблось в своих расчетах окончания египетского рабства и исхода из Египта и выступило на 30 лет раньше Моисея; большинство их погибло в битве с филистимлянами у города Гат. Впоследствии пророк Иезекииль воскресил погибших эфраимитян. См. *Санхедрин* 92Ъ.

^{10*} *Ханука* — один из еврейских праздников, «праздник освящения», продолжающийся 8 дней (25 кислева — 3 тевета). Установлен в честь освящения Храма и восстановления храмовой службы после того, как восставшие под руководством семьи Маккавеев евреи в 165 г. до н.э. свергли сирийское владычество Антиоха IV Епифана и создали независимое Иудейское царство, управлявшееся династией Хасмонеев. Основным обычаем праздника является зажигание специального светильника - ханукии.

588

^{и*} *Иешива* — высшее религиозное учебное заведение в иудаизме; иешивы известны начиная с эпохи Талмуда.

^{12*}Ср. Быт 21:33: «И посадил Авраам в Беер-Шеве тамариндовое дерево (тамариск, ивр. *эшель*)...» (в Синод. пер.: «И насадил Авраам в Вирсавии рощу...»). Согласно трактату *Сота* 10а, слово *эшель* здесь следует понимать как акроним слов *ахила* (еда как процесс), *иттия* (питье) и *лина* (ночевка). ^{13*} См.: Санхедрин 99а.

IV. Нис et mine

^{1*} Нис et mine (*лат.*) — здесь и сейчас.

^{2*} Йом Киппур (День Искупления) - самый торжественный день еврейского литургического года, день раскаяния и примирения между людьми и между человеком и Богом. Отмечается 10 тишрей (через 10 дней после Рош ха-Шана, еврейского Нового года). День строгого поста (единственного поста, установленного Торой — Лев 23:27) и самых долгих молитв. ^{3*} Неила («Закрывающая») — заключительная служба Йом Киппура, основным мотивом молитв которой является раскаяние. ^{4*}См.:Шаббат31а. ^{5*} Пс 2, 11 (комм, перев.).

^{6*} Хаим Гринберг (1889-1953) - крупный сионистский деятель и журналист. Жил в России, в 1921 г. был вынужден уехать в Германию, с конца 1920-х - в США.

^{7*} Жозеф Сальвадор (1796—1873) — французский еврейский историк, один из лидеров еврейской интеллигенции во Франции, автор ряда книг по истории Израиля в библейское и постбиблейское время, в которых он пытался дать рационалистическое истолкование еврейскому религиозному законодательству.

^{8*} Возвращение в Страну Обетованную называется в иудаизме «восхождением» (алия; лаалот лаарец — «взойти в Страну (Израиля)'). ^{9*} Р. *Тарфон* — тана 3-го поколения, жил в кон. 1 — первой пол. 2 в. н.э., принадлежал к школе Шама и был постоянным оппонентом р. Акивы. ^{10*} *Миньян* (букв. «количество», «счет») - необходимый кворум (10 совершеннолетних мужчин) для совершения совместной молитвы. ^{11*} 73 (с. 47). *Тфиллин* — две коробочки черного цвета с кожаными ремнями, в которых содержатся куски пергамента с четырьмя отрывками из Торы, говорящими о заповеди возложения тфиллин (см., прежде всего, Втор 6:8). Мужчины прикрепляют тфиллин ко лбу и к левой руке в будние дни перед утренней молитвой.

Таким образом, вместо слов молитвы «Шма» («Слушай Израиль...» - Втор 6:4), которые написаны на земных *тфиллин*, на небесных *тфиллин* написаны слова из 1 Хроник (Паралипоменон) 17:21: «Кто подобен народу...». См. Бра-хот. ба.

^{12*} Консистерия — официальный орган еврейских общин Франции, учрежденный в 1808 г. декретом Наполеона. После отделения в 1905 г. церкви от государства органы еврейского самоуправления существуют на добровольных началах.

^{13*} *Бар-мицва* (букв. «сын заповеди»): еврейский мальчик, достигший 13-летнего возраста, который становится совершеннолетним («бар-мицва») и начинает исполнять все религиозные заповеди (прежде всего — возложение тфиллин).

589

^{14*} Очевидно, что Э.Левинас имеет в виду философскую концепцию М.Хай-деггера и его работу «Письмо о гуманизме» (см.: М.Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993. - комм. ред.).

^{15*} *Martyr* (*греч.*) — «свидетель» и, с раннехристианской эпохи, «мученик» (комм, перев.).

^{16*} Кашрут - система правил, определяющих допустимость употребления продуктов питания (и порядок их приготовления), одежды, предметов культа.

VII. Подпись

¹⁺ Шушани Мордахай (ум. в 1968) — наставник Левинаса в еврейских науках, его учитель Талмуда (в 1947-1951 гг.), человек, сыгравший, по словам самого Левинаса, решающую роль в его духовном становлении. Особое влияние он оказал на методологию талмудических исследований Левинаса. Эли Визель был также учеником Шушани и посвятил ему одну из глав своей знаменитой книги «Легенды нашего времени» (E. Wiesel. *Legends of Our Time*. New York 1968. P. 87—109). См. о нем также: E.Levinas *Nine Talmudic Readings*.

Bloomington 1994. P. xiii-xiv; Wiesel E. *One Generation After*. New York 1970. P. 120-125. ^{2*} *Conatus essendi (лат.)* — попытка бытия (комм, перев.).

^{1*} См.: Плотин. Эннеады, VI, 9, И (Пер. Г.В.Малеванского. Плотин. Сочинения. Алетейя, СПб., 1995, с. 292 — комм, перев.). ^{2*} Шолом Гершом (1897—1982) — крупнейший израильский ученый, создатель науки о еврейской мистике, автор сотен трудов по еврейской мистике, истории и философии, президент Академии наук Израиля. ^{3*} Сифри (Сифре) — галахический (законоучительный) комментарий (мид-раш) к книгам Чисел и Второзакония, состоящий из высказываний различных танаев.

Перевод с французского языка выполнен Г.В.Вдовиной по изданию: Levinas E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Édition Albin Michel, 1963. Комментарии написаны К.И.Бурмистровым и Г.В.Вдовиной.

Гуманизм другого человека

467

Св. Отцу Герману Лео Ван Бреда
Основателю и директору Гуссерлевского архива в Лувене
посвящается этот труд, Учителю,
как восхищенный дар искренней привязанности и почтительной дружбы.

Предисловие

«Я умер бы от жалости, случись С другим такое горе».

Шекспир. Король Лир. Перевод Б.Пастернака

Предисловие, как правило, пишется после того, как написана книга, но не всегда оно сводится к приблизительному пересказу того материала, ради которого была создана книга. Оно может содержать первый — по горячим следам — комментарий, первые пояснения — они же первые отречения — относительно тех суждений, в которых в форме *сказанного*, в обобщенном виде, излагается и углубляется актуальное представление о не подлежащей обобщению близости одного-для-другого, обозначаемой словом *сказывание*.

В трех текстах нашей небольшой книги исследуется это ее значение. Они отмечают этапы «неактуального рассмотрения», которое еще или уже не пугается слова «гуманизм».

Разумеется, «неактуальный» может быть эвфемизмом для «просроченного»: ничто не застраховано от истечения срока давности, даже то, что не допускает никаких сроков. Но то неактуальное, в котором находят себе место — или на которое направлены — исследования данной работы, не тождественно безразличному невниманию к доминирующим мнениям нашей эпохи, которые отстаиваются с таким блеском и мастерством. Здесь неактуальное означает не столько игнорирование или отрицание актуального, сколько его *иное*: иное того, что условно именуется в высокой традиции Запада *бытием-в-акте* (независимо от того, насколько эта форму-

591

ла верна духу аристотелевского понятия, переводом которого она притязает быть). Иное *бытия-в-акте*, но также иное сонма его возможностей, каковыми являются потенции. Иное бытия, *бытий-ствования* бытия, жеста бытия; иное той *полноты* — через край! — бытия, которую задает термин «*в-акте*». Иное бытия-в-себе — *несвоевременное*, прерывающее тот синтез элементов настоящего, которым конституируется время памяти.

Бытие-в-акте, не содержащее ничего, что отмечало бы — или затеняло, без клочка тени — идентичность тождественного и не-тождественного; *наличие без становления* или превращение *становления* в *наличие'*, синхрония, в которой порядок сведенных вместе сроков не имеет значения, — не есть ли эта *актуальность* понятия та самая пресловутая активность, которая приписывается сознанию? Актуальность тотального присутствия исключает или поглощает любое «обиначивание» (*altération*). Логическое исключение конкретно становится представлением: воспроизведением, возобновлением настоящего в прошлом (в припоминании) и предвосхищением пред-стоящего (в воображении). Уподобление, достигающее кульминации в самосознании, или субъективности. «Изначальное единство апперцепции» есть не что иное, как превосходная степень *бытия-*

в-акте. Гегеля восхищала сущностность понятия в «я мыслю» кантовской трансцендентальной апперцепции¹. То приложение *cogito* к многообразным данностям, которое во втором издании «Критики чистого разума» именуется *synthesis speciosa* (фигурным синтезом) *воображения*, совершается еще не в душе. Напротив, именно такое приложение и позволяет впервые явиться психике и психологии². Это происходит не потому, что единство трансцендентальной апперцепции, или рассудок, является спонтанным в психологическом смысле, то есть как действие (*Handlung*)³. Напротив, именно потому, что оно есть актуальность присутствия, оно может стать спонтанностью воображения, укорениться во временной форме данности, назвать себя актом. *Вневременным* упражнением этой актуальности полагается «я» — изначально свободное «я» классического гуманизма. Как наследие трансцендентальной философии, оно останется у Фихте деятельностью, суверенно конституирующей не-Я.

Трансцендентальная редукция Гуссерля отнимает чистое Я у психологии, отделяет его от Природы, но оставляет ему жизнь. Ин-тенциональность, в которой живет Я, несомненно сохраняет структуру акта. Тем не менее в гуссерлевской феноменологии субъективное — трансцендентальное и внемирное — впервые оказывается пассивностью, не сводимой к понятию пассивного синтеза. Импрессиональное и чувственное — наследие традиции эмпиризма —

592

помещается в самую сердцевину Абсолютного. Синтез, пусть даже пассивный, все еще заботится о том, чтобы отразить требования единства апперцепции и актуальности присутствия; изощренный анализ до-предикативного все еще подражает (под именем пассивного) той модели, по которой осуществляется синтез в предикативном предложении. Но трансцендентальная субъективность перестает быть простой логической артикуляцией научных методов, несмотря на все современное неокантианство и его влияние в Германии. У трансцендентальной субъективности, этой живой единичности, есть своя собственная тайна, у интенциональных актов — свои горизонты: даже если они забыты и неактуальны, они не перестают со-определять смысл бытия, но раскрывают свои значения только рефлексии, *обращенной* к нозе. Если взгляд обращен на объективный коррелят актов, где эти значения тем не менее выполняют свою функцию означивания в «полной нозе», он никогда не сумеет их там обнаружить — как не сумеет различить в «тотальном присутствии» предметной основы саму «полную нозу».

Но коль скоро свободный субъект, в котором гуманистически понимаемый человек видел олицетворение своего достоинства, есть не более чем некая модальность «логического единства» «трансцендентальной апперцепции», некий привилегированный модус актуальности, неизбежно представляющий собой собственную цель, — стоит ли удивляться тому, что как только редукция была тщательно сформулирована Гуссерлем, Я тотчас скрылось позади — или внутри — того самого актуального бытия, которое оно призвано было конституировать? Более чем когда-либо предельная интеллигибельность оказывается актуальностью актуального бытия, сосуществованием терминов в одном высказывании; отношением, связанностью одного с другим, несмотря на их различия; согласием различного в наличном. Оказывается системой. Одно означает другое и означается другим, одно служит знаком другого, отрекаясь от того, что Жан-Франсуа Лиотар называет «фигурой замалчивания другого». «Мыслящий субъект», исследующий это интеллигибельное устройство, отныне истолковывает самого себя (несмотря на свои исследовательские труды и гений изобретательности) как некий обходной маневр, который используется системой бытия для самоналадки, — маневр, выполняемый ее терминами и структурами, чтобы произвести центровку, смонтировать себя в одном

великом настоящем и наконец взорваться истиной во всех своих узлах: возникнуть. Субъект позволяет бытию быть.

В силу той роли, которая на него возлагается, субъект несомненно принадлежит к жесту бытия; и в этом качестве он тоже яв-

593

ляет себя: самому себе и наукам о человеке. Но у него нет никакой означивающей жизни вне той истины, которой он служит и в которой являет себя. Все прочее человеческое ему чуждо.

В работах настоящего сборника интеллигибельность и отношение понимаются иначе. В них еще живо воспоминание об отцеубийстве, к которому был вынужден прибегнуть Платон. Без такого акта насилия отношение и различие были бы не более чем противоречием и противостоянием. И они действительно были ими в мире *тотального присутствия*, в мире одновременности. Не восходит ли интеллигибельность к посясторонности присутствия, к близости другого? Здесь бесконечно обязывающая инаковость высекает время из непреодолимого *межвременья*: «один» *есть* для другого то бытие, которое от-деляется от себя, не делая себя одновременным «другому», не помещая себя рядом с ним в синтезе как тему. Один-для-другого — как «сторож брату своему», как один-ответ-ственный-за-другого. Между одним, то есть мною, и другим, за которого я в ответе, зияет бездонная пропасть, — но она же есть пропасть не-безразличия ответственности, означивание значения, не сводимое к какой-либо систематизации. Это и есть не-различен-ность самой близости к ближнему, благодаря которой только и образуется глубинная общность между мною и другим, единство человеческого рода, обязанное своим существованием братству людей.

Когда мы говорим о близости, речь идет не о каком-то новом «опыте», противостоящем опыту объективного присутствия; не об опыте «ты», который приобретается до или после постижения того факта, что есть некий «этический опыт» впридачу к восприятию. *Речь идет скорее о том, чтобы поставить под вопрос сам опыт как источник смысла; о границах трансцендентальной апперцепции, о конце синхронии с ее обратимыми терминами. Речь идет о не-при-оритетности Тождественного и, поверх всех этих ограничений, о конце актуальности, как если бы несвоевременное смело все согласования, свойственные ре-презентации. Как если бы странный недуг лихорадил и сотрясал присутствие, или бытие в акте. Действию присуща пассивность, которая пассивнее самой пассивности—и все-таки всеми силами еще жаждет действия. Обращение синтеза — в терпение, дискурса — в голос «хрупкого молчания», подающий знак Другому: ближнему, неохватному, не подвластному обобщениям. Недуг, не ведающий облегчения; жар сострадания. Истечение бытия, его от-деление от самого себя. Быть может, слезы — именно это?⁴ Обморок бытия, его впадение в человечность, которое философы не сочли достойным внимания. Но если насилие не есть это подавленное рыдание, если оно задушило его на-*

594

всегда, — тогда оно идет даже не от Каина, но рождено Гитлером или усыновлено им.

Оспаривание приоритета Акта, его привилегированного права на осмысление и означивание, разрыв в единстве «трансцендентальной апперцепции» указывают на некий порядок — или беспорядок — поверх бытия, прежде места, прежде культуры. Здесь мы

узнаём этическое. В этом соприкосновении до всякого знания, в этой одержимости другим человеком можно, конечно, усмотреть мотивацию многих наших повседневных дел и многих высоких свершений в науке и политике. Но моя человечность не вовлечена в историю этой культуры, которая мне *является*, предлагая принять себя и даже обеспечивая свободу такого приятия. Лик другого человека властвует надо мной — лик, не прикрытый формой явленности, но обнаженный, лишенный формы и даже самого присутствия, которое маскировало бы его, как это делает его собственный портрет. Лик в морщинах, след самого себя, присутствие, которое во всякий момент есть отступление в пустоту смерти — с риском невозвращения. Инаковость ближнего — это пустота безместности, утопии, где лик уже отсутствует без всяких обетовании возвращения и воскресения.

Ожидание возвращения в страхе возможного невозвращения: ожидание, которое нельзя обмануть. Терпение, обязывающее к бессмертию. Именно так произносится «ты»: говорить во втором лице — значит допытываться его или беспокоиться о его сохранности. Обязанность бессмертия, вопреки уверенности, что все люди смертны. Требование бессмертия. Оно связано с моей привилегированной соотносительностью с самим собой — соотносительностью, которая исключает меня из всякой родовой принадлежности, свидетельствуя о том, что человечность не есть род, в отличие от животности. Человеческий род и его репродукция посредством смерти другого исключаются: каждая новая смерть есть новый «первородный грех». Эти глубокие замечания Владимира Янкелевича в его потрясающей книге о смерти содержат определенные мотивы человеческой исключительности: достоинство личности, стремление и старание удержаться в бытии, свойственные сознающему свою смертность существу, в то же время свидетельствуют о невозможности отменить ответственность за другого — невозможности более невозможной, чем невозможность вылезти из собственной кожи. Они указывают на незыблемый долг, превосходящий *силы бытия*, — долг, который не спрашивает моего согласия, но безначально — ан-архично — и болезненно овладевает мной, приходя из того, что ближе любого памятного настоящего. Он приходит, не предлагая себя на выбор, но как сама избранность, в которой моя

595

случайная человечность становится тождеством и единством в силу самой невозможности уклониться от выбора. Долг, налагаемый поверх границ бытия и его ничтожения, поверх смерти, словно истощение бытия и его ресурсов. Безымянная идентичность. Она говорит: *Я* — и не идентифицируется ни с чем из наличного, разве что с самим звуком своего голоса. «Я говорю»: вот то, что подразумевается во всяком «я делаю»; более того, во всяком «я мыслю» и «я есмь». Идентичность, лишенная основания: чистый знак, поданный другому. Знак самого подателя знака, где тот, кто его посылает, и есть послание, где означаемое — знак без формы, не наличествующий, не дающий расписки в получении, внеположный цивилизации. Идентичность, сразу поставленная в аккумулятив «*me voісі*» («Вот я»), подобная звуку, который слышен как собственное эхо и достигает слуха, не услаждаясь собственной звучностью.

Париж, 12 марта 1972 г.

Значение и смысл⁵

Реальность, данная способности восприятия, и принимаемое ею значение, по-видимому, различаются между собой. Как если бы опыт сперва предлагал нам содержания: форму, твердость, шероховатость, цвет, звук, вкус, запах, тепло, тяжесть и т. д., — а затем все эти содержания как бы одушевлялись метафорическими переносами, принимали дополнительную нагрузку, переносящую их *по ту сторону* данности.

Такую *метафору* можно связывать либо с недостатком способности восприятия, либо с ее высшим совершенством — в зависимости от того, ведет ли *по ту сторону* [meta-] метафоры к другим содержаниям, просто не входящим в ограниченное поле восприятия, либо оно трансцендентно самому порядку содержаний, самой данности.

Вот этот твердый и непрозрачный прямоугольник становится книгой, только перенося мою мысль к другим данностям, еще или уже отсутствующим: к автору, ее написавшему, к читателям, ее читающим, к полке, на которой она стоит, и т.д. Все эти термины возведены, но не даны в том непрозрачном и твердом прямоугольнике, который взывает к моему переживанию и моим рукам. Отсутствующие содержания наделяют данность значением. Но такое обращение к отсутствующему, по-видимому, свидетельствует о том, что восприятие не справилось со своей задачей как восприятия: ведь она в том и заключается, чтобы сделать нечто присутствующим, представить. Восприятию, по причине его конечности, не достало сил исполнить собственное призвание, и оно восполняет эту *недостачу* через означивание того, что не в силах представить. Акт означивания беднее, чем акт восприятия. По праву, реальность должна была бы с самого начала обладать значением; реальность и интеллигибельность — совпадать; идентичность вещей — влечь за собой идентичность их значений. Для Бога, с его безграничным восприятием, не существовало бы значений, отличных от воспринятой реальности: «понимать» было бы равнозначно «воспринимать».

Таково видение любого интеллектуализма — рационалистического или эмпирического, идеалистического или реалистичес-

597

кого. Для Платона, для Юма и даже для современных логических позитивистов значение сводится к содержаниям, данным сознанию. В непосредственном сознании, принимающем данности, интуиция остается источником любого означивания, будь то данность идей, отношений или чувственных свойств. Значения, придаваемые языком, должны получить обоснование в рефлексии направленного на них сознания. Любая метафора, возможная при пользовании языком, должна приводиться к тем данным, за рамки которых, как мы подозреваем, незаконно выходит язык. Переносный смысл должен опираться на схватываемый интуицией буквальный смысл.

Так, в «Саду Эпикура» Анатолий Франс приводит к элементарному значению предложение: «Дух веет, где хочет». Он «выкачивает» метафоры, которые раздувают это предложение и без нашего ведома ведут в нем свою игру. От обманчивых чар языка он идет к атомам опыта. В данном случае это атомы Демокрита и Эпикура. От блеска их скоплений Анатолий Франс пытается вернуться к тусклой мороси атомов, падающих в пустоте и задевающих наши органы чувств.

Всё, что есть упрощающего в этом эмпиризме, легко устранить, не затрагивая сути интуитивистской или интеллектуалистской концепции означивания. Гуссерль, чья

философия, помимо прочего, знаменует конец такого понимания значения, продолжает традицию интеллектуализма (и в этом одно из проявлений двойственности — быть может, плодотворной — его учения): *он осмысляет значения посредством возвращения к данности*. Категориальная интуиция — понятие, которым он порывает с сенсуалистским эмпиризмом, — в действительности продолжает интуитивистское толкование означивания. Отношения и сущности — тоже данности. Интуиция остается источником любой интеллигибельности. Смысл дан в самой непосредственности отношения, связующего ноэзу и ноэ-му. Не есть ли трансцендентальная философия Гуссерля некая разновидность позитивизма, возводящего всякое значение к трансцендентальной описи? Гилетические данные и «смысловые ссуды» в ней подвергнуты тщательной инвентаризации, словно ценные бумаги. Даже то, что остается нереализованным, некоторым образом дано в открытой «означивающей» интенции, как пустое множество, как «непогашенный вексель» в ноэме ноэзы. Всякое отсутствие имеет данность своим *terminus a quo* и *terminus ad quern*. Когда значения выражаются, это служит лишь тому, чтобы закрепить и сообщить их, как получившие обоснование в интуиции. Само выражение не играет никакой роли ни в конституировании, ни в постижении значений.

598

Но метафора — отсылка к отсутствию — может рассматриваться и как высшая степень совершенства совсем иного порядка, нежели чистая способность восприятия. Отсутствие, к которому ведет мета-фора, — не другая данность, а еще не наступившее или уже минувшее. Тогда значение больше не служит утешением для разочарованной способности восприятия, а *только лишь делает восприятие возможным*. Чистая способность восприятия, как и чистое, лишенное значений чувственное, оказывается просто мифом или абстракцией. «Лишенные смысла» звуковые содержания — скажем, гласные звуки — обретают «скрытое рождение» в значениях: таков философский урок прославленного сонета Рембо. Никакая данность не наделена заранее идентичностью и не может проникнуть в мышление просто в силу соударения с перегородкой воспринимающей способности. Чтобы быть данной сознанию, засверкать для него, данность должна была сперва оказаться в высвеченном поле зрения. Так и слово получает дар быть понятым от того контекста, с которым оно соотносится. Обозначение и есть освещение этого горизонта. Но горизонт — не следствие добавления отсутствующих данностей: ведь чтобы определиться и стать данностью, каждая из них уже нуждается в некотором горизонте. Именно это понятие горизонта, или *мира*, истолкованное по модели контекста или, в конечном счете, по модели языка и самой культуры, со всеми подразумеваемыми в них сторонами, приключениями, историческими «уже-случившимися-фактами», — именно такое понятие служит тем местом, куда отныне помещается значение.

Слова уже не имеют здесь изолированных значений, которые фигурируют в словарях и могут быть сведены к любым содержаниям и данностям. Они не застывают в своем буквальном смысле; да и буквального смысла больше нет. Слова отсылают в первую очередь не к обозначаемым содержаниям, а куда-то в сторону, к другим словам. Несмотря на недоверие, которое выражает Платон к письменному языку (а в 7-м письме к любому языку вообще), он указывает в «Кратиле», что даже имена богов — то есть имена собственные, условно приданные в качестве знаков индивидуальным существам, — своей этимологией отсылают к другим словам, которые уже не являются именами собственными. К тому же язык соотносится с ситуацией слушающего и говорящего, то есть со случайными обстоятельствами их жизни. Подвергнуть инвентаризации все контексты и ситуации, в каких могут оказаться собеседники, — абсурдная затея. Всякое вербальное значение находится в точке слияния бесчисленного множества семантических потоков.

Таков и опыт: как и язык, он уже не выглядит состоящим из изолированных элементов, расположенных в евклидовом пространстве

599

по отдельности, где каждый из них может заявить о себе, каждый непосредственно видим и значим сам по себе. Они означивают, исходя из «мира» и положения смотрящего. Мы еще вернемся к той существенной роли, которая и в языке, и в опыте возлагается на эту кажущуюся случайность позиции, если верить излагаемой нами теории.

Было бы неверно считать первичными те значения, которые в обиходе придаются словам, употребляемым для выражения нашего непосредственного чувственного опыта. «Соответствия» Бодлера свидетельствуют, что значения чувственных данных выходят за пределы той стихии, в которой, как предполагается, они заключены. Микель Дюф-ренн в прекрасной книге «Понятие априорного» показал, что, например, опыт весны и детства остается исконным и подлинным независимо от времен года и человеческого возраста. Когда другой современный философ говорит о «сумеречной» или «утренней» философии, то значение употребляемых им прилагательных не восходит непременно к нашему метеорологическому опыту. Гораздо вероятнее, что переживание утра и вечера погружено в то значение, которым облекается для нас бытие в целом; и в нем уже присутствуют и ликование утра, и таинственность сумерек. Так что об утренней философии говорится даже более подлинно, чем об утренней прохладе! Ведь значения не ограничены каким-либо особым регионом объектов, не являются привилегией какого-либо содержания. Они возникают именно в их взаимной соотнесенности и — скажем сразу, опережая события — в *собирании* целокупного *бытия* вокруг того, кто говорит или воспринимает, в то же время составляя часть этого собранного бытия. В исследовании сравнений у Гомера Шнелль (которого мы цитируем по Карлу Левиту) замечает, что когда в «Илиаде» стойкость перед натиском вражеской фаланги сравнивается со стойкостью скалы под ударами волн, то не обязательно, следуя антропоморфизму, понимать это как распространение на скалу человеческого поведения: можно истолковать это и как уподобление человеческой стойкости камню. Стойкость не есть привилегия ни человека, ни скалы, подобно тому как сияние не в большей мере есть свойство майского дня, чем женского лица. Значение предшествует данностям и высвечивает их.

Именно в этом заключается великая сила и обоснованность этимологии Хайдеггера. Отправляясь от обедненного и плоского смысла термина, по видимости означающего некоторое содержание внешнего или психологического опыта, эти этимологии ведут к целостной ситуации, где соединяется, чтобы высветиться, вся тотальность опыта. Данность сразу же предстает *в качестве* того или этого, то есть в качестве значения. Опыт есть прочтение, схватывание смысла, экзегеза, герменевтика — но не интуиция. *Это* в качестве *того*, то есть значение, — не модификация, приданная содержанию, существую-

600

ществу вне всякого языка. Всё остается в языке или в мире; структура мира уподобляется структуре языка, со всеми его возможностями, которые не в силах зафиксировать ни один словарь. В *этом в качестве того* ни *это*, ни *то* не даны заранее, вне дискурса. Если вернуться к примеру, с которого мы начали, то этот непрозрачный твердый прямоугольник не задним числом принимает значение *книги*, но в своих якобы чувственных элементах уже есть означающее. Он выделяется на фоне зажженного или дневного света; он соотносится со вставшим солнцем или с включенной лампой, с моими глазами; а как нечто твердое — с моей рукой. Соотносится не просто как с органами,

которыми он схватывается в субъекте и которые некоторым образом противоплагаются схваченному объекту, но как с сущими, существующими *рядом* с этим прямоугольником, в лоне мира, общего как вот этой непрозрачности и твердости, так и этим глазам, и этой руке, и мне самому, — общего нам как телам. Ни в какой миг *значение не рождается первичным образом от бытия, лишённого значения*, и вне исторической ситуации, в которой осуществляется говорение. И нет сомнения в том, что именно об этом нам хотел поведать Хайдеггер, называя язык домом бытия.

Отсюда, в этом движении, радикально противоположном тому, каким забавлялся Анатолий Франс, возникает идея первичности «переносного смысла», — того смысла, который не вытекает из простого наличия предмета, пребывающего перед мыслью. Объекты получают значение, исходя из языка, а не язык — исходя из объектов, данных мышлению и обозначаемых словами как простыми знаками.

II Значение, тотальность и культурный жест

Сущность языка, которому философы отводят ныне первостепенную роль — и который служит знаком самого понятия культуры, — заключается в том, что поверх *данного* язык высвечивает само це-локупное бытие. Данность обретает значение, исходя из этой тотальности бытия.

Но высвечивающая тотальность — не результат сложения, полученный Богом, неподвижно пребывающим в своей вечности. Интегрирование тотальности не схоже с математической операцией; это — непредсказуемое, творческое собирание или устройство, своей новизной и зависимостью от истории весьма напоминающее бергсоновскую интуицию. Именно такая соотнесенность высвечивающей то-

601

тальности с созидательным жестом субъективности составляет оригинальность нового понятия значения, не сводимого ни к сложению интуитивно данных содержаний, ни к объективно полагающей себя гегелевской тотальности. Значение, как высвечивающая и необходимая для самого восприятия тотальность, есть свободное и творческое устройство: видящий глаз *сущностно* пребывает в теле; а тело — это еще и рука, и орган речи, то есть творческая активность, осуществляемая посредством жеста и языка. Не «позиция смотрящего» привносит относительность в якобы абсолютный порядок тотальности, проецируемый на абсолютную сетчатку глаза. Взгляд *сам по себе* соотносится с позицией. Зрение *сущностно* связано с телом и зависит от глаза. *Сущностно*, а не только *фактически*. Глаз — не просто более или менее усовершенствованный инструмент, посредством которого в роде людском эмпирически осуществляется идеальное — без теней и без искажений — видение, отражение бытия. И выход тотальности за пределы чувственно данного, и воплощенность зрения в теле — оба эти факта уже принадлежат к сущности зрения. Его исходная и конечная функции не сводятся к тому, чтобы отражать бытие, как в зеркале. Способность зрительного восприятия не следует интерпретировать как способность принимать впечатления-отпечатки. Философия — например, философия Мерло-Понти, направляющая наш анализ, — сумела удивиться чуду зрения, его сущностной связи с глазом. В такой философии и тело, и трансцендирование мыслятся неотделимыми от творческой активности, а трансцендирование — неотделимым от телесного движения.

Уточним эти фундаментальные понятия. Для того чтобы данность проявилась, должна возникнуть целокупность бытия. Она должна возникнуть до того, как некоторое сущее

отразится в мысли в качестве объекта. Ибо ничто не может отразиться в мысли, пока не вспыхнет рампа и не поднимется занавес с той стороны, где находится бытие. Тот, кто присутствует при этом, чтобы «воспринять отражение», сможет это сделать только благодаря такому освещению. Но освещение — это процесс собирания бытия. Кто же его собирает? Оказывается, субъект, стоящий перед лицом бытия, чтобы «воспринять отражение», стоит в то же время на стороне бытия, чтобы осуществить «его собирание». Такая вездесущность и есть воплощенность: чудо человеческого тела.

Нельзя не поразиться такому переворачиванию гносеологической схемы: здесь работа познания начинается вблизи объекта или даже позади объекта, за кулисами бытия. Бытие должно сперва высветиться и принять некоторое значение, соотнесясь с таким собиранием, чтобы субъект мог принять его. Но именно воплощенный субъект собирает бытие и тем самым поднимает занавес. Зри-

602

тель и есть действующее лицо. Видение не сводится к восприятию зрелища, но действует одновременно внутри того самого зрелища, которое оно воспринимает.

С одной стороны, эти операции несомненно отсылают к синтетической деятельности рассудка, благодаря которой, согласно трансцендентальной философии, опыт становится возможным. Такое сближение тем более законно, что Кант строго различал интуицию и рассудочный синтез, как бы отказываясь (в интересующей нас области) отождествлять возможное разумение некоторого значения с усмотрением какой бы то ни было данности, пусть даже высшего или наивысшего порядка. Но, с другой стороны, трансцендентальные операции рассудка не соотносимы с рождением значений в конкретных горизонтах восприятия. Именно на эти горизонты обращает внимание Мерло-Понти.

Собирание бытия, в котором предметы высвечиваются и обретают значения, — не беспорядочное нагромождение предметов. Оно равнозначно созиданию тех не-природных сущих нового типа, каковыми являются предметы культуры: картины, стихи, мелодии, — а также равнозначно любому жесту языка или руки в их самой привычной деятельности; оно творит через обращение к культурным свершениям прошлого. Такими «объектами» культуры разбросанные или хаотично нагроможденные сущие объединяются в некие целостности. Собирать в некую целостность — значит выражать и делать возможным означивание: вот функция «объекта как творения или культурного жеста». И вот так создается новая функция *выражения* в сравнении с той функцией, которую приписывали ему до сих пор и которая заключалась либо в том, чтобы служить средством общения, либо в том, чтобы преобразовывать мир в соответствии с нашими потребностями. Новизна функции выражения объясняется также своеобразием того онтологического плана, в который она помещается. Когда выражение служило средством общения либо свидетельством наших практических замыслов, оно целиком проистекало из мысли, ему предшествовавшей: шло изнутри наружу. А в своей новой функции, взятой на уровне культурного «объекта», выражение уже не направляется предвещающей его мыслью. В своем действенном слове или жесте руки субъект устремляется в самую гущу предсуществующих языка и мира культуры. Она ему знакома — но не от знания; неведома — но не от невежества. Отныне и впредь ей принадлежат, как воплощенные, и это слово, и этот жест. Но они способны перевернуть и пере-устроить эту гущу языка и культурного мира только во «внутреннем суде» мысли, границы которого культурный жест уже преодолел в своем приключении. Культурный поступок выражает не

603

предваряющую его мысль, а бытие, которому мысль, будучи воплощенной, уже принадлежит. *Значение не может быть внесено в опись внутреннего пространства мысли.* Мысль сама встроена в Культуру через посредство словесного жеста тела, предшествующего мысли и опережающего ее. Объективная культура, к которой мысль добавляет нечто в результате творения словом, освещает и направляет саму мысль.

Отныне становится очевидным, что язык, посредством которого в бытии порождается значение, — это язык воплощенного разума. Воплощенность мысли — не случайность, которая приключается с мыслью и усложняет ее задачу, отклоняя в сторону ее прямую направленность на предмет. Тело есть факт погруженности мысли в мир, который она мыслит и, следовательно, выражает в то самое время, когда его мыслит. Телесный жест — не нервный разряд, но воспевание мира, поэзия. Тело есть ощущающее ощущаемое — и в этом, согласно Мерло-Понти, его великое чудо. Ощущаемое — пока еще с этой стороны, со стороны субъекта; но ощущающее — уже с той стороны, со стороны объектов. Тело — это мысль, переставшая быть немощной; движение, уже не слепое, а созидающее объекты культуры. Тело соединяет в себе субъективность восприятия (направленную на объект интенциональность) и объективность выражения (то действие в воспринятом мире, которое создает предметности культуры: язык, стихотворение, картину, симфонию, танец — и тем высвечивает горизонты). Культурное творчество не прибавляется к способности восприятия, оно — ее другая сторона. Мы являемся субъектами мира и частью мира не с двух разных точек зрения: в выражении мы представляем собой одновременно субъекты и частицы мира. Воспринимать — значит одновременно принимать и выражать, в некоем пролептическом упреждении. Мы умеем жестом подражать видимому, *кинестетически совпадать со зримым*: в восприятии *наше* тело в то же время есть «представитель» *Бытия*.

Очевидно, что во всей этой концепции выражение определяет культуру; что культура есть искусство; и что искусство, или прославление бытия, составляет изначальную сущность воплощения. Язык как выражение — это прежде всего язык, создающий поэзию. Так что искусство — не безмятежное блуждание человека, принявшего творить красоту. Культура и художественное творчество составляют часть самого онтологического порядка. Они онтологичны по преимуществу, ибо делают возможным постижение бытия. Не случайно превознесение культуры и культур, возвеличение художественного аспекта культуры направляет духовную жизнь современности. Поверх трудоемких и специальных научных исследований музеев и театров, как некогда

604

храмы, позволяют нам причаститься к бытию, а поэзия заступает место молитвы. Художественное выражение как бы концентрирует бытие в значение и проливает на него тот первичный свет, который заимствуется даже научным знанием. Таким образом, художественное выражение есть существенное событие в бытии, происходящее через посредство художников и философов. Неудивительно, что мысль Мерло-Понти эволюционировала в сторону сближения с мыслью Хайдеггера. Исключительность места, занимаемого культурным значением между субъективным и объективным; культурная деятельность, снимающая покровы с бытия; снимающий эти покровы субъект, возведенный бытием в ранг его служителя и хранителя, — во всем этом мы узнаём схемы позднего Хайдеггера, а также навязчивую идею всего современного мышления: преодоление субъект-объектной структуры. Но, может быть, у истоков всех этих философий стоит гегелевское видение субъективности, понимающей себя как тот неотъемлемый момент становления, посредством которого бытие выходит из темноты: видение субъекта, порожденного логикой бытия. Таким образом, символизм значения, накрепко привязанный к языку и к усвоенной языком культуре, — этот символизм никоим

образом нельзя считать чем-то вроде ущербной интуиции, тем крайним средством, к которому прибегает опыт, отлученный от полноты бытия и потому сведенный к знакам. Символ не есть сокращенный вариант некоего предсуществующего реального наличия: нет, он способен дать больше, чем могла бы вместить в себя какая бы то ни было существующая в мире способность восприятия. Означаемое превосходит данность не потому, что превосходит наши способы схватывать ее (тогда мы были бы лишены интеллектуальной интуиции), но потому, что оно принадлежит к иному порядку, нежели данность, — пусть даже данность божественного усмотрения. *Принятие данности* не есть изначальный способ соотносительности с бытием.

III Антиплатонизм современной философии значения

Тотальность бытия, где бытие сияет как значение, не есть некая навеки застывшая сущность; она требует собирания и устройства, требует культурного действия человека. Бытие в его целокупности, то есть значение, высвечивается в творениях поэтов и художников. Однако высвечивается оно по-разному у разных художников одной и той же культуры, как и по-разному выражается в разных культурах. По убеждению Мерло-Понти, такое разнообразие выражения

605

не искажает бытие, а, напротив, заставляет сверкать событие бытия в его неистощимом богатстве. Каждое произведение искусства проходит бытие до конца — и оставляет его в неприкосновенности. Так и у Хайдеггера бытие раскрывается, исходя из потаенности и таинственности не-сказанного, которое поэты и философы облачают в слово, никогда не выговаривая всего. Все выражения, какие только бытие принимало и принимает в истории, — все они истинны, потому что истина неотделима от ее исторического выражения, и без такого выражения мышление не мыслит ничего. Каково бы ни было происхождение современной философии значения — гегелевское, бергсонское или феноменологическое, — она противостоит Платону в одном важнейшем пункте: интеллигибельное нельзя мыслить вне становления, наводящего на мысль о нем. Не существует *значения в себе*, которого мышление могло бы достигнуть, перепрыгивая через искаженные или верные, но всегда чувственные отражения, которые к нему ведут. Нет, нужно пересечь историю, пережить длительность, отправиться от конкретного восприятия и укорененного в нем языка, чтобы прийти к интеллигибельному. Вся живописность истории, все многообразие культур — уже не препятствия, отделяющие нас от Интеллигибельного и сущностного, но пути, ведущие в нему. Более того! Это единственные, единственно возможные пути, незаменимые и потому подразумеваемые самим интеллигибельным.

В свете современной философии — и по контрасту с ней — мы лучше понимаем, что значит обособление умопостигаемого мира у Платона: понимаем помимо мифического смысла, придаваемого реализму Идей. Для Платона мир значений предшествует языку и культуре, его выражающим; он безразличен по отношению к системе знаков, которая может быть изобретена для того, чтобы сделать этот мир наличным для мышления. Следовательно, мир значений господствует над историческими культурами. Платон верит, что может существовать привилегированная культура, приближенная к этому миру и способная постигнуть временный, как бы детски-незрелый характер исторических культур. Культура, состоящая в том, чтобы обесценить чисто исторические культуры и как бы колонизировать мир, начиная со страны, в которой возникла эта революционная культура, — эта философия, преодолевающая культуры. Может существовать культура, призванная переделать мир в соответствии с вневременным порядком Идей, — наподобие

того платоновского Государства, откуда выметены все напластования истории, откуда изгнаны поэты мимесиса. В самом деле, язык этих поэтов служит не тому, чтобы приводить к вечным значениям, существующим прежде их выражения. Этот язык не есть простой

606

пересказ идей — *ἀπλή διήγησις ἀνευ μιμήσεως* («простое изложение без подражания», «Госуд.» 394 B). Он пытается подражать прямой речи бесчисленных культур и бесчисленных проявлений каждой из них. Таким образом, эти поэты вовлекают в процесс становления те частности, особенности и странности, без которых у поэтов мимесиса (как и у многих современных поэтов) не обходится выраженная мысль и которые нельзя просто пересказать. Потеря, забвение или устранение таких частных — идиоматизмов — лишила бы человечество бесценных сокровищ значений, и восполнить их было бы немисливо без возобновления всех этих культурных форм, то есть без подражания им.

Для современной философии значение — не просто коррелят мысли, и мысль — не просто коррелят языка, превращающего значение в *ἀπλή διήγησις*. На эту интеллектуалистскую структуру *корреляции* между умопостижением и умопостижимым, которая удерживает различие планов, накладываются *соседство* и *рядоположенность*, *родство*: они объединяют умопостижение и умопостижимое в единственной плоскости мира, создавая ту «фундаментальную историчность», о которой говорит Мерло-Понти. Таким образом, любовь к истине, которая у Платона ставила чистое мышление лицом к лицу со значением, оказывается кровосмешением ввиду единокровности умопостижения и умопостижимого — запутавшихся в сетях языка, рождающихся в процессе выражения, от которого невозможно отделить мышление. Антиплатонизм современной философии заключается в таком подчинении интеллекта выражению. Тем самым идея и душа в их противостоянии лицом к лицу истолковываются как предельная абстракция рядоположенности в общем мире: направленный на интеллигибельное интеллект сам опирается на то бытие, которому только предстоит высветиться в этой направленности. Современная феноменология полнее любого другого философского течения выразила трансцендентальную функцию всякого конкретного сгустка нашего телесного, технического, социального и политического опыта — а тем самым и взаимодействие внутри «фундаментальной историчности» (этой новой формы *смещения*) трансцендентальной соотнесенности и физических, технических и культурных отношений, образующих мир.

Мы уже упоминали выше о родстве между Бергсоном и феноменологией. Антиплатонизм Бергсона заключается не только в общей переоценке становления; о нем свидетельствует и концепция постижения: здесь всё происходит так же, как и в феноменологическом антиплатонизме. Когда Бергсон отказывается отчленять предстоящий свободному существу выбор от всего прошлого, пережитого этим существом; когда он отказывается признать, что

607

требующая решения проблема может быть сформулирована в абстрактно-рассудочных терминах, относительно которых любое разумное существо может высказываться с равным успехом, — тогда он представляет интеллигибельное продолжением всего конкретного существования индивида. Значение предстоящего решения постижимо только для того, кто прожил целиком все прошлое, ведущее к такому решению. Значение

нельзя понять непосредственно, как бы во вспышке молнии, озаряющей и прогоняющей ночь, ее родившую и ею разоблаченную. Для этого необходима вся толща истории.

Для феноменологов, как и для бергсонянцев, значение неотделимо от подступов, ведущих к нему. *Подступ составляет часть самого значения.* Никто никогда не снимает строительные леса, не отбрасывает лестницы. Если платоновская душа, освобожденная от конкретных условий исторического и телесного существования, достигает высот Эмпирея, дабы созерцать Идеи; если раб, «разумеющий по-гречески» и потому способный общаться с господином, приходит к тем же истинам, что и господин, — то современные философы вопрошают самого Бога: не угодно ли ему стать естествоиспытателем? Не угодно ли пройти через лабораторное исследование, взвешивания и замеры, через чувственное восприятие? Более того, через тот бесконечный ряд аспектов, в которых раскрывается воспринятый предмет?

Этнография последнего времени, наиболее дерзкая и влиятельная, удерживает в одном плане множество культур. Так политическая задача деколонизации соотносится с онтологией: с мышлением о бытии, толкуемом исходя из многообразия и многоголосия культурных значений. И это многоголосие смыслов бытия — эта сущностная дезориентированность — быть может, и есть современное выражение атеизма.

IV «Экономическое» значение

Множественности значений, какие может принимать реальность, исходя из культуры и множественности культур, фактически противостоит фиксированное, привилегированное значение, принимаемое миром в связи с потребностями (*des besoins*) человека. Потребности возводят простые данности в ранг ценностей. Замечательно бесхитростные и настойчивые в своем нетерпении, потребности приписывают себе множество возможных значений только для

608

того, чтобы выбрать единственный путь, ведущий к удовлетворению. Таким образом, человек придает бытию единственный смысл не тогда, когда прославляет его, но когда обрабатывает. В научно-технической культуре преодолевается двойственность бытия, как и двойственность значения. Отныне в заботе об истине надлежит не услаждаться игрой культурных значений, а изъять слово из метафоры, создав научную или алгоритмичную терминологию, и встроить реальность, сверкающую в восприятии многоцветьем отблесков, в перспективу человеческих потребностей и тех действий, которые осуществляются или претерпеваются Реальностью. Речь идет о том, чтобы восприятие свести к науке (обоснованием которой служит возможность преобразовать мир); человека — к психоаналитическим комплексам; общество — к экономическим структурам. Повсюду надлежит доискиваться смысла — под напластованиями значений, метафор, сублимаций, литературы. Таким образом, должны существовать «серьезные», реальные значения, выражаемые в научных терминах, определяемые потребностями и «экономией» в целом. Только экономия поистине направляет и означает. Только она обладает секретом смысла собственного, предшествующего смыслу переносному. В отрыве от такого «домостроительного» — технического и научного — смысла культурное значение остается только симптомом, только облачением, соответствующим правилам игры: излишним и обманчивым значением, внеположным истине. Глубоко рационалистическое стремление этого материализма сохранить верность смысловому единству, которое подразумевается самой множественностью культурных значений, не подлежит сомнению.

Тем не менее великая заслуга Бергсона и феноменологии состоит в том, что они показали метафоричность отождествления реальности и *Wirklichkeit*, действительности. Ведь само техническое означивание мира — тоже модальность культуры, а именно: сведение Реальности к «Объекту вообще»; истолкование бытия как предназначенного Лаборатории и Заводу. Научно-технический подход, который навязывает себя потребностям, модифицирует и нивелирует их, скорее сам порождает потребности, чем порождается их изначальной безыскусностью и однозначностью. Ведь в действительности ни одна человеческая потребность, в отличие от животной потребности, не однозначна: любая человеческая потребность уже впредь истолкована культурой. Только если рассматривать ее на уровне человеческой недоразвитости, она может ошибочно показаться однозначной. Кроме того, вовсе не очевидно, что научно-техническое означивание мира способно «растворить» множественность культурных значений. В этом действительно можно усом-

20 Избранное: трудная свобода 609

ниться, если констатировать опасность, грозящую новому международному сообществу, которое создается под знаком современного научного и промышленного развития и перегруппирования человечества вокруг однозначных императивов материализма: опасность национального местничества, как если бы это местничество само по себе отвечало потребностям людей. И это, несомненно, не позволяет считать его чисто надстроечным явлением. Наконец, те формы, в каких проявляется поиск единого смысла бытия сообразно потребностям, — это действия, совершаемые с целью реализовать определенное общество. Они порождены духом альтруизма и самопожертвования, который берет начало уже не в потребностях (если, конечно, не играть словом «потребность»). Потребности, якобы служащие ориентирами бытия, получают смысл от интенции, которая сама не порождается потребностями. Об этом говорил уже Платон в «Государстве»: хотя основанием государства служат потребности людей, оно не может ни устоять, ни даже возникнуть без философов, обуздавших потребности и созерцающих Идеи и Благо.

Единый смысл

Хотя, опираясь на материализм, нельзя утвердить единый смысл бытия (поиск которого, тем не менее, делает материализму великую честь), этим еще не дискредитируется идеал единства. Именно в нем заключается сила Истины и надежда на взаимопонимание между людьми. Культурно-эстетическое понятие значения нельзя ни извлечь из него самого, ни обойтись без него.

Конечно, нам говорят, что культурные значения своей множественностью не искажают бытие, а возвышаются к мере и *сущности* бытия, то есть к его *способу* быть. Способ, каким *витийствует* бытие, не есть застылость в самотождественной парменидовской сфере или в законченном и неизменном творении. Тотальность бытия, берущая начало в культуре, никоим образом не имеет панорамного характера. В бытии наличествует не одна, а много то-тальностей. Ничто не может охватить их. Они не подвластны никакому суждению, претендующему на окончательность. Нам говорят: бытие *битийствует* исторически; чтобы собраться, оно нуждается в людях и в их культурном становлении. Нам также говорят: единство бытия в любой момент времени заключается в том простом факте, что люди понимают друг друга благодаря проницаемо-

сти культур. Такой проницаемости не удалось бы добиться при посредничестве некоего общего языка, который независимо от культур выражал бы собственные идеальные артикуляции значений — то есть, коротко говоря, сделал бы ненужными отдельные языки. В такой концепции проницаемость культур была бы, по выражению Мерло-Понти, побочным явлением. В самом деле, француз может выучить китайский и перейти из одной культуры в другую без посредничества какого бы то ни было *эсперанто*, искажающего оба языка, для которых он выступает посредником. Однако в такой возможности не учитывается тот факт, что должна быть некоторая *направленность*, ведущая француза к тому, чтобы именно учить китайский, а не провозглашать его варварским языком (то есть лишенным подлинных языковых достоинств). Направленность, заставляющая предпочитать войне — слово. Рассуждение ведется таким образом, как будто равноценность культур, открытие их множественности и признание их богатств сами по себе не являются следствиями определенной установки и определенного однозначного смысла, на котором стоит человечество. Как будто всё это множество культур во все времена уходило корнями в эпоху деколонизации. Как будто непонимание, войны и завоевания не проистекают с такой же естественностью из соседства многоликих выражений бытия, из различия в способах собирания и устройства бытия, принятых в разных культурах. Как будто мирное сосуществование не предполагает, что в бытии прочерчена некая направленность, придающая ему единый смысл. Не следует ли отныне различать, с одной стороны, значения в их культурной плюралистичностиTM; а с другой стороны, смысл, направленность и единство бытия: тот первостепенный элемент, в котором берут начало все прочие ходы мысли и вся историческая жизнь бытия? Не возникают ли культурные значения как некие целостности внутри распыленной данности? Не принимают ли эти целостности значение в диалоге с тем, что *само по себе* означает — в диалоге с другим? Не целостности — каковы бы они ни были — конституируют значения до и вне диалога, но эти первичные значения определяют способы собирания бытия. Но не требуют ли значения некоторого единого смысла, от которого они заимствуют саму способность означивать?

Как только мы отвлекаемся от скромных задач повседневности и от банальных разговоров, мир и язык оказываются утратившими ту *однозначность*, которая давала нам право вопрошать их о критериях осмысленности. Абсурд заключается не в бессмысленности, а в изоляции бесчисленных значений, в отсутствии единого направляющего их смысла. Отсутствует смысл смыслов: тот Рим,

20* 611

куда ведут все дороги; та симфония, в которой все смыслы обретают звучание. Отсутствует песнь песней. Абсурд порождается множественностью в состоянии чистой неразличенности. Культурные значения, которые полагаются в качестве окончательных, являются лишь фрагментами единства. Речь идет не о том, чтобы просто установить условия, в которых факты нашего опыта или знаки нашего языка пробуждают в нас ощущение понимания или кажутся порождением разумной интенции, выражающей структурированный порядок. Речь идет — помимо этих логических и психологических проблем — об истинном значении.

Эта утрата единства была возведена — и задним числом освящена — знаменитым и ставшим расхожим парадоксом смерти Бога. Так кризис смысла был воспринят современниками как кризис монотеизма. Прежде бог вмешивался в человеческую историю как некая сила — разумеется, суверенная, невидимая глазу и недоказуемая разумом, а следовательно, сверхъестественная или трансцендентная. Но ее вмешательство включало ее в систему взаимоотношений и взаимобмен, — систему, которая

строилась, отправляясь от озабоченного самим собой человека. Трансцендентный миру бог оставался соединенным с миром единством домостроительства. Действия божественной силы примыкали к действиям всех прочих сил и смешивались с ними в чуде. Это бог-чудотворец — даже в эпоху, когда больше не ждут чудес. Внутримирная сила — магическая, несмотря на свою моральность. Моральность оборачивается магией, принимая магические свойства. Бог, перед которым человек стоит как попрошайка. Статус трансцендентности этого бога (несмотря на имманентность его откровения) — новой трансцендентности в сравнении с непреодолимой трансцендентностью аристотелевского бога, трансцендентности сверхъестественного, — этот статус никогда не был установлен. Последствия вмешательства сверхъестественного бога могли погашаться или преломляться так же, как действия других волений и других сил, направляющих события. Разоблачая эту экономию, история опровергала сверхъестественное провидение не более чем возмущения орбит небесных тел опровергали птолемеевскую астрономию: они даже подтверждали его — ценой введения новых теологических «эпициклов».

Эта религия, которую личность требовала для себя, вместо того чтобы себя ощущать требованием религии; и этот бог, включенный в экономическую цепь (религия и бог, которые отнюдь не исчерпывают провозвестия Писания), утратили влияние на людей. И с тех самых пор утратил смысл тот мир, который вполне и бесхитростно подчинился этому богу. Мы не думаем, что осмысленность может обойтись без Бога; не думаем также, что идея бытия или

612

бытия сущего способна его заменить, чтобы привести значения к тому смысловому единству, без которого нет смысла.

Но не исходя из все еще экономической идеи Бога следовало бы описывать смысл; напротив, именно анализ смысла должен привести нас к понятию Бога, которое таится в смысле. Но смысл невозможен, если исходить из Я, существующего так, как говорит Хайдеггер: когда «в его существовании дело идет о самом этом существовании».

VI Смысл и дело

Рефлексия над культурным значением приводит к признанию множественности, лишенной единого смысла. Казалось, этот единый смысл очерчивается экономикой и техникой. Но если культурные значения можно интерпретировать как надстройку над экономикой, то экономика, в свою очередь, заимствует свои формы у культуры. Двойственность значений свидетельствует об утрате направления. Сразу же отметим, что, по-видимому, эта двойственность отвечает определенному духу философствования, который наслаждается пребыванием в неполяризованном эфире. Смысл как направленность есть указание на порыв вовне, к *иному, отличному от «я»* \ что же касается философии, она стремится растворить Иное в Тожественном, нейтрализовать его инаковость. Недоверие ко всякому необдуманному жесту; пронизательность старости, вобравшая в себя безрассудства молодости; опережающий Поступок, возобновляемый в направляющем его знании: быть может, это и есть определение философии.

Даже если жизнь предшествует философии; даже если современная философия в своих притязаниях на антиинтеллектуализм настаивает на том, что существование предшествует сущности, а жизнь — мышлению; даже если у Хайдеггера «благодарность» и «послушание» бытию заступают место созерцания, — все равно современная философия услаждается множественностью культурных значений, а бытие избавляется в бесконечной

игре искусства от бремени своей инаковости. Философия порождается как форма отказа от вовлеченности в Иное, как выжидание, предпочитаемое действию, как безразличие к иным: общая инфантильная аллергия философов. Путь философии остается путем Одиссея, чьи приключения в мире были просто возвращением на родной остров — к наслаждению Тем же самым и пренебрежению Иным.

613

Но обязательно ли отказываться от знания и от значений, чтобы обрести смысл? Нужно ли ориентироваться вслепую, чтобы множественность культурных значений обрела единый смысл, а бытие — смысловое единство? Разве ориентация вслепую не представляет скорее инстинктивный, нежели человеческий план, где личность предает свое призвание и поглощается законом, ее определяющим и направляющим? Нельзя ли отныне мыслить в бытии такую направленность — такой смысл, — который объединил бы однозначность и свободу? По крайней мере, вот та цель, которую преследует предпринятый нами анализ.

Прежде всего нужно точно определить условия такой направленности. Ее возможно полагать только как движение за пределы тождественного, к Иному, которое является иным абсолютно. Это движение начинается в тождественном, в том же самом, в Я. Оно не может быть господствующим надо мной «смыслом истории», так как неодолимая направленность истории обесмысливает само движение: Иное уже вписано в Тождественное, конец — в начало. Направленность же, *свободно* идущая от Тождественного к Иному, есть Дело.

Но тогда нужно мыслить Дело не как поверхностное колебание той глубины, которая всегда остается самотождественной, подобно тому как энергия остается самой собой во всех своих проявлениях. Не следует также мыслить Дело подобным технике, которая — в силу своей пресловутой негативности — преобразует чуждый мир в такой мир, чья инаковость претворяется в мою идею. Обе концепции продолжают отстаивать самотождественность бытия и сводят фундаментальное событие бытия к мышлению, которое представляет собой — и в этом неизгладимый урок идеализма — мышление о себе, мышление мышления. Так изначальная установка на иное становится, по терминологии Эрика Вейля, тотальностью или категорией. *Но радикально по-мысленное Дело есть то движение Тождественного к Иному, которое никогда не возвращается к Тождественному.* Продуманное до конца Тождественное требует безоговорочного великодушия движения, которое в Тождественном направлено к Иному. Следовательно, оно *не требует благодарности* Иного: ведь благодарность была бы именно возвратом движения к своему началу.

Но, с другой стороны, Дело должно отличаться от игры на проигрыш, от чисто убыточного предприятия. Его серьезность требует большего, нежели граничащая с Ничто тождественность. Дело не есть ни простое стяжание заслуг, ни чистый нигилизм. Ведь, подобно охотнику за заслугами, деятель-нигилист принимает за конечную цель самого себя, прикрываясь кажущейся безвозмездностью делания. Нет, Дело — это соотнесенность с Иным, которое оказывается достигнутым, но не выказывает затронутое™. Эта соотне-

614

сенность прослеживается вне «угрюмых услаждений» неудачей и утешениями, в которых Ницше усматривал суть христианства.

Но отправление в путь без возврата и в то же время не в пустоту утратило бы свою абсолютную *направленность* и в том случае, если бы ему искали вознаграждения в немедленности триумфа, если бы с нетерпением ожидали торжества своего дела. «Единая смыслонаправленность» тогда превратилась бы в обоюдность. Сопоставляя исходную позицию и конечную цель, Деятель потопил бы дело в подсчетах убытков и возмещений, в расчетных операциях. Дело оказалось бы подчиненным мысли. Но как абсолютная направленность на Иное, как смысл, дело возможно только в терпении. А терпение, доведенное до конца, означает для Деятеля отказ быть современником его свершения, согласие действовать без надежды ступить на Землю Обетованную.

Грядущее, ради которого совершается такое действие, следует прежде всего полагать безразличным к моей смерти. Дело, отличное и от игры, и от подсчетов, есть бытие-за-пределы-моей-смерти. Для деятеля терпение состоит не в том, чтобы обмануть свою щедрость, приписав собственному существованию время личного бессмертия. Нет, отказаться быть современником триумфа своего дела — значит провидеть этот триумф *во времени без меня*, предусматривать этот мир без меня, предусматривать время, которое находится за горизонтом моего времени: это эсхатология без надежды для себя — или освобождение от своего времени.

Быть *для* времени без меня, *для* времени после моего времени, по ту сторону пресловутого «бытия-к-смерти» — не банальная мысль, экстраполирующая длительность моей жизни, но переход во время Иного. Как назвать то, что делает возможным такой переход? Быть может, *вечностью!* По крайней мере, возможность жертвования, в пределе доходящая до такого перехода, раскрывает отнюдь не безобидный характер экстраполяции: быть к смерти, чтобы быть для того, что после меня.

Следовательно, дело как абсолютная направленность на Иное есть этот юношеский максимализм щедрости. Его можно ухватить в понятии, если прибегнуть к тому греческому термину, который в своем первоначальном значении указывает на несение некоей службы не просто совершенно безвозмездно, но с необходимыми затратами со стороны деятеля, с привлечением его собственных средств: в термине «литургия». На данный момент его нужно освободить от всех значений, заимствованных из всякого рода позитивных религий, даже если след идеи Бога должен будет некоторым образом наметиться к концу нашего анализа. С другой стороны, литургия как безвозмездное делание, чей результат не причислен

615

ко времени Деятеля и гарантирован только для терпения, как делание, осуществляемое в полном подчинении моему времени и его преодолению, — эта литургия не принадлежит, в виде культа, к порядку этики и «добрых дел»: она есть сама этика.

Отношение, которое кажется таким образом сконструированным, — не просто сконструировано. Тотальная безвозмездность делания — безвозмездность, отличная от игры, — возвышает нашу эпоху, даже если отдельные индивиды не поднимаются на ее высоту. Этим лишь подчеркивается свободный характер направленности. Нашу эпоху определяет не триумф техники ради техники, как и не триумф искусства ради искусства или нигилизм. Наша эпоха есть делание ради мира, которому предстоит прийти, есть превосхождение своей эпохи — преодоление себя, которое требует эпифании Иного. Таков основной тезис, отстаиваемый на этих страницах. В декабре 1941г., в Бурассольской тюрьме и в крепости Пуртале, Леон Блюм заканчивал книгу, где писал: «Мы трудимся *в* настоящем, но не *для* настоящего. Сколько раз на митингах я повторял и

комментирует слова Ницше: пусть грядущее и отдаленнейшее станет мерилем всех нынешних дней». Неважно, какой философией обосновывает Леон Блум эту поразительную силу — трудиться, но трудиться не для настоящего. Сила его веры несоизмерима с силой его философии. 1941 год! Разрыв в истории. Год, когда нас покинули зримые боги, когда Бог поистине умер или перестал являть себя в откровении. Человек, заключенный в тюрьму, продолжает верить в сокрытое будущее и призывает трудиться в настоящем ради тех отдаленнейших вещей, которые так неопровержимо разоблачаются настоящим. Есть нечто низкое и вульгарное в делании, которое задумывается только для ближайшего будущего, то есть, в конечном счете, только для нашей жизни. И есть некое высочайшее благородство в делании, свободном от уз настоящего. Действовать для отдаленного в пору торжества гитлеризма, в глухие часы этой ночи безвременья; действовать независимо от любых оценок «наличных сил» — несомненно, верх благородства.

* VII Смысл и этика

Смысл как литургическая направленность Дела проистекает не из потребности. Потребность действует в мире, который существует *для меня*: она возвращается к себе. Даже будучи возвышенной — например как потребность в спасении, — она остается ностальги-

616

ей, болезнью возвращения. Потребность есть само возвращение, тоска Я по себе, эгоизм, изначальная форма идентификации, ассимиляции мира во имя совпадения с собой, во имя счастья.

В «Песни колонн» Валери говорит о «неущербном желании», подразумевая, конечно, Платона. Анализируя чистые наслаждения, Платон обнаружил, что есть стремление, не обусловленное какой-либо предварительной нехваткой. Мы воспользуемся термином «желание». Обращенному к самому себя субъекту, который, согласно стоической формулировке, характеризуется *орϋή*, стремлением удержаться в бытии, или, согласно формулировке Хайдеггера, для которого «в его экзистенции дело идет о самой этой экзистенции»; субъекту, который таким образом определяется заботой о себе, а в счастье достигает полноты *бытия-к-самому-себе*, — этому субъекту мы противопоставляем Желание Другого. Желание, исходящее от уже достигнувшего полноты и в этом смысле независимого существа, желающего не для себя. Это потребность того, кто уже не имеет потребностей: потребность в Другом, в другом человеке. В том, кто не является ни моим врагом (как у Гоббса и Гегеля), ни моим «дополнением» (как в Государстве Платона, которое создается потому, что для поддержания жизни каждого индивида чего-то недостает). Желание Другого человека — социальность — рождается в существе, не испытывающем недостатка; точнее, рождается помимо всего того, что может ему недоставать или его удовлетворять. В этом Желании Я влечется к Другому, ставя под сомнение суверенное отождествление Я с самостью, с самим собой, чья потребность есть лишь ностальгия, которой предшествует сознание потребности. Движение к Другому, вместо того чтобы восполнять или удовлетворять меня, вовлекает меня в такое сопряжение, которое вообще-то меня не касается и должно было бы оставить меня равнодушным. Что мне, собственно, здесь нужно? Откуда этот толчок, когда я равнодушно прохожу под взглядом Другого? Отношение с Другим ставит меня под вопрос, освобождает от меня самого и не перестает опустошать, раскрывая во мне все новые ресурсы. Я и не ведал, что так богат; но теперь уже не вправе оставить что-либо себе. Желание Другого: что это — влечение или великодушие? Желаемый не утоляет

моего голода, но, питая меня, только пробуждает во мне сильнейший голод. Желание раскрывается как доброта. В «Преступлении и наказании» есть сцена, где Сонечка Мармеладова, по словам Достоевского, глядит на отчаявшегося Расколь-никова с «ненасытимым состраданием». Он не говорит: «С неистощим состраданием». Сострадание, идущее от Сонечки к Рас-кольникову, подобно голоду: присутствие Раскольникова питает его, не насыщая, но усиливая до бесконечности.

617

Желание Другого, переживаемое нами в самом что ни есть обыденном опыте общения, есть фундаментальное движение, чистое исступление, абсолютная направленность, смысл. В своем анализе языка современная философия справедливо подчеркивает герменевтичность его структуры и культурное усилие выражающего себя воплощенного существа. Но не забыто ли третье измерение: направленность к Другому? Не просто соратнику и соседу по нашему культурному делу выражения, не просто потребителю нашей художественной продукции, но к собеседнику? К тому, для кого выражение выражает, прославление прославляет, кто есть конечный пункт направленности и вместе с тем ее первое значение? Иначе говоря, прежде чем выражение будет прославлением бытия, оно есть отношение с тем, для кого мое выражение что-то выражает и чье присутствие уже должно наличествовать для того, чтобы совершился мой культурный жест выражения. Другой, противостоящий мне, не включен в тотальность выражаемого бытия. Он вновь возникает за всей собранностью бытия как тот, кому я выражаю все, что выражаю. Я оказываюсь лицом к лицу с Другим. Он не есть ни культурное значение, ни простая данность. Он есть прежде всего и по преимуществу *смысл* — ибо наделяет смыслом само выражение, ибо только через него феномен значения как таковой привносится в бытие.

Анализ Желания, которое нам прежде всего нужно было отличить от потребности и которое прочерчивает смысл в бытии, должен быть уточнен анализом той инаковости, к которой устремлено Желание.

Разумеется, с самого начала Другой проявляется согласно тому способу, каким осуществляется всякое означивание. Другой присутствует в культурном целом и высветляется этим целым, как текст высветляется контекстом. Явленность целого служит гарантией его присутствия: оно высвечивается светом мира. Таким образом, постижение Другого есть герменевтика, экзегеза. Другой дан в конкретном той тотальности, которой он имманентен и которую (согласно блестящему анализу Мерло-Понти, результаты которого мы широко использовали в первых частях нашей работы) выражает и обнажает от покровов наше культурное начинание: телесный, словесный или художественный жест.

Но эпифания Другого несет в себе также собственное значение, независимое от того значения, какое она получает от мира. Другой приходит к нам не только от контекста: он значим и сам по себе, без такого посредничества. Культурное значение, которое раскрывается — и раскрывает нечто — как бы в *горизонтальной плоскости*, отправляясь от того исторического мира, которому оно принадле-

618

жит; значение, которое (согласно феноменологическому способу выражения) являет горизонты этого мира, — это значение смещается, сдвигается неким иным присутствием: абстрактным (точнее, абсолютным) присутствием, не встроенным в мир. Это присутствие есть приход к нам, *вхождение*. Можно возвестить о нем так: *феномен* явленности Другого

есть также *лик* (*visage*). Или (чтобы показать это всякий раз новое вхождение в имманентность и сущностную историчность феномена): эпифания лика есть *посещение*. Если феномен (в каком бы то ни было качестве) уже есть образ, проявление, в котором схватывается его безмолвная пластическая форма, то эпифания лика — живая. Ее жизнь состоит в том, чтобы пробиться за ту форму, в какую облекается и скрывается всякое *сущее*, когда оно вступает в имманентность, то есть тематизируется.

Явленный в лике Другой как бы прорывает оболочку собственной пластической сущности — как если бы некто распахнул окно, за которым уже обрисовывалась его фигура. Его присутствие состоит в совлечении той формы, которая уже являла его. Проявление Другого есть нечто добавочное по отношению к неизбежной статичности проявления. Именно это мы описываем, прямо утверждая: *лик говорит*. Проявление лика есть первый дискурс. Говорение — это прежде всего вот этот способ выходить из-за собственной явленности, из-за формы: вот это раскрывание в раскрывании.

Итак, посещение лика не означает совлечения покровов с мира. В конкретности мира лик абстрактен, обнажен: лишен собственного образа. Только через обнаженность лика нагота как таковая возможна в мире.

Нагота лика есть совлечение покровов без какого-либо культурного приукрашивания, отрешение (*absolution*), отстранение от формы в лоне порождения формы. Лик *входит* в наш мир из абсолютно чуждой сферы, то есть именно из аб-солютного, которое, кстати, и есть собственное имя чуждого как такового. Означивание лика в его абстрагированности в буквальном смысле экстраординарно: *extra ordinem* — вне всякого порядка, вне всякого мира. Как возможно такое порождение? Как приход Другого, посещение лика, абсолютное — как могут они не превращаться (в каком бы то ни было смысле) в откровение, пусть даже символическое или суггестивное? Как возможно, что лик — не просто *верное представление*, в котором Другой отрекается от своей инаковости? Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны будем в заключение рассмотреть особую знаменательность следа и личностный «порядок», в котором такая знаменательность возможна.

Теперь же рассмотрим тот смысл, который заключен в опрокидывающей мировой порядок абстрактности, или обнаженности

619

лика, а также в перевороте сознания, отвечающего на такую «абстрактность». Лишенный самой формы, лик застывает в своей наготе; он — сама нищета. Нагота лика — лишенность и уже мольба в прямом обращении ко мне. Но эта мольба есть также требование: смирение соединяется с властью. И тем самым возвещается этическое измерение посещения. В то время как истинное *представление* остается возможностью видимости; в то время как мир, стучащийся в мышление, ничего не может сделать против свободного мышления, способного внутренне отречься от себя, укрыться в себе, оставаться именно *свободным мышлением* перед лицом истинного, возвращаться к себе, размышлять над собой, считать себя источником всего им воспринимаемого и господствовать благодаря памяти надо всем, что предшествовало ему; в то время как свободное мышление *остается Тождественным*, — лик настойчиво взывает ко мне. И я не могу остаться глухим к его зову, не могу забыть о нем, не могу перестать быть ответственным за его нищету. Здесь сознание утрачивает свое первенство.

Таким образом, присутствие лика означает безоговорочный приказ, повеление, которым полагается конец принадлежности сознания самому себе (*disponibilité de la conscience*). Лик ставит сознание под вопрос. Постановка под вопрос не сводится к осознанию поставленности под вопрос. «Абсолютно иное» не отражается в сознании: оно противится этому до такой степени, что даже его сопротивление не превращается в содержание сознания. Посещение опрокидывает тот самый эгоизм «я», который лежит в основании подобного превращения. Лик сбивает с толка нацеленную на него интенциональность.

Речь идет о проблематизации сознания, а не о сознании пробле-матизации. «Я» утрачивает безраздельное совпадение с самим собой, свою идентичность, где сознание торжествуяще возвращается к самому себе, чтобы безмятежно упокоиться в себе самом. Перед лицом требования Другого Я изгоняется из этой безмятежности; оно не есть сознание (возгордившееся!) такого изгнания. Всякое самолюбование разрушает прямоу нравственного побуждения.

Но постановка под вопрос этой дикой и наивной свободы-для-себя, уверенной в безопасности своего убежища в самой себе, не сводится к негативному движению. Постановка самости под вопрос есть именно принятие абсолютно иного. Эпифания абсолютно иного есть лик, в котором Другой призывает меня к ответу и указывает мне некий порядок — своей наготой, своей нищетой. Присутствие Другого — предупреждение мне о необходимости ответить. «Я» не просто осознаёт эту необходимость, как если бы речь шла о каком-то частном обязательстве или долге, относитель-

620

но которого нужно принять решение. В самом своем полагании оно насквозь есть ответственность или диакония, как об этом говорится в главе 53 книги Исайи.

Отныне быть «Я» — значит не иметь возможности увильнуть от ответственности: как если бы всё здание творения держалось на моих плечах. Тем не менее ответственность, которая лишает Я его властности и его эгоизма — будь то даже эгоизм спасения, — не преобразует его в момент универсального порядка, но подтверждает единственность Я. Единственность Я в том, что никто не может ответить вместо меня.

Выявить в Я подобную направленность — значит отождествить Я и нравственность. Я перед лицом Другого бесконечно ответственно. Другой — тот, кто провоцирует это этическое движение в сознании, кто вносит разлад в чистую совесть совпадения Тождественного с самим собой, — приносит с собой некую добавку, несоразмерную интенциональности. Это и есть Желание: пылать иным огнем, нежели потребность, погашаемая насыщением; мыслить поверх мыслимого. Из-за неусвояемости этой добавки, этого *поверх*, мы назвали отношение, привязывающее Я к Другому, идеей Бесконечности.

Идея Бесконечности есть Желание. Она парадоксальным образом заключается в том, чтобы мыслить более того, что помыслено, и сохранить помысленное в его безмерности по отношению к мысли. В том, чтобы соотноситься с неуловимым, в то же время гарантируя ему его статус неуловимого. Таким образом, Бесконечность не есть коррелят идеи Бесконечности, как если бы эта идея была некоей интенциональностью, которая *завершается* в своем «объекте». Чудо бесконечного в конечности мысли — это сотрясение интенциональности, преобразование той жажды света, каковой является интенциональность. В противоположность насыщению, которым утоляется интенциональность, Бесконечность приводит в расстройство собственную идею. «Я»,

вступившее в отношение с Бесконечным, есть невозможность остановить продвижение вперед, невозможность покинуть свой пост, по выражению Платона в «Фе-доне». Буквально это значит: не иметь времени, чтобы уклониться, ускользнуть от ответственности; не иметь тайника интериорно-сти, куда можно вернуться к себе; продвигаться вперед, не оглядываясь на себя. Повышение требовательности к себе: чем более я беру на себя ответственности, тем более я ответствен. Мощь, сотканная из «немощей»: вот что такое постановка сознания под вопрос и его вхождение в сопряжение отношений, которые удерживаются поверх снятия покровов.

Таким образом, в отношении к лику — в этическом отношении — прочерчивается прямота направленности, или смысла. *Со-*

621

знание философов по существу отражательно. Во всяком случае, сознание схватывается философами в миг его возвращения, который они принимают за миг его рождения. Для них уже в этих спонтанных и до-рефлексивных движениях сознание оглядывается на свое начало и прикидывает длину пройденного пути. По их убеждению, это и есть изначальная сущность сознания: критика, самообладание, анализ и разбор любого значения, не вмещающегося в пределы самости. Однако ответственность, несомненно, не слепа и не беспамятна: через все движения мысли, в которых она разворачивается, ею руководит крайняя и неотложная необходимость — точнее, она совпадает с ней. То, что мы только что описали как «нехватку времени для того, чтобы вернуться к себе», — не случайность, приключившаяся с сознанием по причине его неумелости, неудачливости, «превосходящей силы событий» или «неумения выпутываться». Нет, это абсолютная строгость нерефлексивной установки, первозданная прямота, *смысл* в бытии. «Отчего нерефлексивное так противится рефлексии?» — спрашивал Мерло-Понти в Руайомоне в апреле 1957 г. в связи с проблемами гуссерлевской теории феноменологической редукции. Быть может, наш анализ *смысла* ответит на этот основополагающий вопрос, который Мерло-Понти отказывался решать простой ссылкой на конечность субъекта, не способного к тотальной рефлексии. «Всей душой обратиться к истине»: этот совет Платона не ограничивается педагогикой здравого смысла, проповедующей искренность и прилежание. Не нацелен ли он против последней нерешительности и неискренности (наихудшей из всех!) души, которая перед лицом Блага упорно продолжает думать о себе и тем самым задерживает движение к Другому? Не есть ли сила, с которой «нерефлексивное противится рефлексии», сама Воля — альфа и омега, предыдущее и последующее всякого Представления? И не есть воля по самой своей природе скорее смирение, чем воля к власти? Смирение, которое не смешивается с двусмысленным отрицанием Себя, гордящимся своей добродетелью, тотчас признаваемой им в рефлексии. Смирение того, кто «не имеет времени» возвращаться к себе и не предпринимает ничего, чтобы «подвергнуть себя отрицанию» — кроме вот этого самоотверженного прямолинейного движения Дела, устремленного в бесконечность Иного. Утверждать такую направленность и такой смысл, полагать нерефлексивное сознание ниже и выше любых рефлексий, короче, уловить в самой глубине Я ту бесхитростную искренность и смирение слуги, которые ни один трансцендентальный метод не сможет ни разрушить, ни поглотить, — значит обеспечить необходимые условия для того, что находится «по ту сторону данности» и

622

регистрируется во всяком значении; для одушевляющей значение *мета-форы*. Чудо языка, чьи «словесные истоки» не устает изобличать философия, не разрушая

пронизывающей его очевидной интенции. Какова бы ни была психологическая, социальная или филологическая история порождающего метафору *потустороннего*, его смысл выходит за пределы этой истории. Нельзя не признать силу иллюзорности, каковой наделен язык; но здравый смысл не отменяет того, что находится по ту сторону этих иллюзий. Несомненно, дело рефлексии — привести значения к их субъективным истокам, к социальному или вербальному подсознательному; составить их трансцендентальную опись. Но метод, пригодный для разоблачения иллюзий, предрешает существенный результат: он заранее налагает запрет на всякую трансцендентную нацеленность значения. Еще до рассмотрения всякое *Иное* превращается им в *Тождественное* — при том, что в своей очистительной работе сама рефлексия пользуется понятиями (пусть даже одним понятием — *потустороннего*, по отношению к которому определяется имманентное), которые вне искренности и прямоты «невозвращающегося сознания» не имеют никакого значения. Ничто из того, что подверглось сублимации, не обходится без психологических, социальных или словесных источников — но не сама сублимация.

Но такое «безрефлективное сознание» не есть сознание спонтанное, просто до-рефлективное и наивное. Это не докритическое сознание. Обнаруживать направленность и единый смысл в этическом отношении — значит именно полагать Я как уже поставленное под вопрос желаемым Другим и, следовательно, как подвергшееся критике в самой прямолинейности своего движения. Вот почему проблематизация сознания изначально не есть осознание проблематизации. Первая обуславливает второе. Как могла бы спонтанная мысль вернуться к себе, если бы Иное, Внешнее, не ставило ее под вопрос? И как в заботе о тотальной Критике, вверенной рефлексии, могла бы зародиться новая наивность рефлексии, снимающая первоначальную наивность? Ибо догматическая наивность Я подвергается эрозии перед лицом Другого, требующего от него больше того, на что оно способно спонтанным образом.

Но «конечная цель» такого движения, одновременно критического и спонтанного, — собственно, даже и не «конечная», ибо она есть не конец, а первоначало, побуждающее к безвозмездному Делу, к литургии, — эта цель уже не называется бытием. Вероятно, именно здесь ощущается необходимость для философского размышления прибегнуть к таким понятиям, как Бесконечность или Бог.

623

VIII Прежде культуры

В заключение скажем, что прежде Культуры и Эстетики значение сосредоточивается в Этике — предпосылке всякой Культуры и всякого значения. Мораль не принадлежит к Culture: она позволяет судить о ней, открывает измерение выси: высь устроит бытие.

Высь вносит смысл в бытие. Она переживается уже в опыте человеческого тела. И она же побуждает человеческие общества воздвигать алтари. Не потому люди ставят себя под знак выси, что они благодаря своему телу обладают опытом вертикали. Напротив, бытие равняется на высь, и потому человеческое тело помещено в пространство, где различаются верх и низ и где открывается небо — то небо, которое у Толстого становится для князя Андрея (без единого слова о цвете!) самой высотой-.

Крайне важно подчеркнуть, что смысл предшествует знакам культуры. Соотносить всякое означивание с культурой, не видеть разницы между значением и культурным выражением, между значением и искусством, расширяющим возможности культурного выражения, — значит признать, что все культурные персонажи равно выражают Дух.

Отныне ни одно значение нельзя отделить от бесчисленных культур, чтобы вынести суждение об этих культурах. Отныне универсальность может быть только побочной, по выражению Мерло-Понти. Такая универсальность заключалась бы в способности проникнуть в одну культуру из другой — подобно тому, как мы учим чужой язык, отправляясь от родного языка. Пришлось бы отказаться от идеи универсальной грамматики и алгоритмического языка, выстроенного на каркасе этой грамматики. Никакой прямой или привилегированный контакт с миром идей невозможен. Коротко говоря, подобная концепция универсальности радикально противостоит столь характерной для нашей эпохи экспансии культуры посредством колонизации. Возращение культуры и колонизация в корне различны. Мы имеем нечто противоположное тому, о чем говорил Леон Брюнsvик (и Платон, враждебный к поэтам мимесиса): прогресс западного сознания больше не сводится к очистке мышления от наносов культур и частных особенностей языка, которые вовсе не означают интеллигибельное, но увековечивают инфантильное. Не то чтобы Леон Брюнsvик учил нас не быть великодушными; но для него эти великодушные и достоинство западного мира сводились к освобождению истины от ее культурных предпосылок, чтобы можно было, вслед за Платоном, взойти к самим значениям, отделенным от

624

становления. Опасность такого рода концепции очевидна. Эмансипация разума может послужить предлогом для насилия и эксплуатации. Нужно было, чтобы философия разоблачила двусмысленность, показала, что значения, ориентированные на горизонт культур, и само превосходство западной культуры исторически и культурно обусловлены. Нужно было, чтобы философия таким образом встала рядом с современной этнологией. Вот истинная победа над платонизмом! Но победа во имя самого великодушия западной мысли, которая различает в людях *абстрактного* человека и провозглашает абсолютную ценность личности, а также распространяет свое уважение к ней на все культуры, где эти личности живут и выражают себя. Платонизм побежден с помощью тех самых средств, которые выработало восходящее к Платону универсальное мышление — эта обесславленная западная цивилизация, сумевшая понять отдельные культуры, которые сами никогда не понимали себя.

Однако хоровод бесчисленных равнозначных культур, каждая из которых оправдана в ее собственном контексте, создает мир, уже не определяемый, конечно, западной культурой, но вместе с тем лишенный направленности. Увидеть в означенности докультурную ситуацию; взглянуть в язык, исходя из откровения Другого, которое в то же время есть рождение морали — во взгляде на человека, где человек видится именно как абстрактный человек, вне всякой культуры, в наготе своего лица, — все это значит по-новому вернуться к платонизму. И это значит также позволить судить о цивилизациях с позиции этики. Означенность, интеллигибельность заключается для бытия в том, чтобы явить себя в своей не-исторической простоте, в абсолютно неопределимой и нередуцируемой наготе; в том, чтобы существовать «прежде» истории и «прежде» культуры. Платонизм как утверждение человеческого независимо от истории и культуры вновь обнаруживает себя у Гуссерля — в той настойчивости, с какой он постулирует феноменологическую редукцию и конституирование (по крайней мере, *de jure*) культурного мира в трансцендентальном и интуитивном сознании. Избранный им путь к платонизму не является непреложным; мы думаем, что пришли к непосредственности значения другим путем. Пусть интеллигибельное проявление создается в прямоте нравственности и Дела, пусть оно служит мерилем исторического постижения мира и обозначает возврат к греческой мудрости, хотя и опосредованный всем развитием современной философии.

Ни вещи, ни воспринимаемый мир, ни мир науки не позволяют соединиться с нормами абсолютного. Культурные свершения омываются историей; однако нравственные нормы не погру-

625

жены в историю и культуру. Они даже не являются островками на их поверхности, ибо только они делают возможным всякое означивание, в том числе культурное, и позволяют судить об отдельных культурах.

IX

След

Но понятие смысла, развитое исходя из эпифании лика и позволившее нам полагать то, что «прежде истории», ставит новую проблему, решение которой нам хотелось бы в заключение наметить.

Не есть ли то «потустороннее», откуда приходит лик и где сознание удерживается в его прямоте, — не есть ли оно, в свою очередь, некая понятая и раскрытая идея?

Если экстраординарный опыт Вхождения и Посещения сохраняет свою значимость, то лишь потому, что *потустороннее* — не просто задняя декорация, откуда лик взывает к нам; не просто «другой мир» позади мира. *Потустороннее* находится именно по ту сторону «мира», то есть по ту сторону всякого раскрытия — подобно Единому первоначальной гипотезы «Парменида», превосходящему всякое знание, будь оно символическим или знаковым. «Ни подобно, ни неподобно, ни тождественно, ни нетождественно»: так говорит Платон о Едином, исключая его из всякого, даже косвенного, откровения. Символ все еще возвращал бы символизируемое в мир, где он явился. Какова же тогда эта соотношенность с отсутствием, радикально изъятым из раскрытия и утаивания? И каково это отсутствие, которое делает посещение возможным, но не сводится к потаенности, ибо несет с собой означивание (хотя оно и не превращает Иное в Тождественное)?

Лик абстрактен. Разумеется, его абстрактность не подобна грубой чувственной данности эмпириков. Не есть она и мгновенное рассечение времени, в котором время «перекрывает» вечность. Мгновение принадлежит к миру: этот разрез не кровоточит. Но абстрактность лика есть подсеменение и пришествие, которое *расстраивает порядок* имманентности, не закрепляясь в горизонтах Мира. Абстрагирование лика совершается отнюдь не путем долгой логической процедуры, идущей от субстанции сущих, от индивидуального к общему. Напротив, оно направлено к этим сущим, но не связывает себя с ними, удаляется, от-решается — аб-солю-тизируется — от них. Чудо абстрактности лика — от той *нездешности*, откуда оно приходит или куда тотчас удаляется. Но такой

626

приход из *нездешности* не есть *символическая отсылка* к этой *не-здешности* как пределу. Лик предстает в наготе: он — не облик, скрывающий, но тем самым и являющий глубину; не феномен, таящий, но тем самым и выдающий вещь в себе. В противном случае лик совпал бы с той самой нехваткой, которая выступает его предпосылкой. Если означать — то же самое, что указывать, то лик незначим. Сартр замечательно говорит (правда, не доводя анализ до конца), что Другой есть провал в мире. Он происходит от абсолютно

Отсутствующего. Соотнесенность с *абсолютно Отсутствующим*, откуда происходит Другой, не указывает, не открывает это *Отсутствующее*, — и тем не менее оно означено в лике. Но такое означивание не есть для *Отсутствующего* способ быть просто данным в присутствии лика: это привело бы нас опять-таки к миру раскрытий. Отношение, идущее от лика к Отсутствующему, находится вне всякого открытия и всякого сокрытия: это третий путь, исключаемый этими противоречивыми терминами. Но как возможен такой третий путь? И не ищем ли мы то, откуда происходит лик, все еще как сферу, как место, как мир? Достаточно ли мы верны запрету искать потустороннее, запредельное как некий мир позади нашего мира? Не предполагаем ли мы все еще порядок бытия как таковой: порядок, в котором не может быть другого статуса, кроме статуса явленного и сокрытого? В бытии явленная трансцендентность обращается в имманентность, внепорядковое встраивается в порядок, Иное поглощается Тождественным. Не соответствуем ли мы в присутствии Другого «порядку», означающему необратимый сдвиг, абсолютную минувшесть прошлого? Такое означивание есть означивание следа. Потустороннее, откуда приходит лик, означает как след. Лик пребывает в следе Отсутствующего — абсолютно минувшего, абсолютно прошлого, скрывшегося в том, что Поль Валери называет «давным-давно, давнее давнего», и что никакая интроспекция не сумела бы отыскать в самости. Лик есть та единственная открытость, где означивание трансцендентного не уничтожает трансцендентность, чтобы ввести ее в порядок имманентного, но где, напротив, трансцендентность отрекается от имманентности именно как всегда *минувшая* трансцендентность трансцендентного. Отношение между означаемым и значением в следе есть не корреляция, но сама *непрямолинейность*. Отношение знака к означаемому, претендующее на опосредованность и косвенность, принадлежит к порядку *корреляции*, а потому все еще остается прямолинейностью, то есть раскрытием, нейтрализующим трансцендентность. Но означивание следа ставит нас в «боковое» отношение: оно не подлежит преобразованию в прямолинейность (что немислимо в порядке раскрытия и бытия) и соответствует необра-

627

тимости прошлого. Ничья память не может проследить прошлое по этому следу: это незапамятное прошлое. Быть может, оно и есть та вечность, значение которой упорно отбрасывает нас к прошлому. Вечность есть сама необратимость времени, исток и прибежище прошлого.

Но если означивание следа не преобразуется тотчас в прямолинейность, все еще присущую знаку (который являет означенное Отсутствующее и вводит его в имманентность), это происходит потому, что след означает потустороннее бытию. Личностный «порядок», к которому нас обязывает лик, находится по ту сторону бытия. *Потустороннее бытию есть Третье Лицо*, не определяемое Самим Собой, самостью. Оно есть возможность третьего направления, направления радикальной *непрямолинейности*: оно не вовлечено в биполярную игру имманентности и трансцендентности, где имманентность всякий раз выигрывает против трансцендентности. Абрис необратимого прошлого, очерчиваемый в следе, — это абрис «Того»⁶. *Потустороннее*, откуда приходит лик, существует в третьем лице. Местоимение «То» выражает невыразимую необратимость запредельного, то есть его уже обретенную независимость от любых раскрытий или сокрытий; и в этом смысле — абсолютно неохватную, аб-солютную трансцендентность в аб-солютном прошедшем времени. *Тойность* (illéité) третьего лица есть условие необратимости.

Это третье лицо, уже изъятое в лике из любых проявлений или сокрытий, то есть уже минувшее, — эта *тойность* не есть нечто «меньшее, чем бытие» в сравнении с миром,

куда проникает лик. Напротив, она есть вся огромность, вся безмерность, вся Бесконечность ускользающего от онтологии абсолютно Другого. Верховное присутствие лика неотделимо от этого верховного и необратимого отсутствия, которое лежит в основании самой возвышенности посещения.

Если значимость следа заключается в том, чтобы обозначать, не являя; если он устанавливает отношение с тойностью — отношение личностное и этическое, отношение обязательства, которое не обеспечивает явленности; если, коротко говоря, след не принадлежит к феноменологии, к постижению *проявления* и *сокрытия*, — то все же остается возможность приблизиться к нему другим путем: искать его значимость, исходя из феноменологии, ход которой он прерывает.

След не похож на любой другой знак. Однако он играет также и роль знака; его можно принять за знак. Детектив рассматривает как знак-подсказку все то, что указывает на место совершения преступления, на его обдуманность или непреднамеренность; охотник идет по следу дичи и по нему узнаёт, чем занималось и куда направилось животное, которое он хочет поймать; историк по сохранившимся останкам и свидетельствам восстанавливает древние цивилизации

628

как горизонты нашего мира. Всё это вписывается в один порядок, в один мир, где всякая вещь являет другую вещь или является сама благодаря другой вещи. Но даже будучи принят за знак, след имеет одну исключительную особенность в сравнении с другими знаками: он означает помимо всякого намерения обозначить и помимо всякого замысла, указанием на который мог бы служить знак. Когда при заключении сделки «рассчитываются чеком», чтобы факт оплаты оставил след, этот след вписывается в самый порядок мира. Подлинный след, напротив, сдвигает мировой порядок. Он налагается, напечатлевается поверх него. Его исходное значение обнаруживается, например, в отпечатке, который оставил преступник, стирая все следы при попытке совершить идеальное преступление. Тот, кто оставил следы при уничтожении следов, ничего не хотел ни сказать, ни сделать посредством оставленных следов. Он непоправимо нарушил порядок, ибо абсолютно пре-шел. Быть в качестве *оставления следа* — значит переходить, уходить, от-решаться.

Но в этом смысле всякий знак есть след. Помимо того, что означает знак, он есть прошедшее время того, кто его оставил. Значение следа накладывается на значение знака, поданного в целях коммуникации. Знак удерживается в этом следе. Например, если взять письмо, для него такое означивание заключалось бы в почерке и стиле, во всем том, благодаря чему в самом письменном сообщении, которое мы схватываем из языка письма и из его искренности, некто просто проживает свою жизнь, переходит. Такой след опять-таки можно принять за знак. Графолог, знаток стилей, психоаналитик могли бы заняться толкованием особого значения следа, ища в нем скрытые и неосознанные, однако реальные намерения отправителя письма. Но то, что отныне в графике и стиле письма оказывается специфическим следом, не означает никаких намерений автора, никаких его качеств, не являет и не таит ничего. В следе прешло абсолютно минувшее прошлое. В следе запечатлена его необратимая минувшесть. Раскрытие, которое восстанавливает мир и приводит к миру, которое присуще знаку или значению, — это раскрытие упраздняется в следе.

Но в таком случае не есть ли след тяготение самого бытия, помимо его актов и языка? Бытия, чья сила гравитации — не в присутствии, вписанном в порядок мира, но в его

необратимости, абсолютности? След — сама неизгладимость бытия, его всемогущество по отношению ко всякой негативности, его безмерность, неспособная замкнуться в себе и как бы слишком необъятная для скромности, интериорности, самости. Мы ведь уже говорили о том, что след ставит нас в отношении не к «меньшему, чем бытие», но обязывает к Бесконечному, к абсолютно Иному. Однако это превос-

629

ходство суперлатива, эта высь, это постоянное восхождение к могуществу, это бесконечное преувеличение или надбавление — скажем, наконец: эта божественность — не выводится ни из бытия сущего, ни из его проявления (пусть даже одновременного с сокрытием), ни из «конкретной длительности». Всё это означает, исходя из прошлого, которое не обозначено и не указано в следе, но в нем сдвигает порядок мира, не совпадая ни с явленностью, ни с потаенностью. След есть прививка пространства ко времени; та точка, в которой мир преклоняется к прошлому и ко времени. Это время есть пристанище Иного и, следовательно, никоим образом не является деградацией длительности, сохраняющей целостность в воспоминании. Превосходство заключается не в присутствии в мире, а в необратимой трансцендентности. Это не модуляция бытия сущего. Как третье лицо, как «То», трансцендентность некоторым образом внеположна различению бытия и сущего. Только трансцендирующее мир, аб-солютное бытие может оставить след. След — присутствие того, что в собственном смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее. Плотин мыслил исхождение из Единого как процесс, не нарушающий ни неизменности Единого, ни его аб-солютной отрешенности. Эта ситуация, сперва чисто диалектическая и почти что вербальная, повторяется применительно к Уму и Душе, которые своей высшей частью остаются вблизи своего начала и только нижними частями влекутся книзу (то же самое справедливо и в отношении иконографии). Именно такую ситуацию прочерчивает в мире исключительное означивание следа. «То начало, которое предшествует всему существующему..., пребывает в своем чистом единстве..., хотя тут не другой принцип производит существа по образу Первоединого, но сам Первоединый довлеет себе, чтобы произвести всё сущее... Все существа своею субстанциальностью (точнее, индивидуальностью) обязаны тому следу или образу Первоединого, который они в себе носят, так что существовать для них... не что иное значит, как быть образом [следом] единого» («Эннеады» V, 5).

То, что во всяком следе эмпирического прехождения сохраняет специфическую значимость следа (помимо знака, которым он может стать), возможно только благодаря его помещенности в след трансцендентности. Такая помещенность в след, который мы назвали *тойностью*, начинается не в вещах: сами по себе вещи не оставляют следов, но производят следствия, то есть остаются в пределах мира. Вот один камень оставляет царапину на другом. Конечно, такую царапину можно принять за след; но в действительности без человека, сделавшего царапину, она есть не более чем следствие. Она так же мало является следом, как лесной пожар — сле-

630

дом удара молнии. Даже разделенные во времени, причина и следствие принадлежат к одному и тому же миру. В вещах всё выставлено напоказ, даже непознанное. Метящие их следы составляют часть этой полноты присутствия; их история не имеет прошлого. Но след именно как след не просто ведет в прошлое: он есть сам переход к прошлому — более удаленному, чем всякое прошлое или будущее, все еще принадлежащие к моему времени. Переход к прошлому Иного, где различима вечность, — к абсолютному прошлому, соединяющему в себе все времена.

Абсолютность присутствия Другого, которая оправдывала истолкование его эпифании в беспримерной прямоте обращения на «ты», — не просто наличие. В конце концов, наличествуют и вещи: их наличие все еще принадлежит к теперешности *моей* жизни. Все то, что составляет мою жизнь, с ее прошлым и будущим, собрано в настоящем, где мне даны вещи. Но лик сияет в следе Другого: то, что присутствует в нем, постепенно отъединяется от моей жизни и посещает меня как уже аб-солютное. Нечто уже прешло. Его след не *означивает* его прошлое, как не *означивает* его работу или его использование в мире, но *есть* сам сдвиг, отмеченный (так и хочется сказать: *запечатленный*) неоспоримой значимостью.

Тойность этого «То» не есть «это» вещи, которое находится в нашем распоряжении и которому Бубер и Габриэль Марсель, описывая встречу человека с человеком, справедливо предпочитали «Ты». Движение встречи не есть нечто, что добавляется к неподвижности лика: оно заключено в самом лике. Лик сам по себе есть посещение и трансцендирование. Но даже будучи открытым, лик может в то же время пребывать в себе самом, ибо находится в следе тойности. Тойность — это начало инаковости бытия, и в ней участвует, выражая ее, то «в себе», которое присуще предметности.

Прошедший Бог — не прообраз; лик — не образ его. Быть по образу Божьему — не значит быть иконой Бога, но пребывать в его следе. Данный в Откровении Бог нашей иудейско-христианской духовности сохраняет всю бесконечность своего отсутствия, которая подразумевается самим «порядком» личностного. Бог являет себя только через след, как об этом говорится в главе 33 книги Исхода. Идти к Богу — не значит идти по этому следу, который не есть знак. Это значит идти к Другим, которые удерживаются в следе тойности. Только благодаря этой тойности, потусторонней по отношению ко всем расчетам и взаимозачетам домостроительства и мира, бытие имеет смысл. Смысл, не сводимый к полаганию конечных целей.

Ибо конца, завершения — нет. Желание и абсолютно Иное не угаснут в благополучии, как угасает потребность.

631

Гуманизм и анархия

Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает самого себя, и в нем пребывают все вещи: так все вещи становятся его гибелью.

Ницше. Заратустра, Пролог 4.

I

Кризис гуманизма в нашу эпоху проистекает, несомненно, из опыта человеческой безуспешности, которую выдает само изобилие наших средств действия и размах наших притязаний. В мире, где все вещи находятся на своих местах и где глаза, руки, ноги знают, как их найти; где наука расширяет топографическое пространство восприятия и *праксиса*, пусть даже преобразуя его; где в городах и селениях *обитают* человеческие существа, в разных совокупностях встраиваясь в порядок *сущих*, — во всей этой реальности «с лицевой стороны» абсурдность обширных, но неудавшихся начинаний (политически и технически отрицающих в итоге те самые проекты, которые их вдохновили) свидетельствует о несостоятельности человека, и грушки собственных

свершений. Непогребенные тела погибших на войне и в концлагерях заставляют думать, что после смерти нет никакого будущего. Становится трагикомичной всякая забота о себе, иллюзорным — всякое притязание *animal rationale* на некое привилегированное место в космосе, на способность соединить и подчинить в самосознании всю тотальность бытия.

Но самосознание само распадается. Психоанализ констатирует неустойчивость и обманчивость совпадения с собой в *cogito* — а ведь именно оно должно было доложить конец проделкам злого гения и вернуть миру, ставшему насквозь подозрительным, его прежнюю достоверность. Совпадение с собой в сознании, где *пребывает* бытие со времен Декарта, является Другому (а задним числом и самому субъекту) как зависимое от прихотливой игры влечений, влияний, языка. Их порождением становится маска-личина, некто или никто: говоря строго, некий персонаж, существующий на чисто эмпирических основаниях. Отныне основанный на *cogito* мир пред-

632

стает человеческим, слишком человеческим — настолько, что побуждает искать истину в *бытии*, в некоей возведенной в превосходную степень объективности, очищенной от любых «идеологий», от любых человеческих следов.

Конечно, можно задаться вопросом: в силу какой непоследовательности антигуманизм пока сохраняет за человеком способность обнаруживать истинное знание? Разве путь знания не пролегает в конечном счете через самосознание? И разве науки о человеке, для которых нет ничего сомнительнее, чем Я, себя прослушивающее и прощупывающее (в то время как его бытие разворачивается вне его); для которых нет ничего ужаснее утробного урчания культурных значений, изнутри зажатых субъективностью (в то время как формальное выражение их упрощает и эксплицирует⁷), — разве эти науки о человеке не прибегают к посредничеству человека-ученого?

Но эти старые возражения, разумеется, давно известны как социологии, так и психоанализу сознания; и не за ними последнее слово. Ибо формалистическое «опровержение», якобы торжествующее над субъективистским релятивизмом (ведь оспаривать субъективное — значит утверждать силу субъективного, которое оспаривает!), само не ускользает от скептического оспаривания. Это оспаривание возрождается из пепла — как в речи без последнего слова; как если бы логос, который сам по себе есть начало, исток, *αρχή* — коррелят не имеющей прошлого пустоты свободы, — непрерывно затоплялся пред-начальным; как если бы субъективность была не свободой согласия с представляющими перед ней границами, а даже большей пассивностью, чем пассивность способности восприятия! Эта еще сохраняет инициативу принятия, еще способна вобрать в себя то, что ее задевает; поэтому она пересекает настоящее время логоса или восстанавливает его для памяти⁸. Иначе говоря, опровержение субъективистского релятивизма в его традиционной форме не принимает во внимание тот кризис, который им преодолевается, и мнит, будто обладает самим логосом, хотя в действительности — на миг онтологической синкопы, временного зазора — оно его утратило. Превозмогая релятивизм человеческого, такое опровержение возмещает убытки. Истина, полученная словно рикошетом, во взрыве множества истин, словно во взятии измором реальности «с лицевой стороны», — эта истина есть как бы изнанка Истины. Как если бы в метафизике изнаночная и лицевая стороны были равноценны. Несомненно, именно это имел в виду Гуссерль, когда упрекал Декарта в том, что тот отождествил «я есмь» *cogito* с существованием души, принадлежащей миру. Ина-

633

че говоря, в том, что тот поместил абсолютное, найденное в результате деструкции мира, среди вещей мира, — словно их не поглотило «нигде»; словно их отстранение было случайным; словно бытие, выходящее в *cogito* из комы, все еще остается тем же бытием. Жанна Дельом назвала бы это неправильным пониманием *модальности* — того, что Хайдеггер назовет историей бытия. В силу такого неправильного понимания возможно, отправляясь от *cogito*, вернуть Бога и мир, вывести их в соответствии с традиционными нормами, в то время как Кант и Гуссерль будут искать новый способ обоснования в трансцендентальной дедукции объекта и в ελοχη феноменологической редукции. Здесь как бы присутствует осознание того, что отныне обоснование бытия — метафизика — *идет в обратном направлении*, не устанавливается в бытии, но мыслится неким обратным ходом мышления как глубинная подоплека мыслей, здраво утвердившихся в бытии. Не есть ли тема конца метафизики, сопутствующая теме конца гуманизма, — не есть ли она своего рода способ высказать такое «переворачивание»? В самом деле, в наши дни метафизика нескончаемо кончается; конец метафизики и есть наша метафизика — непризнанная, ибо не соизмеримая ни с какими признаниями.

Однако непоследовательность, состоящая в обличении абсолютности человеческого во имя очевидностей, доставляемых науками о человеке (где человек — не только объект, но и субъект), может оказаться лишь кажущейся. Достаточно указать на то, что человек выполняет чисто оперативную и временную функцию в развертывании и проявлении совокупности элементов, *образующих систему*. По ту сторону «объективности» (возможно, «идеологической») обнаружился бы порядок, где субъективность будет уже не чем иным, как окольным путем, по которому, в силу самого этого порядка, идет его проявление, его интеллигибельность или истина. Не человек с каким-то его неведомым призванием изобретает, ищет истину или обладает ею; но сама истина порождает человека и овладевает им, не держась за него. Истина есть тот путь, на который вступают формальные или логико-математические структуры, чтобы упорядочиться и расположиться соответственно их идеальной архитектуре, а затем отбросить человеческие леса, позволившие осуществить постройку. Даже если экзистенция человека — здесь-бытие — заключается в том, чтобы существовать ради самой экзистенции, эта *ek-sistence* посвящает себя хранению и высветлению либо сокрытию и забвению бытия (которое не пребывает в сущем); и все ее движения и повороты порождают человеческое и определяют ему место⁹. Субъективность возникает, чтобы вновь исчез-

634

нуть — как момент, необходимый для проявления структуры Бытия, Идеи. Момент в квазивременном смысле моментального, мимолетного, преходящего, даже если на этом переходе вырисовывается вся история и вся цивилизация. И тем не менее такой переход не образует нового измерения. Исследуемый структуралистской этнографией как реальность, в свою очередь состоящая из структур, он принадлежит к объективному порядку. Этнография лишь выстраивает этот порядок и сама принадлежит к нему.

Субъективность как выстраивание интеллигибельных структур не имеет никаких внутренних целей. Мы присутствовали бы при крушении мифа о человеке, при конце самости и появлении некоего нового порядка — ни человеческого, ни бесчеловечного. Конечно, он устраивается посредством человека и цивилизаций, им созданных; однако в конечном счете его устроит собственная рациональная сила диалектической или формально-логической системы. Это нечеловеческий порядок, для которого подобающим именем — равнозначным самой безымянноеTM — будет имя материи¹⁰.

Чтобы отыскать человека в этой материи, имя в этой безымянности — отыскать бытие в этом лунном ландшафте, — разве не следовало бы прибегнуть к «трансценденталиям»: к *нечто* или к *Единому*! Против универсальности структур и безличной сущности бытия — против взаимной относительности элементов системы — нужно выставить элемент, значимый сам по себе. В «вакхическом безумстве, где никто и ничто не избегает опьянения», нужна одна трезвая, сохранившая себя клеточка. Тогда сущность человека зависела бы от зарождения *сущего* в матрице *нечто*, или зарождения по образу *Единого* в лоне *бытия* (то есть в лоне того, что называется *бытием сущего*). Но очевидна также опасность подобного требования: возврат к философии субстанции, несущего основания; овеществление человека — тогда как речь идет о том, чтобы вернуть ему высшее достоинство. Каким образом *единое* и *единственное* снимают себя в сущности? Искать эту матрицу сущего в *наслаждении* или в *настоящем*, в чудном мгновении, достойном того, чтобы остановить его, — точнее, во времени, упокоившемся в своем счастливом часе; противопоставлять универсальности разума, который не есть сущее, скрытые в теле и душе человека запасы эмоциональности, — значит все еще цепляться за идею покоя, а через нее — за субстанцию в качестве несущего основания. И потому сущее, исторгнутое из безымянное™ бытия, вновь падает и растворяется в Природе¹¹. Человек, будучи *animal rationale*, в качестве *animal* имеет свое основание в Природе; но как *rationale*, он тускнеет в том свете, на который выводит идеи, замкнутые в себе понятия, логико-математические цепи и структуры.

635

И

Безуспешность человеческого действования указывает на хрупкость понятия «человек». Но мыслить человеческую деятельность на уровне труда и управления — значит подходить к ней в ее производных формах. Действование, отличное от простого распределения энергии вдоль цепи причин, — это *начинание*, то есть *существование* в качестве начала и в направленности от начала к будущему. Поэтому оно осуществляется в начальном — начинательном — и свободном характере *сознания*. Сознание есть такой модус бытия, для которого начинание является *сущностным* свойством. Начинание — это игнорирование бесконечной толщи прошлого или отстранение от нее. Это и есть чудо *настоящего*. Всякое содержание сознания было воспринято, было настоящим; а следовательно, оно живет в памяти, представлено в ней. Сознание — это невозможность такого прошлого, которое никогда не было настоящим, которое было бы заперто для памяти и для истории. Действование, свобода, начинание, настоящее и воспроизведение в настоящем, то есть память и история, — всё это разные выражения одной и той же онтологической модальности: сознания. Ничто не может тайком, контрабандой прокрасться в мое сознающее Я, не подвергаясь осознанию и опознанию, не сделавшись истиной. Поэтому любая рациональность восходит к первоистоку, началу. Разум есть археология, причем это именование плеонастично. Интеллигибельность самого субъекта заключается не в чем ином, как в этом восхождении к началу. Восхождении, которое, согласно *Wissenschaftslehre*, «наукоучению», есть само бытие Я, «самополагание» Я. Рефлексивность Я — не что иное, как бытие началом начала.

Но уже в бесконечном отсрочивании долженствования, *Sollen*, вытекающем из полагания субъекта в качестве Я, источника самого себя, источника свободы, — уже в нем возмещается заложенная в человеческих действиях безуспешность и возрастает антигуманизм. Этот антигуманизм сводит человека к средству, которое необходимо бытию для саморефлексии и для того, чтобы явить себя в истине, то есть в систематическом сцеплении понятий. Поэтому позволительно спросить: нельзя ли найти

некий смысл в гуманизме, если до конца продумать избличение свободы со стороны бытия? Нельзя ли отыскать некий смысл в самой свободе (разумеется, «смысл наизнанку», но здесь это единственный подлинный смысл), исходя из самой пассивности человеческого, где, на первый взгляд, проявляется его непрочность? Нельзя ли найти этот смысл, не будучи отброшенным к «бытию сущего», к системе, к материи?

636

Речь идет, пожалуй, о новом понятии пассивности, более радикальном, чем пассивность следствия в ряду причин; о *посюстороннем* сознанию и знанию, а также о *посюстороннем* инерции вещей, которые зиждятся на самих себе в качестве субстанций и противоплагают свою природу — свою материальную причину — всякой активности. Речь идет о пассивности, соотнесенной с *изнанкой* бытия, которая предшествует тому онтологическому плану, где бытие полагает себя как *природу*, о пассивности, соотнесенной с предшествованием, еще не имеющим внешней стороны — творения: с мета-физическим предшествованием. Как если бы на звучащую мелодию *накладывалась* другая — в инфра- или ультразвуковом регистре: она примешивается к аккордам, которые воспринимаются на слух, но звучит так, как не звучит ни один голос и ни один инструмент¹². Такое пред-начальное предшествование можно было бы, конечно, назвать религиозным, если бы этот термин не таил в себе опасности увести в теологию с ее нетерпеливым стремлением вернуться к «спиритуализму»: к настоящему, воспроизведению настоящего и началам, — что как раз исключило бы «посюстороннее».

Воскресить тщетность человека-начала, тщетность Первоначала, вновь поставить под вопрос свободу, понятую как первоисток и настоящее; искать субъективность в радикальной пассивности — не значит ли это предаться року или детерминизму, просто-напросто уничтожающим субъект? Несомненно, да — коль скоро альтернатива «свободный-несвободный» является окончательной, а субъективность состоит в том, чтобы держаться за окончательное или за изначальное. Но как раз это и стоит под вопросом! Разумеется, Я — в его изолированности, в обособленности его психической жизни, которая кажется абсолютной, и в суверенной свободе репрезентации, — это Я не знает ничего посюстороннего своей свободе или внеположного той необходимости, которая ущемляет эту свободу, но и предстаёт ей. Как у Фихте, Я вынуждено быть истоком самого себя. Оно изъято из рождения и смерти; не ведает ни отца, ни убийцы. Оно вынуждено само дать их себе, дедуцировать — дедуцировать не-Я, исходя из собственной свободы и рискуя при этом впасть в безумие. Восхождение к последнему или изначальному, к первоначалу, уже свершилось в свободе Я, которая есть само начинание. Тезис и антитезис в третьей кантовской антиномии предполагают приоритет тезиса, ибо ситуация не ограничивается темами: тезис и антитезис предстают сознанию, которое тематизирует их и воспроизводит в тождественности *изреченного*, в тождественности логоса¹³. И тот, и другой предлагаются свободе, чтобы она приняла их или отвергла. Абсолютная несвобода абсо-

637

лютно не могла бы явить себя. Но Я может быть особым образом поставлено под вопрос Другим: не как препятствием, которое можно измерить, и не как смертью, которую можно дать самому себе¹⁴. Вопреки своей невиновности Я может быть подвергнуто обвинению; причем источником обвинения может стать не только насилие, но и Другой. Несмотря на обособленность, исключительность и изолированность психической жизни Я, Другой именно как Другой тем не менее «неотступно преследует» его. Близкий или далекий, он возлагает на Я ответственность — неоспоримую, как травма: ответственность, которой Я

не принимало, но от которой не в силах уклониться, укрывшись в себе. Будучи сведено к молчанию, Я все еще отвечает — по сую сторону логоса, словно его голос располагает регистром, запредельным нижнему или верхнему звуковому порогу. Субъект несклоняем — ибо он есть не подлежащий обмену *заложник* других. Он предшествует двойственности бытия и сущего, предшествует природное^{TM15}.

Поэтому можно говорить о том, что пребывает «по ту сторону последнего», или о «пред-начальном», которое этим «*по ту сторону*» или «*по сую сторону*» отнюдь не превращается в последнее или начальное. Термины «посюстороннее», «пред-начальное», «пред-исходное» означают — разумеется, с некоторой языковой натяжкой — ту самую субъективность, которая предшествует Я, предваряет его свободу или несвободу. Это до-начальный, внебытийный субъект, субъект *в себе*. *Интериторность* не описывается здесь в каких-либо пространственных терминах, вроде объема сферы, как если бы он был завуалирован и запечатан для Другого, но, будучи оформлен как сознание, отражался бы в Изреченном и принадлежал бы таким образом к общему для всех пространству, к синхронному порядку — пусть даже относясь только к самой потаенной части этой сферы. *Интериторность есть тот факт, что в бытии* начинанию нечто предшествует; но то, что ему предшествует, не представлено свободному взгляду, который мог бы его воспринять; не становится настоящим или представлением. Нечто уже прошло «поверх головы» настоящего, не пересекая кордон сознания и не давая уловить себя: нечто, что предваряет начинание и начало, что ан-архически бытийствует *вопреки* бытию, переворачивая или опережая его. Да полно, разве речь идет о *нечто!* Нечто все еще остается *внутри* бытия, будучи внешним, которое можно принять. Здесь же идет речь о пассивности, которую нельзя принять, которая не *именуется* или именуется только при злоупотреблении языком, как место-имение субъективности. Лицевая сторона бытия имеет изнанку, и перевернуть ее налицо нельзя. Но это суждение ни в коей мере не есть результат потворства невыразимому и непередаваемо-

638

му. Невыразимое и непередаваемое интериторности, которая не вмещается в Сказанное, — это предшествующая свободе ответственность. Несказанность невыразимого описывается прежде всего пред-начальностью ответственности за других, — ответственности, опережающей любую свободную вовлеченность, — и только потом своей неспособностью проявиться в *сказанном*¹⁶. Итак, субъект выделяется на фоне бытия не свободой, якобы делающей его хозяином вещей, а предначальной восприимчивостью¹⁷, более древней, чем начало. Восприимчивостью, которая провоцируется в субъекте¹⁸, но эта спровоцированность никогда не предстояла себе, не становилась логосом, предлагающим принять или отвергнуть себя и помещенным в биполярное поле ценностей. В силу такой восприимчивости субъект ответствен за свою ответственность, не способен уклониться от нее, не запятнав себя дезертирством¹⁹. Прежде чем стать интенциональностью, субъект есть ответственность.

III

Но *невозможность* уклониться от ответственности не есть ли рабство? Куда эта пассивность помещает субъекта, «пребывающего по ту сторону свободы и несвободы»? Разве способность принимать ту пред-начальную ответственность, которая предшествует столкновению с логосом и его присутствию, предшествует начинанию, предстоящему (или представляющему себя) тому согласию, которое дается логосу или отнимается у него, — разве она не есть кандалы? Почему удаленный в себя, загнанный в

ответственность субъект, сведенный этой неотвратимой ответственностью к собственной незаменимости и единственности, — почему он воспаряет в непреклонность Единого?

Для того чтобы детерминированность *иным* могла называться рабством, нужно, чтобы детерминированное сохраняло инаковость по отношению к детерминирующему. В самом деле, простой и чистый детерминизм не является рабством ни для одного из своих элементов, составляющих единство некоторого порядка. Но для того чтобы определяемое могло быть иным по отношению к определяющему, оно должно быть свободным: оно должно сохранять воспоминание о том настоящем, где определяющее было современным ему и определило его. Такая способность к припоминанию есть именно то, что избегает детерминированности: частица (пусть крохотная) свободы, необходимая для наличия рабского состояния. Но абсолютная пассивность, в которой определяющий термин ни-

639

когда не предстоял определяемому, даже в воспоминании, равнозначна детерминизму. Находится ли детерминизм по ту сторону свободы и рабства? Несомненно. Но субъективность находится по сию сторону альтернативы «детерминизм-рабство». Встреча лицом к лицу, в которой определяющее представляется определяемому и к которой нам хотелось бы отнести истоки ответственности, могла бы оказаться невозможной, если бы определяющим было Благо. Ведь Благо не является объектом выбора: оно схватывается субъектом прежде, чем у того будет время — то есть отстояние, — необходимое для выбора. Конечно, нет более полного порабощения, чем эта захваченность благом, чем эта избранность. Но то, что порабощает в ответственности, которая превышает выбора — в послушании, которое предшествует представлению или воспроизведению заповеди, обязывающей к ответственности, — этот порабощающий элемент упраздняется добротой властвующего Блага²⁰. Тот, кто повинуется Благу, еще прежде порабощения обретает неприкосновенность. Неотвратимая и в то же время никогда не принимаемая в полноте свободы ответственность: вот что такое *благо*. Захваченность благом, пассивность «претерпевания блага» есть более глубокая сжатость, чем имитирующее ее движение губ, произносящих «ош», «да». Здесь в философский дискурс, при своем начале строго онтологический, вторгается этика как предельное потрясение всех его возможностей. Именно отпавляясь от радикальной пассивности субъективного, мы приходим к понятию «ответственности, превышающей свободу» (в то время как только свобода должна была бы оправдывать и ограничивать ответственность). Приходим к послушанию, опережающему повелению. Именно исходя из этой анархической, безвластной ситуации ответственности, мы произнесли при анализе имя Блага — разумеется, злоупотребив языком.

Быть во власти Блага — не значит выбирать Благо из некоей нейтральной позиции, имея перед собой ценностную двух-полюсность. Понятие такой двух-полюсности уже отсылает к свободе, к абсолютности настоящего, и было бы равнозначно невозможности прийти к тому, что по сию сторону *начала*, к абсолютности знания. Но быть во власти Блага — значит именно быть лишенным самой возможности выбора, возможности сосуществования в настоящем. Здесь невозможность выбора есть результат не насилия (рока или детерминизма), а не подлежащего пересмотру избрания Благом — того избрания, которое для избранника отныне и впредь уже совершилось. Избранничество Благом — не *действие*, но само не-насилие: инвеститура, возведение в сан незаменимого. Отсюда — пассивность, пассивнейшая любой пассивности: сыновья

640

пассивность. Но и зависимость — пред-начальная, пред-логическая. Зависимость односторонняя, которую было бы неверно понимать диалогически. Не обратимая в настоящее пассивность — не просто *следствие* Блага, восстановленного в качестве причины этого следствия. Нет, Благо *есть* в этой пассивности, оно в собственном смысле не *существует* и не *должно существовать*, кроме как через благость. Пассивность — это бытийствование Блага из того, что *по ту сторону бытия*, и язык не без основания описывает его — как всегда, предательски — словом «небытие». Пассивность есть место — вернее, без-местность — Блага, его исклю-ченность из закона бытия, неизменно раскрывающего себя в логосе; его исключенность из настоящего²¹. Платон напоминает нам о долгих стараниях глаза удержать солнце в пределах досягаемости. Но солнце не ускользает от взора навеки. А то незримое, о котором говорится в Библии, — это идея Блага по ту сторону бытия. Тому, чтобы быть обязанным к ответственности, нет начала. Нет не в смысле какой угодно длительности или такой длительности, которая выдает себя за вечность (и есть, возможно, экстраполяция, дающая «дурную бесконечность»); но в смысле непреобразуемости в принимаемое настоящее. Речь идет не о чисто негативном понятии, а об ответственности, которая не вмещается в границы свободы, — об ответственности за других. Она есть след прошлого, которое не подлежит настоящему и воспроизведению в настоящем, — след незапамятного прошлого.

Именно благодаря Благу долг ответственности (неотменяемый, необратимый, неотклоняемый, но и не сводимый к выбору) не является насилием, которым ущемляется выбор, но помещает «инте-риорность», предшествующую свободе и несвободе, вне ценностной двухполюсности. Ответственность есть послушание единственной ценности, у которой нет противоположности и от которой невозможно уклониться²². Будучи «родственной» субъекту, она не есть результат выбора или не-выбора; но сам субъект избран в ней и хранит след своего избранничества. Эта ценность никогда не предлагает себя в качестве темы, не презентирует и не репрезентирует. В силу своей нетематизируемости и безначальности она древнее самого первоначала. Но и в незапамятном, лишенном настоящего прошлом она не-отсутствует благодаря двойственности и древности следа. Ценность, которой дают имя, только злоупотребляя языком. Ценность, именуемая Богом. Тематизация превратила бы пред-начальную пассивность избранника, претерпевающего избрание, в выбор, совершаемый субъектом, а субъективность (или послушание) — в узурпацию. Таким образом, субъективность бытия -в-себе есть как бы повиновение приказу прежде, чем он будет от-

21 Избранное: трудная свобода 641

дан: есть сама анархия. Субъект в качестве Я уже пребывает в свободе, за пределами себя, по ту сторону соотнесенности с пред-начальным, пред-пороговым. Пребывает за пределами чистой пассивности, более древней, чем та, что *сталкивается* в своей инертности с активностью, предполагая ее. Предшествующая свободе чистая пассивность есть ответственность. Но ответственность за других — это ответственность, которая ничем не обязана моей собственной свободе. Там, где я мог бы остаться зрителем, я ответствен, то есть беру слово. Ничто больше не театр, драма больше не игра. Все серьезно²³.

IV

Но в пассивности этой захваченности Благом, где Благо *есть*, хотя, *собственно говоря*, его не было и нет, кроме как через благость, — в этой пассивности ничто не становится природной склонностью. Отношение к Другому не превращается ни в Природу, ни в обетование счастья, которое окутало бы счастьем это отношение с Другим. *Пассивность*,

в которой Благо есть, не становится эросом: в этой пассивности ничто не стирает следа Другого в его мужественности, чтобы свести Другого к Тожественному. Безначальные узы между субъектом и Благом — возникающие не в принятии некоего первоначала, так или иначе представшего субъекту в выборе, а так, что субъект не становится волей, — эти узы не есть конституирование «божественного инстинкта» ответственности, «альтруистической и щедрой природы» или «природной доброты». Они связывают с тем, что вовне. Внешний характер этого союза сохраняется в том самом усилии, которого требует ответственность за других, чуждая эросу как восторгу (этой одержимости, в которой исчезает разница между одерживающим и одерживаемым). Но ему нужно искушение легкостью разрыва, эротическое влечение безответственности, которое сквозь ответственность, ограниченную свободой того, кто не «сторож брату своему», предчувствует Зло абсолютной свободы игры. Отсюда в лоне послушания Благому рождается соблазн безответственности, возможность эгоизма в ответственном за свою ответственность субъекте. Иначе говоря, в повинующейся воле рождается само Я. Это искушение отъединиться от Блага есть само воплощение субъекта²⁴, или его присутствие в бытии. Но не потому соблазн нарушает пред-варяющее послушание Благому и обещает человеку суверенность выбора, что Я есть воплощенная душа. Напротив, субъект становится сущим, плотским и стоит на краю эроса потому, что послушание без рабства Благому есть послушание *другому* именно как *другому*.

642

Сущность Зла — в его непреодолимой двойственности. Доступное и соблазнительное зло, может быть, и неспособно сломить пассивность пред-варяющего, пред-исторического подчинения; не способно уничтожить посюстороннее, отвергнуть то, что субъект никогда не брал на себя. Зло выдает себя как грех, то есть ответственность поневоле за отказ от ответственности. Зло не рядом с Благом и не напротив него, а позади или внизу, ниже Блага. Так эгоизм, зло, бытие, упорствующее в бытии, указуют на измерение низости и рождение иерархии. Именно здесь берет начало ценностная двухполюсность. Но Зло выдает себя за современное и равное Благому, за его близнеца. Неопровержимая — люциферова! — ложь. Если бы не зло, не сам эгоизм Я, полагающего себя собственным истоком, нетварным верховным первоначалом, принципсом; если бы не невозможность умерить эту гордыню, — анархическое покорствование Благому уже не было бы анархическим, без-началь-ным. Оно сравнялось бы с доказательством бытия Божьего, с теологией, рассуждающей о Боге так, словно он принадлежит бытию или восприятию; с оптимизмом: теология может учить ему, вера — уповать на него; но философия о нем молчит.

Это молчание можно принять за растворение человека в бытии, которым он искушается и в которое возвращается. Современный антигуманизм несомненно прав, когда отказывается признать в человеке как в особи определенного рода или онтологического региона (как в индивиде, упорствующем в бытии, подобно всем субстанциям) наличие какого-либо преимущества, которое сделало бы человека конечной целью реальности.

Но Я, приведенное к себе и ответственное вопреки себе, упраздняет эгоизм *conatus* (начинания, побуждения) и вводит в бытие *смысл*. В бытии может быть только такой смысл, который не измеряется мерой самого бытия. Смерть обесмысливает всякую озабоченность Я своим существованием и участью. Это безысходная и нелепая затея: нет ничего комичнее, чем забота о себе существа, обреченного на гибель. Это так же абсурдно, как вопрошать звезды, прежде чем действовать: ведь их приговор обжалованию не подлежит. Ничего комичнее — или ничего трагичнее. Человеку свойственно быть фигурой комической и одновременно трагической. Но пред-начальная ответственность за

другого не измеряется мерой бытия, не предваряется решением, и смерть не способна обратить ее в абсурд. Удовольствию — единственному, что способно забыть о трагикомичности бытия и что, вероятно, определяется этим забвением, — смерть напоминает о себе как его опровержение, довершая жертву неотвратимой ответственности. Никто, даже провозвестники религий, не лицемерен настолько, чтобы ут-

21* 643

верждать, будто вырвал у смерти ее жало. Но у нас может быть ответственность, ради которой мы не в состоянии не согласиться пойти на смерть. Хочу я этого или нет, мне есть дело до Другого.

Если бы мы были вправе взять из философской системы одну черту, пренебрегая деталями ее архитектуры (хотя в архитектуре, согласно Валери, нет деталей, и именно то, что в философии является деталью, держит всю постройку), мы обратились бы здесь к кантианству: обнаружить в человеческом существовании некий смысл, не измеряя его меркой онтологии, не зная и не спрашивая, «как обстоит дело с...», за пределами смертности и бессмертия — быть может, это и есть коперниканская революция.

Исходя из ответственности, всегда более древней, чем *conatus* субстанции, более древней, чем начало и первоначало; исходя из ан-архического, без-начального, приведенное к себе и ответственное за Других «я» (то есть залог всех, поставленный на место всех самой своей незаменимостью; залог всех других, которые именно как *другие* не принадлежат к одному роду со мной: ведь я несу ответственность за них, не спрашивая о том, ответственны ли они за меня, ибо от начала и до конца отвечаю даже и за эту их ответственность), — это «я» — мое Я — держит на себе универсум, «полный всего». Эта ответственность есть говорение, предшествующее бытию и сущему, не выговариваемое в онтологических категориях. И пожалуй, современный антигуманизм не прав, когда не находит в человеке, затерявшемся в истории и в порядке, следа этого до-исторического и ан-архического говорения.

Без самотождественности

Если я не отвечаю за себя, то кто отвечает за меня? Но если я отвечаю только за себя — остаюсь ли я еще собой?

Вавилонский Талмуд, трактат «Авот» б а.

I Науки о человеке

Конец гуманизма, конец метафизики — смерть человека, смерть Бога (или смерть Богу!) — всё это апокалиптические идеи и лозунги высшего интеллектуального общества. Подобно всем пристрастиям и антипатиям парижского вкуса, они навязчивы, как последний крик моды, но вырождаются, когда становятся по карману всем.

Их первичная истина — методологического порядка: в них выражается определенное состояние исследований в области наук о человеке. Забота о строгости делает психологов, социологов, историков и лингвистов недоверчивыми к тому Я, которое нянчится с собой, испытывает себя, но остается беззащитным против иллюзий своего класса и призраков своего скрытого невроза. Нужна формальная строгость, чтобы «приручить»

бесконтрольное разрастание фактов о человеке, которые в своем содержании мешают взгляду теоретика. Нужна строгость, чтобы измерить саму достоверность знания, более уверенного в границах своей аксиоматики, чем в содержании любой из аксиом. Изучение человека, встроенное в цивилизацию и экономику планетарного масштаба, уже не может ограничиться простым осознанием: смерть, возрождение и преобразование человека разыгрываются отныне где-то далеко от него самого. Отсюда возникает отвращение к тому проповедничеству, в которое впадает западный гуманизм (несмотря на всю его науку и прежнюю отвагу), когда в замечательно расплывчатой *изящной словесности* обустроивает «изящные души», закрывая глаза на полную насилия и эксплуатации реальность. Отныне всякое почтение к «тайне человека» изобличается как невежество и угнетение. «Благородно говорить о человеческом в человеке, мыслить человечность в человеке — невыносимые и, прямо скажем, более отвратительные речи, чем все грубости нигилизма», — писал в ноябре 1967 г. Морис Бланшо²⁵.

645

Путать основания метода с утверждениями об основании вещей (если, конечно, конец метафизики еще позволяет говорить об основании вещей) свойственно уму недалекому и торопливому.

Во всяком случае, самый подъем наук о человеке в наши дни проистекает из перемены освещения в мире, из упразднения некоторых значений «за давностью срока». Ностальгия по логическому формализму и математическим структурам в постижении человека не ограничивается предупреждениями и методологическими приемами, как не сводится и к позитивистским имитациям архетипов числа и меры, торжествующим в физике. Эта ностальгия проявляется в том, что математическим, отождествляемым извне тождествам даже в человеческом бытии отдается предпочтение перед тем совпадением «я» с собой, где еще столетие назад хотели поставить на якорь корабль точного знания. *Отныне субъект устраняется из порядка разумных оснований*. Словно его совпадение с собой невозможно; словно интериорность субъекта не закрывается изнутри. Психическая жизнь с ее свободами (где тем не менее разворачивается исследовательская мысль самого ученого) оказывается просто обходным маневром, который предпринимают психические структуры, дабы встроиться в систему и явить себя на свет. Уже не человек в силу собственного призвания ищет истину и обладает ею, а истина порождает и держит человека (не держась за него!). Интериорность самотождественного Я растворяется в тотальности, где нет ни тайн, ни тайников. Всё человеческое — снаружи. Это можно считать вполне утвердившейся формулировкой материализма.

Да и где в этой безвыходности бытия отыскать *no man 's land* (ничейную землю) для тайника трансцендентальной субъективности? Конечно, можно помнить о почтенных резонах, под давлением которых философия, с ее стремлением понять познание, вынуждена была ввести «трансцендентальное сознание», и упорно продолжать мыслить бытие зависимым от субъективности, а также мыслить некую «безместность», где пребывает законополагающая суверенность трансцендентального сознания. Но не разрушается ли тождественность субъективного теми противоречиями, которые раздрают этот якобы происшедший из трансцендентального законоположения разумный мир? Когда техника, призванная облегчить деятельность и придать ей большую эффективность, препятствует ей; когда наука, рожденная объять мир, дробит его на части; когда политика и система управления, руководствуясь гуманистическим идеалом, продлевают эксплуатацию человека человеком и войну, — всё это оказывается оборотной стороной разумных начинаний. И эта оборотная сторона дисквалифицирует возводимую к человеку причинность, а тем самым и трансцендентальную субъективность,

понятую как спонтанность и акт. Всё происходит так, словно Я — эта самоотождественность по преимуществу, к которой восходит всякое идентифицируемое тождество — изменяет себе, не умеет совпасть с собой.

Конечно, такое отчуждение ощущалось людьми давно. Но начиная с XIX в., вслед за Гегелем, в нем обнаружили некий смысл: якобы оно носит временный характер и призвано в довершение дел добавить сознания и ясности. И прежде всего социальным отчуждением стали (вместе с Марксом) объяснять эти заблуждения воли; подогревая упования на социализм, парадоксальным образом придали правдоподобие трансцендентальному идеализму! Тоска сегодняшнего дня глубже. Она происходит из опыта революций, выродившихся в бюрократию и угнетение; из опыта тоталитарного насилия, выдающего себя за революцию. *Ибо в ней отчуждается само снятие отчуждения.* Революционное начинание в своем экстремизме ухитряется обмануть бдительность волящего его намерения, вырывает ход событий из направляющей его твердой — железной! — руки. В нем терпит крах или, по крайней мере, изобличается *возврат к себе*, идея того Я, которое отождествляется с собой, вновь обретая себя. Его возвращение к себе не удается. Внутреннее пространство не является строго внутренним. *Я есть другой.* Быть может, здесь потерпела крах сама тождественность? Быть может, нужно искать смысл в мире, который не несет человеческих следов и не извращает тождество значений. В мире, начисто лишенном всякой идеологии.

II

Хайдеггер

В современном мышлении существует примечательное сходство между этим обвинением, которое предъявляют субъективности науки о человеке, и самой влиятельной философской мыслью нашего столетия, считающей себя уже постфилософской²⁶. Хайдеггер связывает понятие трансцендентальной субъективности с определенной направленностью европейской философии — с метафизикой. Он полагает, что эта метафизика приходит к концу. «Я» как нередуцируемое тождество; психика, сознание, субъект; возможность замкнуться в себе, отделиться от бытия и потом уже идти к бытию, исходя из этой замкнутости в себе (которая в нововременном мышлении понимается как самодостоверность, по модели картезианского *cogito*), — всё это еще метафизика. Метафизикой остаётся и то видение, согласно которому политический, техниче-

кий или культурный акт освещает потаенность Бытия лучами собственного внутреннего света, собственного источника смысла, и вновь укрывает непрозрачное бытие слоями смысла в ходе истории, то есть движения самого Разума, преобразующего Бытие посредством Искусства, Науки, Государства и Промышленности. Для Хайдеггера сам процесс бытия — *бытийность*²⁷ бытия — есть зарождение некоего смысла, некоего света и тишины, которые ничего не заимствуют у субъекта, не выражают ничего, что было бы присуще внутреннему пространству души. Процесс бытия — или *бытийство-вание* бытия — с самого начала есть проявление, то есть расцветание в месте, в мире, в приютности. Однако это проявление тоже нуждается в человеке, ибо вверяет себя человеку как тайна и как задача. Будучи доверенным лицом, но также выразителем, глашатаем, вестником бытия, человек не выражает никаких внутренних глубин. Удерживаясь в просвете бытия (сущность которого — явленность), человек высказывает бытие. В просвете — но и в

забвении! В «забвении бытия» человек замыкается в себе, как монада; становится душой, сознанием, психической жизнью. Именно из этой замкнутости, где бытие все еще толкует, постигает и являет себя, однако безотчетно для души, высказывающей только сущее, — именно из нее приходящая к концу европейская метафизика выражала историю. Но эта метафизика заканчивается. «Внутренние глубины» больше не есть мир. *Внутренний мир оспаривается Хайдеггером, как и науками о человеке.* После окончания метафизики мыслить — значит отвечать языку молчаливого зова, отвечать из глубины вслушивания той тишине, которая и есть изначальный язык; изумиться этой тишине и этому молчанию. Бесхитрость и восхищенное изумление, тождественные терпеливости и предельной внимательности поэта и художника: вот что в собственном смысле значит «хранить молчание». Поэма или другое произведение искусства хранят молчание, *позволяют бытию бытийствовать*, как пастух хранит свое стадо. *Бытие нуждается в человеке, как родная земля, почва нуждается в своих исконных жителях.* Чуждость человека миру, его бесприютность выдает последние судороги метафизики и стоящего на ней гуманизма. Этим изобличением «внутреннего мира» Хайдеггер радикализирует гуссерлевский антипсихологизм²⁸. Конец субъективности начал видеться с наступлением XX в. Науки о человеке и Хайдеггер в конце концов приходят: те — к торжеству математической интеллигибельности, оттесняя в идеологию субъекта и личность с ее единством и ее избранничеством; этот — к укоренению человека в бытии, где ему отводится роль вестника и поэта бытия.

648

III Субъективность и уязвимость

Но пора задать несколько вопросов. Согласуется ли человеческая причинность со смыслом субъективности? А поступок — это вмешательство в Бытие, основанное на представлении Бытия, то есть на сознании, в котором Бытие представляется и таким образом всё время собирается (настоящее и воспроизводимое в настоящем), всё время возвращается в припоминании «к своему началу» и тем самым отдается свободе, этому неизменному корреляту интенцио-нальности? Свободный поступок, принимающий навязанное мне, оставаясь волеизъявлением даже перед лицом неизбежного, сохраняя хорошую мину при плохой игре; эта активность, вновь и вновь прорывающаяся из-под пассивности впечатления, — вот этот свободный поступок: отвечает ли он призыванию субъективности? Не должна ли субъективность непосредственно соотноситься — не воспроизводя его для себя — с прошлым, опережающим всякое настоящее и потому превосходящим меру свободы? То была бы соотнесенность, предшествующая уразумению призывания, предшествующая пониманию и снятию покровов, предшествующая истине. Но с приближением другого, когда он с самого начала оказывается в круге моей ответственности, «нечто» вышло за рамки моих свободно принятых решений и проскользнуло в меня *безотчетно*, отчуждая мою самоидентичность. Но тогда верно ли, что в такой изгнанности или отодвинутости собственного самоидентичства, которое улавливается через извращение человеческих замыслов, субъект вовсе не знаменовал расцвета своей молодости? Верно ли, что слова Рембо: «Я есть другой» означают только обиначивание, отчуждение, измену себе, чуждость себе и рабствование чуждому? Верно ли, что даже самое смиренное существование того, кто *ставит себя на место другого* — то есть обвиняет себя в несчастье или страдании другого, — не одухотворено тем возвышеннейшим смыслом, согласно которому «Я есть другой»?

Всё человеческое — внешне, утверждают науки о человеке. Во мне всё наружу, всё открыто. Достоверно ли, что в такой подставленности™ всем ветрам субъективность теряется среди вещей или среди материи? Разве она не значит что-то именно в силу своей

неспособности замкнуться изнутри? В самом деле, открытость может быть понята в нескольких смыслах.

Во-первых, она может означать открытость всякого предмета всем другим предметам в единстве универсума, которым правит третья аналогия опыта из «Критики чистого разума».

649

Во-вторых, термин «открытость» может означать также интенциональность сознания — иступление, экстаз в бытии. Экстаз экзистенции, согласно Хайдеггеру, одушевляет сознание, призванное, благодаря изначальной открытости *бытийности* бытия (*Sein*), сыграть свою роль в этой драме открытости. Экзистенция оказывается здесь также видением, или созерцанием. Таким образом, экстаз интенциональности имеет основанием истину бытия, присутствие, парусию. Не предчувствовал ли натурализм этот способ обоснования, когда полагал сознание в качестве перевоплощения Природы? Перевоплощения, и потому — в его внеположноеTM бытию, в его исключенноеTM — эпифеномена.

Но термин «открытость» может иметь и третий смысл. Это уже не бытийность, которая разоблачается, чтобы явить себя, и не сознание, которое раскрывается присутствию явленной и вверенной ему бытийности. Открытость — это обнаженность кожи, подставленной терзанию и поруганию. Открытость — это уязвимость кожи, в терзании и поругании подставленной тому, что за пределами всему могущему явиться, всему тому, что из бытийности бытия может предстать для постижения и прославления. В чувствительности «распахивается», являет себя нагота более нагая, чем нагота кожи как формы и красоты, вдохновляющей пластические искусства: здесь это нагота кожи, подставленной прикосновению, ласке, которая всегда, даже заблудившись в сладострастии, есть страдание за страдание другого. Эта чувствительность распахнута, раскрыта подобно городу, объявившему себя открытым для вступления неприятеля; она по сю сторону всякого воления, поступка, деклараций и определения позиций. Она есть сама уязвимость. *Есть ли она?* Не в том ли ее бытие, чтобы совлечь с себя бытие — не умереть, но быть иной, быть «иначе, нежели быть»? Вот субъективность субъекта, радикальная пассивность человека, который — помимо прочего — полагает и провозглашает себя сущим, рассматривая собственную чувствительность как атрибут. Вот пассивность, более пассивная, чем любая пассивность; загнанная в возвратное местоимение *se* (-ся), не имеющее именительного падежа. С головы до ног, до мозга костей Я есть уязвимость.

«Открытость» чувствительности не удастся истолковать как простую подверженность действию причин. Другой, *посредством которого я страдаю*, есть не просто «раздражитель» экспериментальной психологии и даже не просто причина, тематизируемая — в каком бы то ни было качестве — интенциональностью страдания. Уязвимость — нечто большее (или меньшее), чем пассивность, получающая форму или принимающая удар. Уязвимость есть склонность «быть битым», «получать пощечины»: склонность, в которой любое существо, в его «естественной гордыне», постыдилось бы признаться. «Подстав-

650

ляет ланиту свою бьющему его, пресыщается поношением», — поразительно сказано в тексте пророка²⁹. Не примешивая сюда нарочитых поисков страдания или уничтожения

(подставить другую щеку), он разглядел в первичном претерпевании, претерпевании как таковом, то непереносимо тяжкое согласие, которое одушевляет пассивность. Одушевляет странным образом помимо нее самой: ведь у пассивности как таковой нет ни силы, ни намерения, ни воли, ни неволи. Нemoшь или уничиженность «страдания» — по сторону пассивности претерпевания. Здесь слово «искренность» обретает всю полноту своего смысла: раскрыться в полной незащищенности, отдаться. Правдивость, эта интеллектуальная искренность, уже соотносится с уязвимостью, основывается на ней.

Итак, в уязвимости есть *соотнесенность с другим*, которая не исчерпывается причинностью: соотнесенность, предшествующая любому реагированию на раздражитель. Тождественность *самости* не полагает претерпеванию никаких границ, не оказывает даже того последнего сопротивления, какое материя «в потенции» оказывает облекающей ее форме. Уязвимость — это одержимость другим или приближение другого: уязвимость *для другого человека*, который стоит позади *иного* как раздражителя. Приближение, которое не сводится ни к представлению другого, ни к сознанию близости. Страдать из-за другого — значит озаботиться им, сносить его, становиться на его место, быть сменяемым им. Всякая любовь или ненависть к ближнему как рефлексивная установка заранее предполагает эту уязвимость — милосердие³⁰, стон «внутренности моей»³¹. Из своей чувствительности субъект бытийствует *за другого'*, его бытие — замещение, ответственность, искупление. Но этой ответственности я никогда, ни в каком настоящем не брал на себя. Нет ничего пассивнее такой затронутое™, опережающей мою свободу, — такой пред-начальной затронутое™, такой искренности. Это пассивность уязвимости, то условие (или безусловность), при котором человеческое существо являет свою тварность.

Искренность выставляет на обозрение, а то и на поругание. Активное Я обращается в пассивность *самости*, в винительный падеж возвратного местоимения *se* (-ся), не производный ни от какого именительного; в обвинение, предшествующее всякой вине³². Пассивность такого выставления беспредельна: выставление подставляет, искренность обнажает саму искренность. Есть сказывание, и оно словно имеет некий смысл прежде раскрываемой им истины; прежде, чем придет знание и передаваемая в нем информация. Смысл, очищенный от всего сказанного. Сказывание, которое не говорит ни слова, но бесконечно — пред-добровольно, — соглашается. Распахнутая в той искренности, где много позже утвердится правдивость;

651

пребывающая вне всякой опредмечивающей выставленное™ напоказ, — вот субъективность субъекта, не ведающая онтологических сопряжений. *Добытийная* субъективность: юность. Но юность означает здесь не просто незавершенность только что начавшейся судьбы, которая возможна и взывает к бытийности. Нет, взыскуемая философом юность есть то, что «прежде бытия», что «иначе, нежели бытие». Не такую ли трудную модальность, где «нет непрерывности с собой, нет дления себя», подразумевает модальное мышление Жанны Дельом? Чудные мгновенья: не-сущее Единое платоновского «Парменида»; *Я* сквозящее в *cogito* после крушения всего бытия, но до спасения *Я* бытия, как если бы крушение не имело места; кантовское единство «я мыслю» прежде его редукции к логической форме, которую Гегель приведет к понятию; чистое Я Гуссерля — трансцендентное в имманентности, поюстороннее миру, но также поюстороннее абсолютному бытию редуцированного сознания. Наконец, нищенский человек, стряхивающий с себя бытие мира при своем переходе к сверхчеловеку, «редуцирующий» бытие не заключением его в скобки, а неслышанным неистовством слова; уничтожающий не-сказанностью танца и смеха (почему-то трагических, скорбных, граничащих с безумием) те миры, которые ткутся и расплетаются афористическим

глаголом; убегающий от старения (от поры пассивного синтеза) мыслью о вечном возвращении. Феноменологическая редукция, которая ищет по ту сторону бытия чистое Я, недостижима посредством писания: чернила мира пятнают пальцы, заключающие этот мир в скобки.

Но к языку философ вынужден вернуться, чтобы передавать — пусть даже предавая — чистое и несказанное.

IV Чуждость бытию

Отважмся наконец задать ряд вопросов в связи с Хайдеггером. Верно ли, что чуждость человека бытию восходит к процессам, начавшимся при досократиках, которые говорили об открытости бытия, но не смогли помешать забвению этой открытости у Платона, Аристотеля и Декарта? Изгнанная на землю душа, унаследованная метафизической мыслью от Платона, уже знаменует забвение бытия. Но отражает ли понятие субъекта только то, что Хайдеггер называет историей бытия, метафизическое забвение которой очерчивает эпохи в истории философии? Означает ли кризис ин-териорности конец этого отчуждения, изъятости, изгнанности

652

субъекта и человека? Означает ли он для лишенного родины человека возвращение на земную родину?

Мы, люди Запада, от Калифорнии до Урала, взращенные на Библии ничуть не менее, чем на досократиках, — не чужды ли мы миру? Причем так, что эта чуждость ничем не обязана достоверности картезианского *cogito*, выражающего, согласно Декарту, бытие сущего? Эта чуждость миру не рассеивается даже с концом метафизики. Не присутствуем ли мы при проникновении абсурда в мир, где до сих пор человек был не только пастырем бытия, но и избранником ради самого себя? Или же странное поражение или измена тождества только подтверждает избранничество человека: мое — ради служения, избранничество Другого — ради него самого? Библейские стихи здесь приводятся не в качестве доказательства, но как свидетельство от имени определенного опыта и традиции: ведь в своем праве быть процитированными они нисколько не уступают Гёльдерлину или Траклю. Поставим вопрос шире: не воздействовало ли на саму направленность текстов греческих философов Священное Писание, которое читалось и комментировалось на Западе? Не породило ли соединение того и другого некоего монстра? Верно ли, что философствование — это дешифровка скрытого на палимпсесте текста?

В псалме 119 читаем: «Странник я на земле; не скрывай от меня заповедей Твоих» [стих 19]. Историческая критика утверждает, что это поздняя вставка, восходящая уже к эллинистическому периоду, когда платоновский миф об изгнанной в тело душе успел соблазнить духовность Востока. Но так ли это? Ведь псалом есть отзвук текста, признанного более ранним, чем век Сократа и Платона, — а именно, главы 25, стиха 23 книги Левит: «Землю не должно продавать навсегда; ибо Моя земля; вы пришельцы и поселенцы у меня». Здесь речь идет не о чуждости вечной души, изгнанницы среди преходящих теней, и не о бесприютности, которую можно преодолеть, построив дом и взяв во владение землю, ибо тем самым высвобождается гостеприимство, таившееся в земле. Как и в псалме 119, упоминающем заповеди, из различия между мной и миром здесь следуют некие обязательства по отношению к другим. Эхо перманентного *оказывания* Библии: в Египте безусловные условия бытия чужеземцами и рабами

сближают человека с ближним; в безусловности своего положения чужестранцев люди ищут друг друга. Никто не у себя дома. Памятование об этом рабстве сплачивает человечество. Различие, зияющее между мной и собой, не-совпадение тождественного есть сущностное равнодушие к другим людям.

Свободный человек посвящен ближнему. Никто не может спастись без других. Обратная сторона души не запирается изнутри. Это Господь затворил за Ноем дверь ковчега, как с замечательной точностью сказано в книге Бытия [7, 16]. Разве могли бы они закрыться в

653

час гибели человечества? Разве есть часы, когда потоп не угрожает? Вот та невозможность интериорности, которая сегодня дезориентирует и переориентирует науки о человеке. Невозможность, которой не научиться ни через метафизику, ни через скончание метафизики. Разрыв между мной и собой, невозможность возвратного движения, невозможность самотождества. Никто не в силах оставаться внутри самого себя: человечность человека, его субъективность — это ответственность за других, предельная уязвимость. Приход к себе превращается в бесконечный обходной путь. Прежде сознания и выбора, прежде чем творение соберет себя в настоящем и в представлении, чтобы стать сущностью, человек приближается к человеку. Он соткан из ответственностей, и они раздирают его сущность. Речь идет не о субъекте, принимающем на себя ответственность или уклоняющемся от нее, — субъекте, который конституирован, положен в самом себе и для себя как свободное тождество. Речь идет о субъективности субъекта, о его не-равнодушии к другому в безграничной (ибо не измеряемой разного рода обязательствами) ответственности, — о субъективности, к которой отсылает как принятие, так и отклонение ответственности. Речь о той ответственности за других, к которой обращается движение возврата, «сотрясая внутренности» разрываемой им субъективности.

Не-спокойное, чуждое себе Я одержимо другими; оно — заложник, заложник в самом возврате к себе, где непрестанно терпит неудачу как Я. И при этом оно всё ближе к другим, все более обязано им, все более усугубляет измену себе. Рассеиваясь, эта пассивность только распространяется всё дальше: слава не-бытийности! Такой пассивности не может волишь ни одна «здравая» воля; она изгнана, отодвинута, не способна присвоить себе заслугу своих добродетелей и талантов, собрать себя, сосредоточиться, наполниться бытием. Быть может, эта не-бытийность человека даже меньше, чем ничто. «Возможно, — пишет Бланшо, — что, как любят провозглашать, человек преходит. Он преходит, более того, он всегда уже минувший — в той степени, в какой всегда был соразмерен собственному исчезновению... Поэтому нет нужды отрекаться от гуманизма, если только признать его там, где он обретает наименее обманчивый облик, — но только не во внутренних сферах власти, закона, порядка, культуры и героического величия...».

Не упокоенная в себе, не укорененная в мире, чуждая всякому месту — по ту сторону, за пределами бытия, — эта интериорность, конечно, особого рода! Такая интериорность — уже не философская конструкция, а ирреальная реальность людей, гонимых в повседневной истории мира. Реальность, чье достоинство и смысл никогда не улавливала метафизика: философы закрывают на нее глаза.

654

Но эта ответственность, которая претерпевается поверх всякой пассивности и от которой никто не властен избавить меня, освободив от неспособности замкнуться в себе; ответственность, от которой Я — не заменимый другим — не в силах уклониться, — эта ответственность указывает на единственность того, что незаменимо. Единственность без интериорности; не упокоенное в себе Я как заложник всех; Я, отвратившееся от себя во всяком движении возврата к себе: человек без самотождественности. Если человека понимать как индивида определенного рода *или* как *сущее*, помещенное в определенный онтологический регион и упорствующее в бытии, подобно всем субстанциям, — тогда человек не обладает никакой привилегированностью, которая возводила бы его в ранг конечной цели реальности. Но человека нужно мыслить и по-другому: исходя из его ответственности — более древней, чем *conatus* субстанции, чем внутренняя отождествленность; исходя из ответственности, которая неизменно вызывает к внешнему и тем самым вносит смятение в интериорность. Нужно мыслить человека, исходя из его самости, которая вопреки себе встает на место всех других, замещает всех самой своей незаменимостью. Нужно мыслить человека, исходя из безусловных условий его заложничества — заложничества у всех. Эти все — другие. Они не принадлежат к одному роду со мной, потому что я ответствен за них, но сам не опираюсь на их ответственность за меня, которая позволила бы им заместить меня, ибо от начала и до конца даже за их ответственность ответствен я. Именно в силу этой дополнительной ответственности субъективность перестает быть неким Я и становится мною, моим «я».

Молодость

Быть может, эти речи принадлежат к «несвоевременным размышлениям», хотя и проистекают из интеллектуальной ситуации нашего времени? Быть может, они шокируют своей устаревшей идеалистической и гуманистической лексикой? В связи с этим в завершение уместно задаться вопросом: может ли юность в сегодняшнем мире, несмотря на всё насилие и безответственность, в которые вырождаются ее устремления, обходиться без мышления, вверенного субъективности? Той субъективности, которая определяется, исходя из ответственности и вопреки понятию бытия³³ ?

Идея субъективности, неспособной замкнуться в себе, ответственной за всех других, вплоть до готовности встать на их место;

655

а следовательно, идея защиты человека, понятой как защита другого, не меня, — эта идея стоит во главе того, что сегодня именуют критикой гуманизма. Эта критика отвергает застывшую в «изящной словесности» ответственность, где Оказывание сведено к Сказанному, где оно сопрягается с условиями собственного существования и образует структуру со своими контекстами, утрачивая молодость сказывания³⁴. Молодость — то есть разрыв контекста; рубящее, нищепанское, пророческое слово, не имеющее статуса в бытии, но и не произвольное, ибо исшедшее из искренности, то есть из самой ответственности за других. Именно этой безграничной ответственностью, не переживаемой как некое душевное состояние, но *означивающей* в самой самости, истощая себя, субъективность субъекта — словно уголья, присыпанные пеплом, но готовые в любое мгновение возгореться живым факелом, — именно этой ответственностью, этой раной, саднящей от чужих жестокостей и чужих несчастий, отмечена наша эпоха — точно так же, как и самими этими жестокостями и несчастьями. Вопреки формально-математическому характеру структур, вопреки новому прочтению Маркса и технике психоанализа, человек не перестал быть значимым для человека. Но означает ли это, что

жизнь по самой своей сути бестолкова и закрыта для порождаемой ею науки; что животное по имени «человек», как гласит сомнительная мудрость, неисправим?

Субъект, застигнутый в сказывании прежде сказанного, был нами определен как молодой. Прилагательное «молодой» указывает на избыток смысла над тем бытием, которое несет этот смысл и притязает на то, чтобы ограничить его, задать ему меру. В грозном блистании нескольких мгновений 1968 г. (быстро угасших в столь же конформистских и болтливых речах, что и прежние) молодость заключалась именно в оспаривании давно избалованного мира. Но само избалованное давно сделалось литературой, стилистическим приемом. Несколько голосов, несколько возгласов вернули ему его собственное непреложное значение. Смутное понятие подлинности, которым столько злоупотребляют, обрело здесь свой точный смысл. Молодость — это подлинность. Но только та молодость, которая определяется искренностью, идущей не от прямолинейности и не от неистовства, а от человеческой уязвимости: искренностью как приближением к другому, как озабоченностью ближним. Молодость, способная вновь обретать ответственность, извлекая ее из-под толстого слоя литературы, — эта молодость (о которой уже не скажешь: «Если бы молодость знала»³⁵) перестает быть переходным возрастом («молодость должна пройти»), но являет себя как человечность человека.

Примечания автора

Предисловие

¹ Hegel. *Wissenschaft der Logik*, II, S. 221, hrgs. Georg Lasson: «Один из самых глубоких и самых правильных взглядов, имеющих в «Критике [чистого] разума», — это взгляд, согласно которому *единство*, составляющее сущность *понятия*, есть *первоначально-синтетическое единство апперцепции*, единство «я мыслю», или самосознания» (см.: Гегель. Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 17. - *Прим, редак.*).

² См.: *Critique de la raison pure*, В. 151, р. 130. Trad, du Tremesaygues et Picaud (см.: Кант. Критика чистого разума. М. 1994. С. 110 и след. — прим. редак.).

³ Куда отнести действие в *логической* форме единства?

⁴ «Прости братьям твоим вину и грех их; так как они сделали тебе зло... Иосиф плакал, когда ему говорили это». Быт 50, 17.

Значение и смысл

⁵ Идеи, изложенные в этой работе, составили предмет курса лекций, которые читались в 1961, 1962, 1963 гг. в Collège Philosophique, а с января 1963 г. на Философском факультете Университета Сен-Луи в Брюсселе. Заключительная часть возникла в другом контексте: это доклад, прочитанный 12 мая 1963 г. в рамках учебной сессии *Wijzgerig Gezelschap* в Лу-вене и опубликованный под названием «La trace d'Autre» в *Tijdschrift voor Filosofie*, в сентябрьском номере того же года.

⁶ Укажем на замечательную работу: Roger Laporte (*La Veille*. Gallimard, 1963), где автор равным образом обращается к понятию «II» - «Тот».

Гуманизм и анархия

⁷ См.: M. Serres. «Analyse symbolique et méthode structurale»; это одна из работ, наиболее ярко высвечивающих смысл нынешних перемен в философии («Revue Philosophique de la France et de l'étranger», октябрь-декабрь 1967). Эта примечательная работа датирована 1961 годом, что делает представленный в ней анализ еще более убедительным.

⁸ Этим оправдывается позиция Сартра, для которого всякая вовлеченность и *невовлеченность* предполагают свободу.

⁹ Формулировки, в которых описывается такое подчинение субъекта структурам или анонимному бытию, появились в западной мысли задолго до нынешнего кризиса гуманизма. Для Гегеля субъект есть не что иное, как разрыв между субъектом и предикатом спекулятивного предложения: «Но так как тот первый субъект (субъект системы) сам входит в определения и составляет их душу, то второй субъект, то есть знающий, все еще находит его в предикате. Второй субъект хочет уже покончить с первым и, выйдя за его пределы, уйти назад в себя. И вместо того, чтобы иметь возможность быть в движении предиката действующим началом в качестве рассуждения по поводу того, приписать ли первому субъекту тот или

657

иной предикат, — вместо этого знающий субъект, напротив, еще имеет дело с самостью содержания и должен быть не для себя, а вместе с последним» (См.: Г.Ф. Гегель. «Феноменология духа», М.: 1959, с. 33-34/ пер. Г. Шпета. — *Прим. перев.*). Этот текст весьма ясно и глубоко прокомментировал Ж.-Ф. Маркэ в своей превосходной статье, к которой мы отсылаем читателя. См.: «Système et sujet chez Hegel et Schelling», в: «Revue de Métaphysique et de Morale», 1968, № 2.

¹⁰ Именно в этом пункте феноменология Гуссерля радикально противостоит всей той философии, которая в значительной мере обязана ей своим рождением. Именно в этом пункте она остается гуманистической по своей сути. Субъективность, не сводимая к трансцендентальным, чисто логическим условиям Марбургской школы, так похожая на человеческую психику даже после феноменологического *ελωή*, — эта субъективность есть Абсолют. Вопреки движущим силам системы утверждается *интенци-ональная проблематика*: темы, горизонты, память, осадочные слои истории, ждущие реактивации в живой субъективности. Субъект не есть момент нечеловеческого или идеального порядка. Напротив, объективность, структура, помысленный смысл — все то, что может быть схвачено в нацеленной на предмет, «усматривающей» его установке, — все это всегда имеет абстрактный характер. Только взгляд рефлексии, направленный на субъективность, способен ухватить то, «к чему мышление хотело прийти через нее». *Мышление, обращенное на предмет, мыслит о нем, так сказать, бесконечно менее, нежели не мыслит*. Разумеется, можно вопрошать Гуссерля о *смысле бытия* субъективности. Но это значило бы, что вопрос о «смысле бытия» был бы последним вопросом и вопрошание было бы поиском этого «последнего». А между тем восходить к конкретному исторической субъективности, к интенции, — значит, как представляется, осуществлять вопрошание совсем другого типа, по ту сторону *те-матизируемого и последнего* — какими бы путями на деле ни пошла гус-серлевская феноменология.

¹¹ Несомненно, именно в этом состоит наибольшая трудность для Мике-ля Дюффенна в книге «Pour l'Homme» (Editions du Seuil, 1968), столь же талантливой, сколь и отважной, где человек восстанавливается в своей природной сущности, в своем регионе бытия. Напротив, из критики гуманизма становится, пожалуй, яснее всего «невозможность» говорить о человеке как об особи, принадлежащей к своему виду. «Я» и «Другой», за которого я в ответе, — мы *различны* именно в силу этой однонаправленной ответственности. Я — опора и основание всех вещей и Другого — но иначе, нежели по образу субстанции, покоящейся под своими акциденциями.

¹² Не обладал ли Ницше особым вдохновением, которое заставляло звучать это «потустороннее»?

¹³ См. наше исследование: «Langage et Proximité» в: «En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger» (2^e édition, Paris, Vrin, 1967), p. 217.

¹⁴ Конечно, в «последнюю четверть секунды» она идет против меня в своей безмерности; но там уже близится Другой. См. Totalité et Infini, p. 211.

¹⁵ См. нашу статью «La Substitution» («Замещение») в: «Revue Philosophique de Louvain», август 1968.

¹⁶ Ответственность, «пред-начальное» есть *Сказывание*. Но эта ответствен-

658

ность- *Сказывание* неосторожна и рискованна: она есть передавание себя, которое предполагается любого рода информацией. Быть по сю сторону, по сю сторону бытия — это значит *сказывать*, все время открывать себя, подставляться, *подставлять щеку*. Это есть искупление насилия, претерпленного по вине другого; искупление, в котором настоящее этого насилия уже соотнесено с пред-начальным. Но такое *сказывание* ответственности несет в своей экстравагантности — в своей трансцендентности — возможность и необходимость взвешивания, размышления, правосудия. (См. конец нашей статьи «Замещение» в: «Revue Philosophique de Louvain», 1968, № 3).

¹⁷ В посястороннем пассивности (все еще относительной) материи и инерции вещей.

¹⁸ Причиняется в субъекте — или восприимчивость, которая прочерчивает саму субъективность субъекта.

¹⁹ Вопреки Фихте и Сартру, полагающим, что все, что есть в субъекте, вкпе с самим субъектом, определяется позицией, заданной самим субъектом. Но Сартр говорил о субъекте, *приговоренном* к свободе. Именно смысл этой *приговоренности* раскрывают последующие страницы.

²⁰ Это упразднение состоит в «ужесточении» рабства через раскрытие лика Другого и мое подчинение ему, но освобождение от себя. Мы не развиваем здесь этот аспект проблемы субъективности, предназначенный стать предметом другого исследования; но мы часто ссылаемся на него в уже цитированных статьях: «Langage et Proximité» и «La Substitution».

²¹ Не следует мыслить благо на уровне чувства, смягчающего насилие не оправданной свободным выбором ответственности и принадлежащего к «опыту ответственности». Само по себе, оно есть пассивность — когда действительно *есть*.

²² «Где спрятаться?... Пусть твердь раскроется земная!... Да, да, — бежать в Аид! Лишь там укроюсь я... Но что я? Мой отец — ведь там он судия!» — говорит Расин в «Федре» (пер. М. Донского — прим. перев.), где ответственность за ответственность оказывается роком. Тем не менее отцовство Блага угадывается в его возможности. «Не отступлю от тебя и не оставлю тебя», — сказал Господь Иисусу Навину, согласно Библии. Невозможность развода оказывается здесь высшим прибежищем.

²³ Быть может, именно в этой перспективе пред-начального раскрывается неотменимая ответственность за других (или пассивность блага), которую можно назвать творением *ex nihilo*. Эта пассивность исключает даже восприимчивость, потому что в творении то, что способно хотя бы в минимальной степени воспринять акт, — скажем, материя, которая благодаря своим потенциям воспринимает пронизывающую ее форму, — возникает только по окончании акта творения. Данный тезис не имеет силы (или слабости!) присоединиться к догматическим утверждениям о творении. Понятие творения не вводится здесь в качестве онтологического концепта, через восхождение к первопричине бытия, исходя из данности, или через восхождение к началу времен, исходя из настоящего: такой обходной маневр, несмотря на антиномии Канта, чудесным образом доставил бы нам аргумент, позволяющий свести антитезу к молчанию. Но творение не мыслится здесь как утверждение некоего тезиса, который в теме, в настоящем, уже предполагает свободу — то есть пред-

659

полагает якобы нетварное, оспаривающее свою сотворенность «Я». «Тварность» субъекта не способна обернуться репрезентацией творения. Для претендующего на несотворенность Я она есть его изгнанность в *себя*, в пассивность ответственности, превосходящей свободу.

²⁴ Воплощение — по самой своей сути эротичное — есть также невозможность убежать от себя, то есть уклониться от ответственности. Тем самым изобличается иллюзорность разрыва с послушанием.

Без самотождественности

²⁵ «La Nouvelle Revue Française», № 179, pp. 820-821. За шесть месяцев до мая 1968 г. Бланшо пророчески предвидел замену литературного гуманизма, гуманизма воплей и «записанных воплей», гуманизмом «граффити на городских стенах».

²⁶ См. на эту тему прекрасную книгу: Mikel Dufrenne. «Pour l'Homme» (Editions du Seuil, Paris 1968). См. также «Revue Internationale de Philosophie», № 85—86, и особенно статью Луи Марэна (Louis Marin). Следует отметить, однако, что сам Хайдеггер относит логику, социологию и психологию к проявлениям нигилизма и воли к власти, присущих метафизике при ее конце. Ср.: «Zur Seinsfrage, in Wegmarken», S. 220; см. дальше прим. 4.

²⁷ Данный термин употребляется здесь как абстрактное имя от глагола «быть».

²⁸ В трудах Гуссерля антипсихологизм направлен в первую очередь против «натурализации» сознания, но сохраняет суверенность внутренней жизни субъекта в трансцендентальном идеализме. Трансцендентальная субъективность выступает основанием всякого знания. Интенциональность, в силу которой сознание означает *открытость*, конституирована на уровне имманентного времени как *содержание*. Ноэзы, ноэмы, интенциональные объекты — все они в конечном счете конституируются внутри определенного самосознания. И при этом неважно, что только феноменология — причем задним числом — способна эксплицировать и реактивировать дело конституирующего сознания, сперва совершавшееся втайне! Сознание дает отчет об универсуме, вооружает против травматичного взлома — *secura adversos deos*. Хайдеггеровский антипсихологизм ставит под вопрос такой источник всякого смысла внутри Я. Разумеется, при этом Хайдеггер не подчиняет бытие ни логическим структурам (которые, с его точки зрения, не являются языком), ни математическим построениям (которые для него не являются текстом). Это нечто совсем новое — вот этот не-логицистский антипсихологизм! Но с точки зрения Хайдеггера, у субъекта нет ничего внутреннего, что подлежало бы внешнему выражению: он мыслится, целиком исходя из Бытия и из истины Бытия. Здесь-то и возникает наш вопрос: быть может, субъективность — это искренность? Искренность как таковая: не теоретическая операция, но самораскрытие, самопожертвование — прежде «нахождения в раскрытости истины», прежде «снятия покровов с бытия».

²⁹ Плач Иеремии, 3, 30.

³⁰ Мы имеем в виду библейский термин «Rakhamin», который обычно переводят как «милосердие». На самом деле он соотносится со словом

660

«Rekhem» — «матка»: речь идет о милосердии, которое подобно сотрясению материнской утробы.

³¹ Ср. Иеремия 31, 20.

³² Предлагаемое здесь понятие субъективности не заключается ни в сопряжении структур, ни в сплетении рефлексов. Оно не сводится к интe-риорности трансцендентального сознания, заранее вооруженного против всякого травматизма и воспринимающего данность, исходя из глубины восприимчивости. Субъективность

значит что-то своей пассивностью, пассивнейшей любой пассивности, — пассивнейшей, чем материя; своей уязвимостью, чувствительностью, наготой, которая обнаженнее наготы; искренним обнажением самой этой наготы в сказывании; сказыва-нием ответственности; умением встать на место другого, когда ответственность высказывается до конца; аккузативом самости, не имеющим номинатива; подставлением себя *под удар* безвозмездного обвинения, искуплением за Другого. Это потрясение сбивает с толка сознание — вечно бодрствующее, но в своей покорности спроецированное в ночь. В этой ночи, под действием травмы, и совершается возвращение Я к Себе. Конечно же в ночи бессознательного. Но коль скоро мы обнаруживаем меж-человеческую драму бессознательного за пределами бодрствования, о котором твердят трансцендентальны и идеализм и классическая психология, то эта межчеловеческая драма субъективного представляется более глубокой, чем драма эротизма. Первая держит на себе вторую. Эрос уже предполагает лик.

³³ Важно отметить, что среди самых повелительных «чувств» мая 1968 г. доминировало отвержение такого человечества, которое определяется не уязвимостью, пассивнейшей всякой пассивности, не долгом перед другим, но самоудовлетворенностью, расчетливостью и рассчитанностью. Помимо капитализма и эксплуатации оспариванию подверглись самые условия их существования: понимание личности как накопления в бытии (благодаря заслугам, званиям, профессиональной компетентности), как онтологической опухоли, которая давит на других и расплющивает их. Такая личность учреждает иерархическое общество, воспроизводящее себя сверх нужд потребления: никакому религиозному духу не удалось бы превратить его в эгалитарное. За спиной капитала *обладания* наседали капитал *бытия*.

¹⁴ Невозможность говорить — быть может, наиболее бесспорный опыт нашей эпохи. Мы болезненно воспринимаем невыносимую торжественность, декламационность, проповедничество речи, так что единственный ее вид, который мы способны произносить и слушать без отвращения, — это алгоритмический дискурс науки, обиходное: «Дайте стакан воды»; и искушены насильственным дискурсом — а это уже крик, разрушитель сказанного.

^ Обладает ли молодость теми возможностями, какие приписывали ей раньше, когда отказывали в знании? Ведь для того чтобы отвергнуть общество и в безграничной ответственности за других истощить любую возможность понести ответственность *de facto*, не обойтись ни без сказанного, ни без литературы, ни без изящной словесности, ни без понимания бытия, ни без философии. Без них не обойтись, если мы хотим явить мышлению — пусть даже деформируя его — то, что находится по ту сто-

661

рону самого бытия. Манифестация ценой предательства. Но она необходима для справедливости, которая покоряется традиции, непрерывности, установлениям, несмотря на их неверность. Не заботиться об этом — значит подойти к границе нигилизма. N.B. Тексты этой работы впервые были опубликованы в следующих журналах:

Значение и смысл: в «Revue de métaphysique et de morale», 1964. *Гуманизм и ан-архия*: в «Revue internationale de philosophie», 1968. *Без самотождественности*: в «L'Ephémère», 1970.

Перевод с французского языка выполнен Г.В.Вдовиной по изданию: Levinas E. Humanisme de l'autre homme. Fata morgana, 1972.

Жак Деррида **Насилие и метафизика**

III. Различие и Эсхатология¹

Все вопросы, на основании которых мы сейчас попытаемся указать, в различном смысле являются вопросами языка: конкретными языковыми вопросами и вопросом о языке [des questions de langage et la question du langage]. Но если наш комментарий был не чрезмерно далек от комментируемого текста, то уже должно было сложиться убеждение, что в мысли Левинаса нет ничего, что само по себе не оказалось бы вовлеченным в круг этих вопросов.

Об изначальной полемике

Скажем сразу, для нашей собственной уверенности: путь мысли Левинаса таков, что все наши вопросы уже принадлежат его внутреннему диалогу, они перемещаются по его собственному дискурсу и заставляют нас — на расстоянии и в различных смыслах — только лишь вслушиваться в этот дискурс.

А. Так, например, работы «От существования к существующему» и «Время и Иное», как казалось, изгнали «логику родового» и категории Тожественного и Иного. Этим последним не хватало той оригинальности опыта, к которой Левинас хотел бы нас вернуть: «Космосу, которым является мир Платона, противопоставляется мир духа, в котором следствия Эроса не сводятся к логике родового, где Я замещает *тождественное*, а Другой — *иное*»². Однако в «Тотальности и Бесконечном», где категории Тожественного и Иного возвращаются во всей своей мощи, *vis demonstrandi*³ и движущей силой разрыва с традицией оказались именно адекватность Я — Тожественному и Другого — Иному. Не используя сами эти термины, Левинас часто предупреждал нас об опасности смешения *идентичности* и *самости*, Тожественного и Я: *idem* и *ipse*. Это смешение, которое каким-то непосредственным

образом осуществляется в греческом *αὐτός* и немецком *selbst*⁴, но не может столь же естественно произойти во французском языке, тем не менее, по умолчанию, вновь становится чем-то вроде аксиомы в «Тотальности и Бесконечном»⁵. Мы это видели: согласно Левинасу, в Я не существует внутренней различности [*différence*], фундаментальной и коренной инаковости. Если в свое время внутренность, секрет, изначальное отделение позволили порвать с классическим использованием греческих категорий Тожественного и Иного, то теперь амальгама Тожественного и Я (ставшая однородной, и однородной по отношению к понятию как к конечной тотальности) позволяет одновременно подвергнуть осуждению как греческую философию, так и самые современные разновидности философии субъективности, стремящиеся, как ранее Левинас, наиболее тщательно различать Я и тождественное, Другого и иное. Если отнестись без внимания к этому двойственному движению, к прогрессу, который, как представляется, оспаривает свои собственные условия и свой собственный первый этап, то можно упустить из виду всю оригинальность этого протеста против понятия, государства и тотальности: протест поднимается не во имя субъективного существования [*existence subjective*], как это бывает в большинстве случаев, а против него. Одновременно против Гегеля и против Кьеркегора.

Левинас часто предупреждает нас об опасности смешения — столь искушающего — своего антигегельянства с субъективизмом или экзистенциализмом кьеркегорианского толка, который, по его мнению, остается дометафизическим и несущим в себе насилие эгоизмом: «Это не я не подчиняюсь системе, как полагал Кьеркегор, это Другой» (ТБ⁶). Можно ли побиться об заклад, что Кьеркегор был глух к этому различию [*distinction*]? И что он, в свою очередь, не восстал бы против этой понятийности? Потому что, возможно, заметил бы Кьеркегор, Иной не укладывается в систему именно как субъективное существование. Безо всякого сомнения, Иной не есть я, — да и кто стал бы это утверждать? — но он есть *некоторое Я*, как должен был бы предположить Левинас для того, чтобы защищать свое утверждение. Этот переход от Я к Иному как к *некоторому Я* является переходом от субъективного существования *вообще* к неэмпирической, сущностной *эгости* [*égoïté*]. Потому что не *одного только* Сёрена Кьеркегора защищает философ Кьеркегор («эгоистический крик субъективности, все ещё озабоченной счастьем или спасением Кьеркегора»), а субъективное существование *вообще* (это выражение

непротиворечиво), и именно поэтому его дискурс является философским и не относится к эмпирическому эгоизму. Имя философского субъекта,

666

когда он произносит *Я*, всегда является своего рода псевдонимом, и именно в этом состоит та истина, которую Кьеркегор систематически отстаивал, протестуя против «реализации возможности» [possibilisation]⁷ индивидуального существования посредством сущности [par l'essence]. Именно сущность субъективного существования отвергает понятие. Разве эта сущность субъективного существования уже не предполагается уважением к Иному, которой может быть лишь тем, что он есть — то есть Иным — только как субъективное существование? Следовательно, для того, чтобы отвергнуть кьеркегоровское понятие субъективного существования, Левинас должен был бы пойти и на изгнание самих понятий *сущности* и *истины* субъективного существования (Я вообще и в первую очередь Я Иного). Это, к тому же, соответствовало бы логике разрыва с феноменологией и онтологией. Самое меньшее, что можно было бы сказать, — что Левинас этого не делает и не может сделать, не отказавшись от философского дискурса. И если захотеть попытаться прорваться *сквозь* философский дискурс, выйти из которого полностью невозможно, к тому, что находится по ту сторону этого дискурса, то единственный шанс достичь этого, оставаясь *внутри языка* (а Левинас признает, что нет мысли до языка и вне него), состоит в том, чтобы *формально* [formellement] и *тематически* поставить *проблему отношений между принадлежностью и прорывом, проблему замыкания* [clôture]. Формально, то есть наиболее актуально возможным и наиболее формальным [formelle], наиболее формализованным способом: не в некоторой логике; иначе говоря, в некоторой философии, а в некотором вписанном описании [description inscrite], в записи отношений между философским и не-философским, в какой-то небывалой *графике*, внутри которой философская понятийность имела бы только одну *функцию*.

Добавим, *справедливости* ради, что Кьеркегор имел определенные соображения относительно нередуцируемости Совсем-Ино-го, — не по эту, эгоистическую и эстетическую, сторону понятия, а по ту, религиозную, сторону, по поводу некоего Авраама. И в свою очередь, поскольку следует предоставить слово Иному, то не увидел бы Кьеркегор в Этике, в моменте Категории и Закона, — забвения субъективности и религии, погружения их в анонимность? В его глазах этический момент есть само гегельянство, и он вполне определенно говорит об этом. Что, впрочем, не мешало ему вновь и вновь высказываться в пользу этики и упрекать Гегеля за то, что он не создал морали. Верно, что Этика в левина-совском смысле есть Этика без закона, без понятийности, хранящая чистоту не-насилия лишь до своего определения в понятиях

667

и законах. Это — не возражение: не будем забывать, что Левинас не предлагает нам законов или правил морали, что он желает определить не *какую-то одну* мораль, а сущность этического отношения вообще. Но это определение дается не как теория Этики, речь идет о некоторой Этике Этики. И в этом случае должно насторожить то, что эта Этика не может дать места *какой-либо* определенной этике, каким-либо определенным законам, не отрицая и не забывая саму себя. К тому же, эта Этика Этики — действительно ли она по ту сторону всякого закона? Не является ли она сама Законом законов? Когерентность, которая разрывает когерентность утверждения против когерентности. Бесконечное понятие, скрытое в протесте против понятия.

Хотя, несмотря на уверения автора, часто обнаруживается его относительная близость к Кьеркегору, мы вместе с тем ощущаем, что в самой своей сущности и в своем первом побуждении антигегельянский протест Левинаса чужд антигегельянству Кьеркегора. Зато сопоставление мысли Левинаса с антигегельянством Фейербаха и особенно Ясперса, если принимать во внимание и анти-гуссерлианство последнего, должно, как нам представляется, обнаружить совпадения и сходства более глубокие, которые могут быть подтверждены также и размышлениями о понятииследа. Мы здесь говорим о совпадениях, а не о влиянии: в первую очередь, потому, что это понятие, философский смысл которого нам неясен; кроме того, потому, что Левинас, насколько нам известно, нигде не ссылается ни на Фейербаха, ни на Ясперса.

Однако почему, пытаясь осуществить этот, столь тяжелый, переход за пределы спора, — который сам уже есть сообщничество, — между гегельянством и классическим антигегельянством, Левинас возвращается к категориям, которые, казалось бы, ранее были отвергнуты?

Мы не изобличаем здесь непоследовательность [философского] языка или противоречивость системы. Мы задаемся вопросом о смысле этой необходимости: необходимости встроиться в традиционную понятийность ради того, чтобы ее разрушить. Почему в конце концов Левинас столкнулся с этой необходимостью? Является ли она сугубо внешней [extrinsèque]? Действует ли она только как инструмент, только как некое «выражение», которое можно взять в кавычки? Или же она скрывает какой-то неразрушимый и непредвиденный источник греческого логоса? Какую-то безграничную мощь обволакивания, в котором каждый, кто хотел бы его оттолкнуть, всегда оказывается уже *захваченным* [surpris]?

668

В. Тогда же Левинас временно отложил понятие *внешности* [extériorité]. Это понятие делало из освещенного единства пространства отсылку, нейтрализующую радикальную инаковость: отношение к иному, отношение одних Мгновений к другим, отношение к Смерти и т.д., не являющиеся отношениями некоего Внутри с неким Снаружи. «Отношение к иному есть отношение к Тайне. Это его внешность, или, скорее, его инаковость, потому что внешность есть свойство пространства, редуцирующее субъекта к самому себе при помощи света, который конституирует все его бытие» (ВД⁸). Однако «Тотальность и Бесконечное», имеющее подзаголовок «Эссе о внешности»⁹, не просто широко использует понятие внешности. Там Левинас стремится также показать, что *истинная* внешность не является пространственной, что существует абсолютная, бесконечная внешность — внешность Иного, — которая не является пространственной, ибо пространство есть место Тождественного. Это значит, что Место всегда является местом Тождественного. Зачем же тогда снова использовать слово «внешность» (которое, если и имеет определенный смысл, если оно не есть просто алгебраическая переменная *x*, настойчиво указывает на пространство и свет) для того, чтобы обозначить непространственное отношение? И если всякое «отношение» является пространственным, то почему нужно было описывать как (непространственное) «отношение» то уважение, которое разрешает¹⁰ Иного? Зачем нужно было *затираться* [oblitérer] это понятие внешности, не стирая его полностью, не делая его нечитаемым, говоря, что его истинность есть его неистинность, что *истинная* внешность не пространственна, то есть не является внешностью? То, что нужно было выразить на [dans] языке тотальности *избыток* бесконечного по отношению к тотальности, то, что нужно было выразить Иное на языке Тождественного, то, что нужно было мыслить истинную внешность как *не-внешность*, то есть снова через структуру Внутри-Снаружи и пространственную метафору, то, что нужно

было жить в разрушенной метафоре, одеться в отрепья традиции и лохмотья дьявола, — все это, возможно, означает, что нет философского логоса, который не должен был *сначала* позволить изгнать себя в структуру Внутри-Снаружи. Эта депортация в Место из своего места, в пространственную местность, эта *метафора* оказывается для философского логоса врожденной. До того как стать риторическим приемом в языке, метафора есть возникновение самого языка. И философия есть лишь только этот язык; в лучшем случае и в непривычном смысле этого выражения она может разве что *говорить им*, высказать метафору *саму по себе*, что означает *мыслить* ее в молчаливом горизонте не-метафоры: Бы-

669

тия. Пространство как рана и конечность рождения (рождения вообще), без которого было бы невозможно даже открыть дорогу языку, без которого нельзя было бы даже говорить о внешности, истинной или ложной. Таким образом, можно, пользуясь ими, *ис-пользовать* слова традиции, тереть их как стертую и обесценившуюся монету, можно говорить, что истинная внешность есть не-внешность, не являющаяся при этом внутренностью, можно писать зачеркиваниями и зачеркиваниями зачеркиваний: зачеркивание пишет, оно даже рисует в пространстве. Нельзя стереть синтаксис Места, архаическая запись которого уже не читаема *на* металле языка: этот синтаксис есть сам этот металл, его слишком мрачная твердость и слишком яркий блеск. Язык, сын земли и солнца: письменность. Напрасно было бы, ради лишения его внешности и внутренности, ради лишения его лишенности, пытаться забыть слова «внутри», «снаружи», «внешнее», «внутреннее» и др., указом объявить их вне игры: не обрести языка, не разорвав пространства, языка воздуха или воды, где, к тому же, инаковость оказалась бы уже несомненно потерянной. Ибо значения, которые сияют, исходя из структур Внутри-Снаружи, Свет-Тьма и др., обитают не исключительно в упраздненных словах; они имеют кров, лично или по доверенности, в сердце самой по-нятийности. Это связано с тем, что они не означают погружения *в* пространство. Структура Внутри-Снаружи или День-Ночь не имеет никакого смысла внутри чистого пространства, предоставленного самому себе и дез-ориентированного [dés-orienté]. Она возникает, исходя из уже *включенного* начала, из уже *вписанного* востока [orient], не находящегося ни внутри, ни вне пространства. Этот текст взгляда является *также* и текстом слова. Можно называть его Ликом. Но отныне уже не следует надеяться разделить язык и пространство, создать пустоту пространства в языке или спрятать слово от света, говорить, покуда Рука скрывает Славу¹¹. Можно изгнать то или иное слово («внутри», «снаружи», «внешнее», «внутреннее» и др.), можно сжечь или запретить буквы света, но весь язык в целом уже пробудился как падение в свет. Другими словами, если угодно, он встает вместе с солнцем. Даже если «солнце не названо, ... его действие - среди нас» (Сент-Джон Перс). Сказать, что бесконечная внешность Иного *не* является пространственной, является //е-внешностью и //^-внутренностью, сказать, что нельзя ее описать кроме как апофатически, - не будет ли это признанием того, что бесконечное (которое также описано в своей актуальной положительности апофатически, с помощью отрицания: без-конечное) не называет себя? Не сводится ли это к признанию того, что структура «внутри-снаружи», которая

670

есть сам язык, отмечает изначальную конечность слова и всего, что случается с ним? Никакой философский язык никогда не сможет редуцировать эту естественность пространственного действия [praxis] в языке; следовало бы осмыслить единство того, что Лейбниц различал под именем «языка гражданского» и «языка ученого» или философского. Следовало бы осмыслить более внимательно это нередуцируемое

сообщничество, существующее, несмотря на все риторические усилия философа, между языком повседневной жизни и философским языком; более того, между определенными историческими языками [langues] и философским языком. Какая-то неискоренимая естественность, какая-то исходная наивность философского языка может быть проверена по отношению к любому умозрительному понятию (кроме, разумеется, таких не-понятий, как существительное «Бог» и глагол «Быть»). Философский язык принадлежит к системе языка(ов). Все, что таким образом вовлечено в умозрение [spéculation] этим не-умозрительным происхождением, всегда оказывается определенной двусмысленностью. Так как эта двусмысленность является изначальной и нередуцируемой, то, быть может, необходимо, чтобы философия эту двусмысленность признала, мыслила ее и мыслила себя в ней, чтобы философия приняла двойственность и различие в умозрение, в самую чистоту философского смысла. Не было, как нам кажется, никого, кто глубже Гегеля попытался бы это сделать. Для каждого понятия нужно было бы проделать, без наивного использования категорий случайного, счастливой предрасположенности или плодотворной встречи, ту же работу, которую Гегель проделал для немецкого *Aufhebung*, чью двусмысленность и наличие [présence] в немецком языке он нашел *отрадными*: «*Aufheben* имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает сохранить, удержать и в то же время прекратить, *положить конец*. Само сохранение уже заключает в себе отрицательное... Указанные два определения *снятия* [*Aufheben*] можно лексически привести как два значения этого слова, но должно представляться странным, что в языке одно и то же слово обозначает два противоположных определения. Для спекулятивного мышления *отрадно* [курсив мой. — Ж.Д.] находить в языке слова, имеющие в самих себе спекулятивное значение; в немецком языке много таких слов»¹². В «Лекциях по философии истории» Гегель отмечает, что соединение «в нашем языке» двух значений (*historia rerum gestarum* и *res gestas*) в слове *Geschichte*¹³ не является «простым внешним сближением».

Если отныне я могу описывать нередуцируемую (бесконечную [infinie]) инаковость Другого только посредством отрицания его пространственной (конечной [finie]) внешности, то это, быть мо-

671

жет, лишь потому, что смысл этой инаковости - конечен, он не является позитивно бесконечным. Бесконечно иное, бесконечность Иного не есть Иное *как* позитивная бесконечность, Бог или подобие Богу. Бесконечно иное не было бы тем, чем оно должно было быть, то есть иным, если бы оно было позитивной бесконечностью и если бы оно не хранило в себе негативности неопределенного [in-défini], негативности *ἀπειρον*¹⁴. «Бесконечно иное» — не означает ли это, в первую очередь, что я не могу достигнуть цели, несмотря на нескончаемую работу и нескончаемый опыт? Возможно ли уважать Иного как Иного и [одновременно] изгонять негативность и работу из трансцендентности, как того хотел бы Левинас? Позитивное Бесконечное (Бог), если это выражение имеет смысл, не может быть бесконечно Иным. Если вместе с Левинасом предположить, что позитивное Бесконечное терпит бесконечную инаковость или даже требует ее, то следовало бы отказаться от всякого языка и, в первую очередь, от слов «*бесконечно*» и «*иное*». Бесконечное воспринимается как Иное только в форме без-конечного. Едва мы пожелаем мыслить Бесконечное как позитивную полноту (полюс не-негативной трансцендентности для Левинаса), как Иное становится невысказываемым, невозможным, невысказываемым. Может быть, именно к этой невысказываемости-не-возможности-невысказываемости по ту сторону Бытия и (традиционного) Логоса нас призывает Левинас. Но этот призыв *не должен быть способен ни мыслить себя, ни себя высказывать*. Во всяком случае, то, что позитивная полнота классического бесконечного

может передать себя в языке, лишь предавая себя словом, содержащим отрицательную приставку (без-конечное), и есть, может быть, то место, где на самом глубоком уровне мысль порывает с языком. Это разрыв, который в дальнейшем отзовется во всем языке. Вот почему современная мысль, не желающая более ни различать, ни устанавливать иерархию между мыслью и языком, по существу является мышлением исходной конечности. Но она должна была бы отказаться от слова «конечность», навсегда остающегося в плену у классической схемы. Возможно ли это? И что значит *отказаться* от классического понятия?

Иной может быть тем, что он есть, то есть бесконечно иным, только в конечности и смертности (моей и своей). Разумеется, лишь с того момента, когда он входит в язык, и только тогда, и только если слово *иной* имеет смысл, но разве Левинас не объяснил уже нам, что не существует мысли прежде языка? Вот почему наши вопросы, без сомнения, гораздо меньше смутили бы классический инфинитизм, скажем, картезианского типа, разделявший мысль и язык, утверждавший, что язык никогда не продви-

672

гается так быстро и так далеко, как мысль. Эти вопросы не только меньше смутили бы классический инфинитизм, они могли бы быть его собственными вопросами. С другой стороны, желать нейтрализовать пространство в описании Иного, чтобы тем самым освободить позитивную бесконечность, разве это не означает нейтрализовать сущностную конечность лика (взгляда-слова), лика, который есть *тело* и который не есть — Левинас достаточно твердо на этом настаивает — телесная метафора бесплотной мысли? Тело, иначе говоря, *тоже* внешность, местность в полностью пространственном, буквально пространственном смысле этого слова: точка отсчета, начало пространства [origine de l'espace], да, но начало, не имеющее никакого смысла до этого *de* [образующего грамматическую конструкцию родительного падежа. — *Перев.*], начало, которое не может быть отделено от функции родительного падежа [génitivité] и от пространства, которое оно порождает и ориентирует: *вписанное* начало. *Вписанность* — это записанное начало: оставившее след и, тем самым, *вписанное* в некоторую систему, в фигуру, в нечто, чем оно более не управляет. Без чего уже нет собственного тела. Если бы лик Другого не являлся *также* и *нередуцируемо* пространственной внешностью, то пришлось бы снова проводить различие между душой и телом, мыслью и словом; или, в лучшем случае, между непространственным, истинным ликом и его пространственным образом, маской или метафорой. Это разрушило бы всю Метафизику Лика. Опять же, этот вопрос может вести свое происхождение как от классического инфинитизма (дуализма мысли и языка, а также мысли и тела), так и от наиболее современного мышления о конечном. Этот странный союз внутри данного вопроса, быть может, означает, что и в философии, и в языке, в *философском дискурсе* (если предположить, что существуют иные виды дискурса) не удается *одновременно* сохранить тему позитивной бесконечности и тему лика (неметафорического единства тела, взгляда, слова и мысли). Как нам кажется, это единство можно мыслить только в горизонте бесконечной (неопределенной) инаковости как нередуцируемо *общий* горизонт Смерти и Другого. Горизонт конечности или конечность горизонта.

Но, повторим, все это имеет место в *философском дискурсе*, в котором мысль о *самой* (без метафоры) Смерти и мысль о позитивном Бесконечном никогда не могли понять друг друга. Если лик *есть тело*, то он смертен. Бесконечная инаковость как смерть не может примириться с бесконечной инаковостью как позитивностью и присутствием (Богом). Метафизическая трансцендентность не может быть одновременно трансцендентностью по отношению

к Иному как к Смерти и к Иному как Богу. По меньшей мере если Бог не означает Смерть, что, в конце концов, всегда *исключалось* всем в классической философии, внутри которой мы понимаем Его как Жизнь и Истину Бесконечного, позитивного Присутствия. Но что может означать это *исключение*, если не исключение любой частной *заданности*, определенности [détermination]? И того, что Бог *не* является *ничем* (определенным), не есть жизнь, потому что Он есть *все*? Есть одновременно и Все и Ничто, и Жизнь и Смерть. Все, что означает, что Бог есть или явлен, — *названо* внутри различия [différence] между Всем и Ничем, Жизнью и Смертью и т.д. Внутри различия и, в сущности, как само Различие. Это различие и есть то, что называют Историей. Бог туда *вписан*.

Скажут, что Левинас восстал именно против этого философского дискурса. Однако в этой битве он уже лишил себя лучшего оружия: презрения к дискурсу. Действительно, оказавшись перед классическими трудностями языка, о которых мы упоминаем, Левинас не может прибегнуть к классическим средствам. В схватке с проблемами, которые являлись одновременно проблемами как негативного богословия, так и бергсонизма, он, в отличие от них, не дает себе права говорить на языке, смирившемся со своим собственным упадком. Негативное богословие провозглашало себя в слове, сознававшем себя падшим, конечным, низшим по отношению к логосу как восприятию Бога. Разумеется, это не было вопросом о Разговоре с Богом [во встрече] лицом к лицу и дуновением к дуновению двух слов, каждое из которых вольно, несмотря на смирение и высоту, прервать или начать беседу [l'échange]. Аналогичным образом Бергсон имел право провозглашать интуицию длительности и изобличать интеллектуальную пространственность на языке, приверженном пространству. Вопрос ставился не о спасении, а о разрушении дискурса в «метафизике», «науке, которая претендует на то, чтобы обходиться без символов» (Бергсон). Множество противоречащих друг другу метафор систематически использовалось в этом саморазрушении языка и приглашало к безмолвной метафизической интуиции. Язык определялся как исторический остаток, и, тем самым, не возникало никакой непоследовательности при использовании его - с грехом пополам - для изобличения его собственного предательства и для того, чтобы позже покинуть его в его недостаточности как риторические отбросы, как *слово, потерянное для метафизики*. Как и негативное богословие, философия интуитивной причастности давала себе право (к лучшему или к худшему, это другая проблема) пройти сквозь философский дискурс как сквозь чуждый элемент. Но что будет, если не давать себе такого права, если возможность метафизики оказывается и возможностью слова? Если метафизическая ответственность

674

является ответственностью языка, так как «мысль состоит в чтобы говорить» (ТБ), а метафизика и есть тот язык, на которое велят с Богом? Как мыслить Иного, если Иной высказывает только как внешность и через внешность, то есть не-инаковост если слово, которое должно установить и поддерживать абсолю отделение, оказывается по самой своей сущности укорененш пространстве, игнорирующем абсолютное отделение и абсолют инаковость? Если, как это утверждает Левинас, только дискурс < интуитивный контакт) может быть справедливым и если, с др стороны, всякий дискурс сущностно удерживает в себе простран и Тожественное, - то не означает ли это, что дискурс изначш содержит в себе элемент насилия? И что война обитает в том са философском логосе, в котором, однако, только и возможно про гласить мир? Разница между дискурсом и насилием¹⁵ всегда б недостижимым горизонтом. Не-насилие является телосом, а не с ностью дискурса. Можно было бы сказать, что такая вещь, как, курс, имеет свою

сущность в своем собственном телесе и при ствие своего настоящего [présence de son présent] в своем грядут Разумеется, это так, но только при условии, что грядущее и т< дискурса будут не-дискурсом: мир как какое-то *достоверное* [сег молчание, какая-то достоверность по ту сторону слова, какая-тc стоверная возможность, какой-то достоверный безмолвный гори слова. И телос всегда имел форму присутствия, пусть даже буду го присутствия. Война возникает только после открытия дискур прекращается лишь с его концом. Мир, как и молчание, есть СТJ ное предназначение языка, вызванного самим собой вовне себя поскольку *конечное* молчание опять оказывается элементом наси. то язык может бесконечно тянуться к справедливости, лишь таг признавая и осуществляя в себе войну. Насилие против насилия, *в номика* насилия. Экономика, которая не может быть редуциро! к тому, что Левинас понимает под этим словом. Если свет явя< элементом насилия, то следует сражаться против света с помог какого-то другого света, чтобы избежать самого худшего насш насилия молчания или тьмы, предшествующей дискурсу или по^ ляющей его. Это *бдение* и есть насилие, избранное как наимень насилие философией, которая принимает историю, то есть коь ность, всерьез; философией, которая сознает себя насквозь *испн ческой* (в смысле, который не терпит ни конечной тотальности позитивной бесконечности); которая сознает себя, как это в дру смысле говорил Левинас, *экономикой*. Но опять-таки, эконом! чтобы быть историей, не может быть *у себя* ни в конечной ТОТĪ ности, которую Левинас называет Тожественным, ни в позитив] присутствии Бесконечного. Слово, безо всякого сомнения,

675

ся первым поражением насилия, однако насилие парадоксальным образом не существовало прежде возможности слова. Философ (человек) *обязан* говорить и писать внутри этой войны света, в которую он всегда осознает себя уже вовлеченным и откуда, как он знает, он может ускользнуть, только отрекшись от дискурса, то есть рискуя навлечь злейшее насилие. Вот почему это признание существования войны в дискурсе, признание, которое еще не есть мир, означает противоположность милитаризму [bellicisme], о котором известно, — и кто показал это лучше Гегеля? — что *в истории* иренизм является ближайшим его пособником. *В истории*, от которой философ не может ускользнуть, потому что это история не в том смысле, который ей придает Левинас (тотальность), а история выходов за пределы тотальности, история как само движение трансценденции, того избытка по отношению к тотальности, без которого никакая тотальность не может появиться. История не есть тотальность, превзойденная [transcendée] эсхатологией, метафизикой или словом. Она есть само превосхождение [трансценденция]. Если слово есть движение метафизической трансцендентности, то, значит, оно оказывается историей, а не [пребывает] по ту сторону истории. Трудно помыслить начало истории в полностью [parfaitement] конечной тотальности (Тожественном), как, впрочем, и в полностью позитивном бесконечном. И если, в этом смысле, движение метафизической трансцендентности есть история, то оно все еще является насилием, поскольку история — это насилие, что является той законной очевидностью, которая всегда вдохновляла Левинаса. Метафизика является *экономикой*: насилие против насилия, свет против света — философия (вообще). Итак, можно сказать, переиначив намерение Клоделя, что здесь все «изображено словно сгущенным светом по свету, как воздух, что *становится* из инея». Это *становление* есть война. Эта полемика есть собственно язык. Его вписанность.

О трансцендентальном насилии

Итак, будучи неспособной ускользнуть от родства со светом, метафизика всегда предполагает феноменологию, даже в самой критике феноменологии и особенно, если эта метафизика, как у Левинаса, стремится быть дискурсом и научением.

А. Предполагает ли метафизика эту феноменологию только как метод, только как технику, в узком смысле слова? Несомненно, что, отвергая большую часть буквальных результатов исследований Гуссерля, Левинас придает большое значение полученному от него в наследство методу: «Способом представления и развития -

676

ем использованных понятий мы полностью обязаны феноменологическому методу» (ТБ, ТС). Однако может ли способ представления и развитие понятий быть лишь только одеянием мысли? И можно ли заимствовать метод как орудие? Не утверждал ли Левинас тридцатью годами раньше, под влиянием Хайдеггера, что метод невозможно изолировать? Метод всегда скрывает в себе, и особенно в случае Гуссерля, «взгляд, предшествующий «смыслу» того, на что он направлен» (ТГИ). Тогда же Левинас писал: «Мы не сможем, тем самым, разделить в нашем изложении теорию интуиции как философский метод и то, что можно было бы назвать *онтологией* Гуссерля» (ТГИ).

Однако феноменологический метод, как было бы слишком легко показать, в конечном итоге отсылает к самому решению западной философии рассматривать себя со времен Платона как науку, как теорию, то есть в точности к тому, что Левинас хотел бы поставить под вопрос, используя метод феноменологии и двигаясь ее путями.

В. Помимо метода, Левинас хотел бы сохранить из «сущности учения Гуссерля» (ТБ) не только гибкость и требовательность дескрипции, не только верность смыслу опыта, но и понятие интенциональности. Понятие интенциональности, расширенной за пределы ее репрезентативной и теоретической размерности, за пределы ее ноэтико-ноэматической структуры, которую Гуссерль ошибочно признавал в качестве исходной [primordial]. Подавление бесконечного помещало Гуссерлю достичь настоящей глубины интенциональности как желания и метафизической трансценденции, направленной к иному по ту сторону феномена и бытия. Это подавление производилось двумя способами.

С одной стороны, в оценке *адекватности*. Будучи видением и теоретической интуицией, гуссерлевская интенциональность оказывается адекватностью. Адекватность же истощает и сводит к внутреннему любые истинные расстояния и инаковость. «В самом деле, видение есть по существу соответствие внешнего внутреннему: здесь экстериторность [внешность] растворяется в душе того, кто созерцает, и в качестве *адекватной идеи* обнаруживает себя *a priori* как результат некоего *Sinngebung*» (ТБ)¹⁷. Ибо «интенциональность, когда мысль остается *адекватностью* объекту, не определяет ... сознания на его фундаментальном уровне». Разумеется, Гуссерль не назван именно в том месте, где Левинас говорит об интенциональности как адекватности, и это дает нам возможность предположить, что под выражением «интенциональность, когда мысль остается *адекватностью*» он подразумевает «такая

677

интенциональность, что ... и т.д., такая интенциональность, где, по крайней мере, ... и т.д.». Однако контекст и другие многочисленные пассажи, упоминающие *Sinngebung*, дают ясно понять, что Гуссерль в букве своих текстов не умел признать, что «любое знание как интенциональность уже предполагает идею бесконечного, являющуюся *неадекватностью* *par excellence*» (ТБ). Таким образом, предполагая, что Гуссерль предчувствовал бесконечные горизонты, превосходящие объективность и адекватную интуицию, можно сделать вывод, что он их интерпретировал буквально, как «мысли, направленные на объекты»: «какое имеет значение, если в феноменологии Гуссерля, взятой в ее букве, эти

непредвиденные горизонты интерпретируются, в свою очередь, как мысли, направленные на объекты» (уже цит.¹⁸).

С *другой* стороны, предположение, что гуссерлевское Cogito открыто для бесконечного, согласно Левинасу, означало бы — открыто для бесконечного-объекта, бесконечного без инаковости, дурной бесконечности [faux-infini]: «Если Гуссерль видит в cogito субъективность без какой-либо опоры вне себя самой, он этим конституирует саму идею бесконечного и дает ее себе как объект». Гегелевское выражение «дурная бесконечность», которое Левинас никогда не использует, — как нам кажется, потому что оно принадлежит Гегелю, — зачастую проглядывает в многочисленных жестах изобличения, встречающихся в «Тотальности и Бесконечном». Как и для Гегеля, для Левинаса «дурной бесконечностью» является «неопределенное» [indéfini], то есть *негативная* форма бесконечного [infini]. Но поскольку Левинас мыслит *истинную* инаковость как не-негативность (не-негативную трансцендентность), то он может сделать из иного истинное бесконечное, а из тождественного (загадочным образом оказывающегося сообщником негативности) — ложное бесконечное, «дурную бесконечность». Все это представилось бы абсолютно бессмысленным для Гегеля (и для всей метафизики, расширившей и пересмотревшей себя в нем): как отделить инаковость от негативности, как отделить инаковость от «дурной бесконечности»? Как истинное бесконечное может не быть тождественным? Или, наоборот, как абсолютное тождественное может не быть бесконечным? Если бы тождественное было, как это утверждает Левинас, подвергающей насилию [violent] тотальностью, то это означало бы, что оно есть тотальность конечная, то есть абстрактная, то есть иная, чем иное (чем другая тотальность) и т. д. Тождественное как конечная тотальность оказалось бы не тождественным, а иным. Левинас говорил бы об ином под именем тождественного и о тождественном под именем иного и т. д. Если конечная тотальность оказывалась

678

бы тождественным, то она не могла бы мыслить и полагать себя как таковую, не становясь иной по отношению к себе (это война). Не делая этого, она не могла бы ни вступить в войну с иными (конечными тотальностями), ни подвергать насилию. А в этом случае, не будучи подвергающей насилию, она не была бы тождественным в левинасовском смысле (конечной тотальностью). Вступая в войну, - а война имеет место, - она, разумеется, мыслит себя как иное по отношению к иному, то есть получает доступ к иному как к некоторому иному (к себе). Но, скажем еще раз, она тогда не была бы тотальностью в левинасовском смысле. Можно ли на этом языке, который является единственным языком западной философии, не повторить гегельянства, являющегося самим этим языком, вступившим в абсолютное владение самим собой?

В этих условиях может на мгновение показаться, что единственная позиция, позволяющая не оказаться в плену у [мысли] Гегеля, состоит в следующем: взять в качестве нередуцируемого «дурную бесконечность» (что означает, в очень глубоком смысле, исходную конечность). И, может быть, в сущности, это именно то, что делал Гуссерль, показывая нередуцируемость интенциональной неоконченности, то есть инаковости, и то, что сознание о..., будучи нередуцируемым, никогда не сможет по самой своей сущности ни превратиться в сознание себя, ни абсолютно уподобиться себе подле себя в парусин абсолютного знания. Но может ли это *высказать себя*, возможно ли мыслить «дурное», ложное бесконечное как таковое (одним словом, время), остановиться на нем как на истине опыта, не позволив *уже* (это «уже», позволяющее мыслить время!) провозгласить, представить, помыслить и высказать себя - *истинному* бесконечному, которое, тем самым, как таковое и следует признавать? В том, что называют философией — которая, быть

может, и не является полнотой мысли, — невозможно ни помыслить ложное, ни даже выбрать ложное, не воздав должного первичности и превосходству истинного (то же отношение существует между иным и тождественным). Этот последний вопрос, который вполне мог бы быть вопросом Левинаса к Гуссерлю, доказывает, что, едва начав *говорить* против Гегеля, Левинас может лишь подтвердить Гегеля, *уже* его подтвердив.

Но есть ли тема более строго и, подчеркнем, буквально гуссер-левская, чем тема неадекватности? и бесконечного превосходения горизонтов? Кто упорнее Гуссерля стремился показать, что ви дение сущностно и исходно является неадекватностью внутреннего и внешнего? Что восприятие протяженной и трансцендентной вещи по самой своей сути всегда является незавершенным?

679

Что имманентное восприятие производится в бесконечном горизонте потока переживаний (см., например, «Идеи 1», § 83 и *passim*)! И в частности, кто лучше Левинаса первым заставил нас понять эти гуссерлевские темы? Речь, таким образом, не идет о том, чтобы напомнить об их существовании, но о том, чтобы спросить себя, не *ограничил* [résumé] ли в конечном итоге Гуссерль неадекватность и не редуцировал ли он бесконечные горизонты опыта к условию досягаемости *объектов**! Левинас обвиняет его в том, что это было сделано во вторичной интерпретации.

Трудно в это поверить. В тех двух интенциональных направлениях, о которых мы только что говорили, *Идея в кантовском смысле* обозначает бесконечное превосходение горизонта, который в силу необходимости сущности абсолютной, абсолютно господствующей и нередуцируемой, *никогда* не смог бы сам стать объектом или дать себя заполнить, *выровнять* интуицией объекта. И даже интуицией Бога. Горизонт не может сам быть объектом, поскольку он является необъективируемым источником всякого объекта вообще. Невозможность адекватности является настолько радикальной, что ни *исходность*, ни *аподиктич-ность* очевидности не являются необходимо адекватностями. (Ср., например, «Идеи 1», § 3, «Картезианские размышления», § 9, и *passim*. Из этого, разумеется, не следует, что определенные возможности адекватных очевидностей — частных и обоснованных - ускользнули от Гуссерля.) Важность понятия горизонта заключается именно в его невозможности *сделаться предметом* любого конституирования и открыть для бесконечного работу объективации. Гуссерлевское *cogito*, как нам кажется, не конституирует идею бесконечного. В феноменологии нет конституирования горизонтов, а только горизонты конституирования. То, что бесконечность гуссерлевского горизонта имеет форму не-определенного открытия, то, что этот горизонт безо всякого возможного конца предлагает себя негативности конституирования (работе объективации), — не есть ли это именно то, что самым надежным образом хранит его от всякого подведения итогов, от иллюзии непосредственного присутствия некоторой бесконечности полноты, где иной сразу же становится неуловимым. Если сознание бесконечной неадекватности бесконечному (и даже конечному!) собственно принадлежит мысли, озабоченной уважением внешнего, то непонятно, каким образом, по крайней мере с этой точки зрения, Левинас может отделять себя от Гуссерля. Разве интенциональность не есть само уважение? Всегдашняя нередуцируемость иного к тождественному, но иного, *являющего себя* тождественному как иное? Потому что без феномена ино-

680

го как иного уважение невозможно. Феномен уважения предполагает уважение к феноменальности. И этика — феноменологию. В этом смысле феноменология есть само уважение, развитие, язык-становление самого уважения. Это то, что имел в виду Гуссерль, говоря, что разум не терпит разделения на теоретический, практический и т. д. (цит. выше). Это не значит, что уважение как этика является *производным* феноменологии, что оно предполагает ее как свою посылку или как предшествующую или высшую ценность. Феноменологическое допущение оказывается единственным в своем роде. Оно ничего не «приказывает», в обыденном (реальном, политическом и т. д.) смысле приказания. Оно является самой нейтрализацией этого типа приказов. Но оно нейтрализует их не для того, чтобы создать для себя другой тип приказаний. Оно глубоко чуждо всякой иерархии. Скажем, что этика не только не растворяется в феноменологии, но и не подчиняется ей; она находит в ней свой собственный смысл, свою свободу и радикальность. То, что темы не-присутствия (темпорализация и инаково-сть) вступают в противоречие с тем, что делает из феноменологии метафизику присутствия, непрерывно *работая* над ней, представляется нам неоспоримым, и мы настаиваем на этом в другом месте.

С. Может ли Левинас отделиться от Гуссерля более законным образом в плане теоретизма и примата предметного сознания? Не будем забывать, что тот «примат», о котором здесь должна идти речь, — это примат объекта и объективности *вообще*. Потому что феноменология не внесла бы ничего нового, если бы она бесконечно не обновила, не расширила, не придала гибкости понятию предмета вообще. Последняя инстанция очевидности открыта бесконечному, всем видам возможных объектов, то есть всему мыслимому, а это означает - присутствующему в сознании вообще. Никакое рассуждение (например, то рассуждение в «Тотальности и Бесконечном», которое стремится вернуть этическую очевидность к абсолютной независимости, и т. д.) не имело бы смысла, не могло бы быть ни помыслено, ни воспринято, если бы оно не черпало из этих пластов феноменологической очевидности вообще. Факта, что этический смысл был *продуман*, достаточно для того, чтобы Гуссерль оказался прав. Не только номинальные определения, но, еще раньше, сущностные возможности, задающие направление понятиям, уже предположены, когда говорят об этике, о трансцендентности, о бесконечном и т. д. Эти выражения должны иметь смысл для конкретного сознания вообще, и без этого никакой дискурс и никакая мысль не были бы возможны. Эта область абсолютно «предваритель-

681

ных» очевидностей является областью трансцендентальной феноменологии, в которой укореняется феноменология этики. Это укоренение не *является реальным*, оно не обозначает реальной зависимости, и не стоит упрекать трансцендентальную феноменологию в том, что *на деле* она бессильна породить этические ценности или этические поступки (или, что значит то же самое, способность более или менее прямо их подавлять). Так как всякий определенный смысл, всякий помысленный смысл, всякая нозма (например, смысл этики) предполагает возможность *ноэмы вообще*, то *по праву [en droit]* следовало бы начать с трансцендентальной феноменологии. Начинать *по праву* с возможности нозмы вообще, которая, напомним этот решающий пункт, не *есть реальный* (reell) момент для Гуссерля и, тем самым, не состоит ни в каком реальном (иерархическом или ином) отношении с *чем бы то ни было иным*: что бы то ни было иное может быть помыслено только нозматически. Это означает, в частности, что в глазах Гуссерля этика, *на деле [en fait]*, в существовании и в истории, не может быть *зависима* от трансцендентальной нейтрализации и, действительно, не может быть ей никоим образом подчинена. Ни этика, ни что-либо другое. Трансцендентальная нейтрализация в принципе по своему смыслу является чуждой любой фактичности, любому существованию вообще. Она на самом деле и ни до, и ни после этики. Ни до, ни после чего бы то ни было вообще.

Можно, таким образом, говорить об этической объективности, об этических ценностях или императивах как об объектах (но-эмах) во всей их этической оригинальности, не сводя эту объективность ни к какой из тех объективностей, которые ошибочно (но это не ошибка Гуссерля) предоставляют модель для того, что обычно подразумевается под объективностью (объективностью теоретической, политической, технической, естественной и т.д.). Честно говоря, есть два смысла теоретического: расхожий смысл, на который, в частности, и направлен протест Левинаса; и более скрытый смысл, на котором держится *явленность* вообще, в частности *явленность* не-теоретического (в первом смысле). В этом втором смысле феноменология действительно является теоретизмом, в той мере, в какой всякая мысль и всякий язык на деле и по праву отчасти связан с теоретизмом. Феноменология измеряет эту меру. Я знаю теоретическим знанием (вообще), каков смысл не-теоретического (например, этики, метафизики в левинасовском смысле) как такового, и я его уважаю как таковое, как то, что оно есть, в его собственном смысле. У меня есть взгляд для узнавания того, что не рассматривает себя как вещь, как фасад, как теорему. У меня есть взгляд для самого лика.

682

D. Но, как известно, фундаментальное расхождение между Левинасом и Гуссерлем состоит не в этом. Не относится оно и к а-историчности смысла, некогда ставившейся [Левинасом¹⁹] в упрек Гуссерлю и по поводу которой у Гуссерля были «возможны неожиданности» (как нам должна была показаться неожиданной эсхатология Левинаса, которая тридцатью годами позже обратится к нам «*поверх тотальности* и истории» (ТБ)). Это значит еще раз предположить, что тотальность [всегда] конечна (что никоим образом не содержится в самом ее понятии), что история как таковая может быть конечной тотальностью и что вне конечной тотальности истории не существует. Возможно, следовало бы показать, как мы это предлагали выше, что история невозможна, что она не имеет смысла в конечной тотальности, что она невозможна и не имеет смысла в актуальной и позитивной бесконечности; что она расположена внутри различия [différence] между тотальностью и бесконечным и что она является как раз тем, что Левинас называет трансцендентностью и эсхатологией. Система не есть ни конечное, ни бесконечное. Структурная тотальность в своей игре ускользает от этой альтернативы. Она ускользает и от археологического, и от эсхатологического и включает их в себя.

Расхождение представляется окончательным в том, что касается Другого. Мы это видели: делая из иного, особенно в «Картезианских размышлениях», феномен *ego*, конституированный аналогической аппрезентацией исходя из сферы собственной принадлежности *ego*, Гуссерль, согласно Левинасу, упустил бесконечную инаковость иного и свел его к тождественному. Сделать из иного *alter ego*²⁰, часто говорит Левинас, значит нейтрализовать его абсолютную инаковость.

a) Однако было бы легко показать, до какой степени, в частности в «Картезианских размышлениях», Гуссерль озабочен сохранением уважения к инаковости Другого во всем ее значении. Для него речь идет о том, чтобы описать, каким образом иной *в качестве иного*, в своей нередуцируемой инаковости, присутствует предо мной. Как мы увидим ниже, он присутствует предо мной как исходное неприсутствие. Именно иной *в качестве иного* есть феномен *ego*: феномен некоторой нередуцируемой не-феноменальности для *ego* как *ego* вообще (эйдоса *ego*). Так как встретить *alter ego* невозможно (даже в той форме встречи²¹, которую описывает Левинас), то невозможно уважать его в опыте и в языке без того, чтобы этот иной *в своей инаковости явился* некоторому *ego* (вообще). Нельзя было бы ни говорить, ни иметь какое бы то ни было представление о том, что

такое совсем-иное, если бы не было феномена совсем-иного, очевидности совсем-иного как такового. К тому, что стиль этой оче-

683

видности и этого феномена является особым и нередуцируемым, к тому, что то, что являет себя в нем, оказывается исходной не-фе-номенализацией, никто не был так чуток, как Гуссерль. Даже если не хотеть и не мочь тематизировать иного, *о котором* не говорят, но *к которому* обращаются с речью, эта невозможность и этот императив сами могут быть тематизированы (как это делает Левинас), лишь только исходя из определенного явления некоторому *ego* иного как иного. Именно об этой *системе*, об этой явленности и об этой невозможности тематизировать иного лично говорит нам Гуссерль. Это *ego* задача: «... Они [другие *ego*] не просто представлены мной, не являются лишь находящимся во мне представлением, синтетическими единствами, находящими во мне свое возможное подтверждение, но суть, по своему смыслу, именно «другие» ... «соотнесенные с этим миром субъекты ... субъекты, познающие в опыте этот мир, ... и познающие при этом также меня как познающего этот мир и сущих в нем «других»²². Именно эта явленность иного как того, чем я никогда не смогу быть, именно эта исходная не-фе-номенальность рассматривается как *интенциональный феномен ego*.

b) Ибо, — и здесь мы придерживаемся наиболее явного и наиболее неоспоримого смысла пятого «Картезианского размышления», ход которого столь извилист, — центральное утверждение Гуссерля касается *нередуцируемо посреднического* характера интенциональности, направленной на другого как другого. Очевидно, некоей сущностной, абсолютной и окончательной очевидностью, что другой как трансцендентальный другой²³ (другое абсолютное начало и другая нулевая точка ориентации мира) никогда не может быть мне дан исходным образом и лично, а лишь только посредством аналогической аппрезентации. Необходимость прибегнуть к аналогической аппрезентации, никоим образом не означая аналогической и ассимилирующей (уподобляющей) редукции иного к тождественному, подтверждает и сохраняет отделенность, непреодолимую необходимость (не-предметного) посредничества. Если я иду к другому не путем аналогической аппрезентации, если я приближаюсь к нему непосредственно и исходно, в молчании и через причастие его собственным переживаниям, то другой перестает быть другим. В противоположность тому, что кажется, тема аппрезентативного перенесения [transposition] выражает признание радикальной отделенности абсолютных начал, отношение разрешенных абсолютов²⁴ [des absolus absous] и не-насильствен-ное сохранение [respect] секрета²⁵ : противоположность победоносного уподобления.

Тела, естественные и трансцендентные вещи, оказываются для моего сознания другими вообще. Они находятся вовне, и их транс-

684

цендентность уже является знаком некоторой нередуцируемой инаковости. Левинас так не считает, Гуссерль так считает, и он утверждает, что «иной» уже означает нечто, когда речь идет о вещах. Это значит принимать всерьез реальность внешнего мира. Еще один знак этой инаковости вообще, которую вещи здесь разделяют с Другим, — это то, что в них всегда что-то скрыто, и указать на это можно только предвосхищением [anticipation], аналогией или аппрезентацией. Гуссерль говорит об этом в пятом «Картезианском размышлении»: аналогическая аппрезентация до некоторой степени принадлежит *всякому восприятию*. Но в случае иного как трансцендентной вещи принципиальная возможность исходного и изначального представления скрытой передней стороны [face caché] всегда

остаётся открытой принципиально и *a priori*, в то время как в случае Другого в этой возможности полностью отказано. Инаковость трансцендентной вещи, хоть она уже и является нередуцируемой, остаётся таковой только из-за неопределённой неоконченности моего исходного восприятия. Она, таким образом, несопоставима с также нередуцируемой инаковостью Другого, которая добавляет к размерности неоконченности (тела Другого в пространстве, истории наших отношений и т.д.) размерность более глубокой не-исходности, радикальной невозможности так повернуться, чтобы увидеть вещи с другой стороны. Но без первой инаковости, инаковости тела (а Другой всегда участвует в игре вместе со своей телесностью), вторая инаковость не могла бы возникнуть. Необходимо вместе мыслить систему этих двух инаковостей, вписанных одна в другую. Инаковость Другого оказывается, таким образом, нередуцируемой из-за удвоенной силы неопределённости. Чужестранец является бесконечно иным, потому что по самой своей сущности никакое расширение профилей не может дать мне субъективной стороны его переживания, *с его точки зрения*, так, как оно было пережито им. Никогда его переживание не будет мне дано в своей подлинности как *mir eigenes*, как мое *собственное*. Эта трансцендентность не-собственного уже не является трансцендентностью того, что полностью недостижимо исходя из вечно неоконченных набросков: трансцендентность *Бесконечного*, а не *Тотальности*.

Левинас и Гуссерль здесь очень близки друг другу. Однако, признавая за этим бесконечно иным как *таковым* (являющим себя как таковое) статус интенциональной модификации *ego* вообще, Гуссерль даёт себе *право говорить* о бесконечно ином как таковом, отдавая себе отчет в происхождении и легитимности этого языка. Он описывает систему феноменальности не-феноменальности. Левинас *на деле* говорит о бесконечно ином, но, отказываясь при-

685

знать его как интенциональную модификацию *ego*, — что было бы для него тоталитарным и насильственным действием, — он лишает себя самого основания и возможности своего собственного языка. Что позволяет ему произнести «бесконечно иное», если бесконечно иное не появляется как таковое в той зоне, которую он называет тождественным и которая является нейтральным уровнем трансцендентальной дескрипции? Вернуться, как к единственно возможной отправной точке, к интенциональному феномену, в котором иное являет себя как иное и предоставляет себя языку, *любому возможному языку*, значит выдать себя насилию или, по меньшей мере, сделать себя его сообщником, и *предоставить право* — в критическом смысле — насилию факта; однако здесь речь идет о зоне, несводимой к фактичности, о насилии исходном, трансцендентальном, предшествующем любому этическому выбору, уже предполагаемому этическим не-насилием. Имеет ли смысл говорить о до-этическом насилии? Трансцендентальное «насилие», о котором мы говорили, если и связано с самой феноменальностью и возможностью языка, оказывается в таком случае укорененным в смысле и в логосе, и даже прежде, чем логос определяет себя в риторике, пси-хагогии, демагогии и т.д.

с) Левинас пишет: «Другой как Другой есть не просто *alter ego*. Он является тем, чем я не являюсь» (СКС и ВД). «Приличие» и «текущая жизнь» напрасно нас уверяют, что «иной познается симпатией, как другой я сам, как *alter ego*» (ВД). Это именно то, чего не делает Гуссерль. Он только хочет узнать его как Другого в его форме *ego*, в его форме инаковости, которая отличается от инаковости вещей в мире. Если бы иной не был признан как трансцендентальное *ego*, он целиком оказался бы в мире, а не был бы, подобно Я, началом мира. С точки зрения этики отказываться видеть в нем *ego* в этом смысле — это сам жест насилия. Если бы иной оказался непризнанным как *ego*, вся его

инаковость рухнула бы. Таким образом, представляется невозможным, не извратив самых постоянных и наиболее ясно выраженных намерений Гуссерля, предположить, что он из другого делает другого меня самого (в фактическом смысле этого выражения), *реальную* модификацию *моей жизни*. Если бы другой был реальным моментом моей эгологической жизни, если бы «включение некоторой другой монады внутрь моей монады» («Картезианские размышления») оказалось реальным, я воспринимал бы это включение *originaliter*²⁶. Гуссерль не перестает подчеркивать, что такое абсолютно невозможно. Другой как *alter ego* значит другой как другой, нередуцируемый к *моему ego* именно потому, что он есть *ego*, потому что он имеет форму *ego*. Эгоист другого позволяет ему, как и мне, гово-

686

рить «я» [«ego»], и именно поэтому он является Другим, а не камнем или бессловесным существом *в моей реальной экономике*. Вот почему, если угодно, он есть лик, он может говорить со мной, слушать меня и, в некоторых случаях, приказывать мне. Никакая асимметрия не была бы возможна без этой симметрии, которая не принадлежит миру и, не будучи ничем реальным, не ставит никакого предела инаковости и асимметрии, делая асимметрию, напротив того, возможной. Эта асимметрия является экономикой в некотором новом смысле, какой, безо всякого сомнения, явился бы невыносимым для Левинаса.

Несмотря на логическую абсурдность формулировки, это — трансцендентальная симметрия двух эмпирических асимметрий. Другой есть для меня *ego*, и я знаю про него, что он имеет отношение со мной как с некоторым другим. Где эта ситуация была лучше описана, чем в «Феноменологии духа»? Движение трансцендентности к иному, каким его упоминает Левинас, не имело бы смысла, если бы не содержало в себе в качестве одного из своих существенных значений тот факт, что я сознаю себя в своей самости другим для другого. Без этого «Я» (и вообще, эгоист), не имея возможности быть другим для другого, никогда не могло бы оказаться жертвой насилия. Насилие, о котором говорит Левинас, оказалось бы насилием без жертвы. Однако, поскольку внутри той асимметрии, которую он описывает, виновник насилия сам никогда не может быть иным, а только тождественным (*ego*), и поскольку все *ego* суть иные друг для друга, то насилие без жертвы оказалось бы также и насилием без виновного. К тому же, все эти утверждения можно было бы безболезненно обратить. Легко догадаться, что если Парменид, автор «Поэмы», и позволяет нам вообразить, что он, при посредстве каких-то исторических фантазмов, несколько раз проявил готовность к отцеубийству, то все равно огромная белая и чудовищная тень, говорившая с юным Сократом, продолжает усмехаться, едва мы заводим долгие разговоры о разделенных между собой существах, о единстве, о различии, о тождественном и об ином. Можно представить себе, каким упражнением предался бы Парменид на полях «Тотальности и бесконечного», если бы мы попытались ему внушить, что *ego* равно *тождественному* и что Иное является тем, что оно есть, только как абсолют, как бесконечно иное, разрешенное от [absous] своей связи с Тождественным! Например: 1. Бесконечно иное, мог бы сказать Парменид, может быть тем, чем оно является, только будучи иным, то есть иным *по отношению к ... Иное по отношению к ...* должно быть *иным по отношению ко мне*. А если так, то оно уже более не разрешено от отношения с *ego*. Оно, таким образом, более не является бесконечно, аб-

687

солютно иным. Оно уже больше не есть то, что оно есть. А если оно осталось бы разрешено от отношения с *ego*, то оно оказалось бы уже не Иным, а Тождественным. 2.

Бесконечно иное может быть тем, что оно есть, то есть бесконечно иным, только абсолютно не являясь тождественным. Это значит, в частности, являясь иным по отношению к себе (не *ego*). Являясь иным по отношению к себе, оно уже больше не есть то, что оно есть. Оно, таким образом, не является бесконечно иным, и т.д.

Это упражнение, как нам кажется, в сущности не было бы многословием или диалектической виртуозностью внутри «игры Тожественного». Оно означало бы, что выражение «бесконечно иное» или «абсолютно иное» не может быть одновременно сказано и по-мыслено; что Иной не может быть абсолютно внешним²⁷ по отношению к тождественному, не переставая быть иным, и что поэтому в том, что Левинас называет экономикой, работой и историей, тождественное не является замкнутой в себе тотальностью, идентичностью, играющей с самой собой, с одной только кажимостью инаковости. Как бы могла здесь иметь место «игра Тожественного», если сама инаковость не была бы уже *внутри* Тожественного в том смысле включения, которое слово «*внутри*» несомненно выдает? Без инаковости *внутри* тождественного, как могла бы производиться «игра Тожественного» в смысле игровой деятельности или в смысле перемещения внутри машины или органической тотальности, которая *играет или работает*? И можно показать, что для *Левинаса работа*, всегда заключенная внутри тотальности или истории, в основном остается игрой. Предположение, которое мы, с некоторыми предосторожностями, примем куда легче, чем он.

Признаем, наконец, что мы полностью глухи к проблемам такого типа: «Бытие производится как множественность и как расщепленность на Тожественное и Иное. Это его окончательная структура» (ТБ). Что такое расщепление *бытия между* тождественным и иным, расщепление *между* тождественным и иным, не предполагающее, по меньшей мере, что тождественное *есть* иное по отношению к иному, а иное — тождественное самому себе? Не будем думать только об упражнении, которое Парменид разыгрывает с юным Сократом. Чужестранец из «*Софиста*», который, как кажется, подобно Левинасу, порывает с элейской школой во имя инаковости, знает, что инаковость может быть помыслена только как негативность, и она, в особенности, *высказывает* себя лишь как негативность, - а Левинас начинает именно с отрицания этого, — и что, в отличие от бытия, иное всегда относительно, иное высказывает себя/?га? *eteron*^{28*}, что не мешает ему быть *эйдосом* (или, в некотором непонятном смысле, *родом*), то есть быть тождественным самому себе («тождественным самому себе», уже

688

предполагая, как это отметил Хайдеггер в «*Identität und Differenz*» именно по поводу «*Софиста*», посредничество, отношение и различие: *ἐκαστον εαυτω ταυτον*²⁹). Со своей стороны, Левинас отказался бы уподобить Другого понятию *eteron*TM, о чем, собственно говоря, здесь и стоит вопрос. Но как можно мыслить или произносить: «Другой», - без ссылки, не скажем - без редукции, — к инаковости *eteron* вообще? Это понятие (*eteron*) уже не имеет ограниченного смысла, который позволил бы *противопоставить* его понятию Другого, как если бы оно оказалось замкнуто в регионе реальной или логической объективности. Понятие *eteron* принадлежит здесь более глубокой, коренной области, нежели та, в которой развертывается философия субъективности (то есть объективности), по-прежнему вовлеченная в понятие Другого.

Таким образом, иной не был бы тем, кем он является (моим ближним как чужестранцем), если бы он не был *alter ego*. В этом состоит очевидность, предшествующая и «приличиям» [*décence*], и умолчаниям «текущей жизни». Не трактует ли Левинас выражение *alter ego* так, как если бы *alter* было эпитетом реального субъекта (на до-эйдетическом уровне)?

Случайным изменением, эпитетом моей реальной (эмпирической) идентичности? Однако трансцендентальный синтаксис выражения *alter ego* не терпит никакого отношения подлежащего к прилагательному, абсолюта к эпитету, в том или ином смысле. В этом его странность. Необходимость, основанная на конечности смысла: иной является абсолютно иным, только будучи некоторым *ego*, то есть, некоторым образом, тем же самым, чем являюсь я. Наоборот, иной как *res*³¹ оказывается одновременно менее иным (не абсолютно иным) и менее «тождественным», чем я. Сразу и более, и менее иной — это еще раз означает, что абсолютное инаковости есть тождественное. И это противоречие (в терминах формальной логики, которой Левинас по меньшей мере один раз следует, поскольку он отказывается называть Иного *alter ego*), эта невозможность перевести на рациональную когерентность языка мое отношение с Другим, это противоречие и эта невозможность не суть знаки «иррациональности»: это, скорее, знак того, что здесь мы уже перестаем дышать в когерентности *Логоса*, а у мысли прерывается дыхание в области истоков [l'origine] языка как диалога и различия. Этот исток как конкретное условие рациональности ничуть не менее «иррационален», однако он не может быть «включен» в язык. Этот исток есть вписанная вписанность.

Точно так же, всякая редукция иного к *реальному* моменту *моей* жизни, его редукция к состоянию эмпирического *alter ego*, — не

2 3 Избранное: трудная свобода 689

является ли она той возможностью, или, скорее, эмпирической событийностью, которая называется насилием и которая предполагает необходимые эдетиические отношения, на которые направлена гуссерлевская дескрипция? И наоборот, достижение эго *alter ego* как самой его инаковости — это самый мирный жест, какой только возможен.

Мы не говорим — абсолютно мирный. Мы говорим — экономический. Существует трансцендентальное и до-этическое насилие, асимметрия (вообще), архэ которой является тождественным и которая позволяет обратную асимметрию, то этическое не-насилие, о котором говорит Левинас. Действительно, либо есть только тождественное и оно уже не может более ни являть себя и быть высказанным, ни даже осуществлять насилие (чистые бесконечность или конечность); либо есть тождественное и иное, и тогда иное может быть иным — для тождественного — лишь будучи тождественным (себе: *ego*), и тождественное может быть тождественным (себе: *ego*), лишь будучи иным для иного: *alter ego*. То, что я также сущностно являюсь другим для другого, то, что я это знаю, — есть очевидность некоторой странной симметрии, ни малейшего следа которой не заметно в дескрипциях Левинаса. Без этой очевидности я не мог бы желать (или) уважать иного в этической асимметрии. Это трансцендентальное насилие, не исходящее ни из этической решимости, ни из этической свободы, не исходящее из *определенного способа*, каким возможно приступить к иному или переступить через него, изначально устанавливает отношение между двумя конечными самостями [ipséités]. Действительно, необходимость достичь смысла иного (в его нередуцируемой инаковости), исходя из его «лика», то есть из феномена его не-феноменальности, из темы нетематизируемого, иначе говоря, исходя из интенциональной модификации моего *ego* (вообще) (интенциональной модификации, в которой Левинас должен черпать смысл своего дискурса), необходимость говорить об ином как ином или обращаться к иному как иному, исходя из его явленности-для-меня-каким-он-есть: иным (явления, скрывающего его сущностную скрытость, вытаскивающего его к свету, обнажающего его и прячущего то, что в ином есть спрятанного), — эта необходимость, от которой никакой дискурс не может ускользнуть с самого начала, эта необходимость есть само насилие, или, скорее, трансцендентальный исток некоторого нередуцируемого насилия, если предположить, как об этом шла речь

выше, что есть смысл говорить о до-этическом насилии. Однако этот трансцендентальный исток как нередуцируемое насилие по отношению к другому в то же время оказывается не-насилием, поскольку он открывает отношение с другим. Это некоторая экономика. Именно она, открывая это отношение, по-

690

зволяет такому подходу к иному определить себя в этической свободе как нравственное насилие или нравственное не-насилие. Не видно, каким образом понятие насилия (например, как сокрытие или угнетение тождественным иному, — понятие, которое Левинас использует как само собой разумеющееся и которое, в то же время, уже означает изменение [altération] тождественного, — иного как того, что есть то, что оно есть) может быть строго определено на чисто этическом уровне, без предварительного эйдетики-трансцендентального анализа отношения между *ego* и *alter ego* вообще, между разными началами мира вообще. То, что иное появляется как таковое только в отношении с тождественным, есть очевидность, которую греки не имели нужды подтверждать в трансцендентальной эго-логии, подтвердившей ее позже, и это оказывается насилием как источником смысла и дискурса в царстве конечности³². Различие между тождественным и иным не есть какое-то различие среди прочих, оно не имеет никакого смысла в бесконечном, если только не утверждать, соглашаясь с Гегелем и противореча Левинасу, беспокойство бесконечного, определяющего и отрицающего самое себя. Насилие, конечно, появляется в горизонте идеи бесконечного. Однако этот горизонт есть горизонт не бесконечно иного, а горизонт того царства, в котором различие [différence] между тождественным и иным, различённость [différance] уже не пользовались бы спросом, то есть горизонт царства, в котором самый мир [paix] уже не имел бы смысла. И не имел бы смысла в первую очередь потому, что не было бы ни феноменальности, ни смысла вообще. Бесконечно иное и бесконечно тождественное, если эти слова вообще имеют смысл для конечного существа, суть одно и то же. Сам Гегель признавал негативность, беспокойство или войну в абсолютно бесконечном только как движение его собственной истории и *в виду* окончательного примирения, когда инаковость оказывается абсолютно ограничена [résumée], если не снята в парусин³³. Как интерпретировать *необходимость мыслить* факт того, что существует в первую очередь *в виду*, в обстоятельствах того, что обычно называется концом истории? Это, в свою очередь, сводится к вопрошанию себя о том, что означает *мыслить* иное как иное, и верно ли, в этом уникальном случае, что свет «как такового» [la lumière du «comme tel»] не есть сокрытие. Уникальный случай? Нет, следует обратить члены: «иное» является именем, «иное» является смыслом этого немислимого единства света и тьмы. То, что означает «иное», есть феноменальность как исчезновение. Идет ли здесь речь о «третьем пути, исключенном этими противоречиями» (откровение и сокрытие, *След Иного*)? Однако этот путь может явить себя и быть высказанным только как третий. Если называть его следом, то это слово может возникнуть лишь как ме-

23* 691

тафора, философское прояснение которой заставит беспрестанно обращаться к «противоречиям». А без этого его оригинальность — то, что его отличает от *Знака* (слова, обычно выбираемого Левина-сом) — не появится. Однако *необходимо* заставить ее появиться. И этот феномен уже предполагает ее исходную зараженность знаком.

Война, таким образом, всегда сопутствует феноменальности. Война есть само возникновение слова и явленности. Не случайно Гегель в «Феноменологии духа» избегал употреблять слово «человек» и описывал войну (например, диалектику отношений

Господина и Раба) без антропологических отсылок, в области науки о *сознании*, то есть самой феноменальности, в необходимой структуре ее движения: в науке об опыте и о сознании.

Таким образом, дискурс, если он исходно — насилие, может лишь *подвергать себя насилию*, отрицать себя для того, чтобы себя утвердить, он может лишь вести войну с войной, устанавливающей дискурс, без *возможности* когда-либо вернуть себе как дискурсу эту негативность. И без *долга* себе ее вернуть, потому что если бы дискурс вернул себе негативность, то горизонт мира исчез бы во тьме (худшее насилие как до-насилие). Эта вторая война, подобно признанию, есть наименьшее возможное насилие, единственный способ подавить самое худшее насилие, а именно насилие примитивного и до-логического молчания, невообразимой ночи, которая в то же время не есть противоположность дня, абсолютного насилия, которое в то же время не есть противоположность не-насилия: ничто или полная бессмыслица. Дискурс, таким образом, насильственно выбирает себя, а не ничто или полную бессмыслицу, и в философском смысле — себя, а не нигилизм. Для того чтобы это было не так, надо было бы, чтобы эсхатология, вдохновляющая дискурс Левинаса, уже сдержала свое обещание вплоть до самой невозможности далее производить себя в дискурсе как *эсхатология* и как идея мира «по ту сторону истории». Было бы необходимо, чтобы уже установился «мессианский триумф», «огражденный от реванша зла». Этот мессианский триумф, являющийся горизонтом книги Левинаса, но выходящий за ее рамки (ТБ), может отменить насилие, только приостанавливая различие (конъюнкцию или оппозицию) между иным и тождественным, то есть приостанавливая *идею* мира. Однако сам этот горизонт может здесь и сейчас (в настоящем вообще) быть высказанным, конец может быть высказан, *эсхатология* возможна только лишь *через насилие* [à travers la violence]. Этот бесконечный переход [traversée] и есть то, что называют историей. Игнорировать нередуцируемость этого последнего насилия означает - в плане философского дискурса, который можно *стремиться от-*

692

вернуть, только подвергая себя опасности *наихудшего насилия*, — возвращение к инфинитистскому догматизму докантовского стиля, не ставящему вопроса об ответственности своего собственного конечного философского дискурса. Верно, что вручение этой ответственности Богу не есть отречение, потому что Бог не есть конечная третья сторона: мыслимая таким образом Божественная ответственность не исключает и не уменьшает моей полной ответственности, ответственности философа, который конечен. [Она], напротив того, требует и зовет ее, как ее тел ос и ее исток. Однако сам *факт* неравенства этих двух ответственностей или этой единой и единственной [unique] ответственности перед самой собой - факт, который и есть история или беспокойство бесконечного, - еще не является *темой* для докантовских рационалистов, может быть, следовало бы даже сказать — до-гегельянцев.

Так будет, пока не снята эта абсолютно принципиальная очевидность, являющаяся, согласно собственным словам Левинаса, «невозможностью для #не быть собой», даже когда # выходит к иному, и без которой, к тому же, невозможен был бы выход за пределы себя; «невозможность», относительно которой Левинас с такой силой говорит, что она «отмечает глубинную трагичность Я, факт прикованности к своему бытию» (СКС). И в особенности то, что Я это знает. Это знание есть первый дискурс и первое слово *эсхатологии*, то, что позволяет как отделение, так и обращение к иному. Это не есть такое же знание, как всякое другое, это — само знание. «Это «быть-всегда-единым-и-притом-всегда-иным» есть фундаментальная характеристика знания, и т.д.» (Шеллинг). Никакая

философия, ответственная за свой язык, не может отказаться от самости вообще, и философия или эсхатология отделения еще менее, чем какая-либо иная. Между исходной трагедией и мессианским триумфом расположена философия, в которой насилие обращается против самого себя в знании, в которой исходная конечность являет себя и иное сохраняется тождественным и внутри тождественного. Эта конечность являет себя в нередуцируемо открытом вопросе как философский вопрос вообще: почему сущностной, нередуцируемой, абсолютно общей и безусловной формой опыта как выхода к иному снова оказывается эго? Почему опыт оказывается невозможным и немислимым, если он не прожит как мой опыт (для ego вообще в эйдетически-трансцендентальном смысле этого слова)? Это немислимое и это невозможное суть пределы разума вообще. Иначе говоря: почему конечность? — если, как говорил Шеллинг, «эго есть общий принцип конечности». Почему Разум? — если верно, что «Разум и Эго в их истинной Абсолютности суть одно и то же» (Шеллинг),

693

и что «разум ... есть форма сущностной и универсальной структуры трансцендентальной субъективности вообще» (Гуссерль). Философия как феноменология, будучи дискурсом об этом разуме, не может по своей сути ответить на такой вопрос, ибо всякий ответ может быть дан только в языке, а путь языку открывается этим вопросом. Философия (вообще) может только открыть себя этому вопросу, открыть себя им и в нем. Она может лишь позволить себе вопрошать.

Гуссерль это знал. И первичным фактом [archi-factuel] (*Urtat-sache*), не-эмпирическим, трансцендентальным фактом (понятие, на которое, быть может, никогда не обращалось внимания) он называл нередуцируемо связанную с ego [égoïque] сущность опыта. «Это я есть, для меня, который это говорит, и говорит это в правильной понимании, есть интенциональная первооснова моего мира (*der intentionale Urgrund für meine Welt*)...»³⁴. Мой мир есть открытие пути, в котором производится любой опыт, включая тот опыт по преимуществу, которым является трансцендентность по отношению к Другому как таковому. Ничто не может появиться вне этой принадлежности «моему миру» для некоторого «я есмь». «Удобно это или не удобно, звучит ли это для меня (в силу каких бы то ни было предрассудков) как нечто невероятное или нет, но это — *изначальный факт, которого мне следует держаться* (*die Urtatsache, der ich standhalten muß*), и который я, будучи философом, ни на миг не должен терять из виду. Для младенцев в философии [все] это может показаться темными закоулками, населенными призраками солипсизма или психологизма, релятивизма. Подлинный же философ, вместо того, чтобы избегать этих мест, предпочтет ярко их осветить»³⁵ (курсив Гуссерля). Понятое в этом смысле интенциональное отношение «ego к моему миру» не может быть открыто исходя из бесконечно иного, радикально чуждого «моему миру», оно не может быть «случайно навязанным мне извне, так определившим это отношение Богом ... Для меня, мыслящего, именно субъективное *a priori* предшествует бытию Бога и мира, да и вообще всего и вся. Также для меня и Бог есть то, что Он есть, благодаря моей собственной деятельности сознания; и нельзя из страха мнимого-богохульства закрывать на это глаза, но следует увидеть проблему. Впрочем здесь, как и в отношении *alter ego*, «деятельность сознания» отнюдь не означает, будто я создаю или изобретаю это наивысшее трансцендентное»³⁶. Бог зависит от меня не более *действительным* образом, чем *alter ego*. Однако Он имеет *смысл* только для некоторого ego вообще. Это значит, что как прежде всякого атеизма, так и прежде всякой веры, прежде всякого богословия, прежде любого языка, говорящего о Боге или

694

с Богом, Его божественность (например, бесконечная инаковость бесконечно иного) должна иметь смысл для некоторого *ego* вообще. Заметим, кстати, что «субъективное *a priori*», признанное трансцендентальной феноменологией, есть единственная возможность успешно противостоять тоталитаризму нейтрального, «абсолютной Логике» без личности, эсхатологии без диалога, и всему, что условно, весьма условно принято называть гегельянством. Вопрос об эгости как о трансцендентальном первичном факте может быть повторен на более глубоком уровне как вопрос о первичном факте «живущего настоящего»³⁷ [*présent vivant, lebendige Gegenwart*]. Потому что эгологическая жизнь (опыт вообще) имеет живущее настоящее в качестве нередуцируемой абсолютно всеобщей формы. Не существует опыта, который мог бы быть пережит иначе, чем в настоящем. Эта абсолютная невозможность жить иначе, чем в настоящем, эта вечная невозможность определяет немислимое как предел разума. Понятие прошедшего, смысл которого не может быть помислен в форме (прошедшего) настоящего, отмечает *невозможность-немислимость-невывыказываемость* не только для философии вообще, но также и для мысли о бытии, которая пожелала бы выйти из философии. Это понятие, однако, становится темой в размышлениях о следе, которая проявилась в последних текстах Левинаса. В живущем настоящем, понятие которого является одновременно самым простым и самым трудным, всякая временная инаковость может конституировать себя и являть себя как таковая: другое прошедшее настоящее, другое будущее настоящее, другие абсолютные начала, вновь пережитые в ин-тенциональной модификации, в единстве и актуальности моего живого настоящего. Только актуальное единство моего живого настоящего позволяет другим настоящим (другим абсолютным началам) являть себя в качестве таковых в том, что называется памятью или предчувствием (например, а на самом деле в постоянном движении темпорализации). Однако лишь инаковость прошлых и будущих настоящих делает возможной абсолютную идентичность живого настоящего как самоидентичность несамоидентичности. Следовало бы показать³⁸, исходя из «Картезианских размышлений», каким образом, после редукции всей проблематики фактического генезиса, вопрос о *предшествовании* в отношении между конституированием иного как *иного настоящего* и иного как *Другого* является ложным вопросом, что должно было бы отсылать к общему структурному корню. Хотя в «Картезианских размышлениях» Гуссерль упоминает только *аналогию* этих двух движений (§ 52), похоже, что в большей части неопубликованных текстов он их рассматривает как неразделимые.

695

Если, в конечном счете, захотеть определить насилие как необходимость для другого не являть себя как то, что он есть, как необходимость быть сохраненным только тождественным, для тождественного и в тождественном, как необходимость быть скрытым тождественным в самом освобождении своего феномена, то тогда время есть насилие. Движение высвобождения абсолютной инаковости в абсолютном тождественном есть движение темпорализации в своей наиболее абсолютно безусловной универсальной форме: в форме живого настоящего. Если живое настоящее, являясь абсолютной формой открытия времени навстречу к другому в себе, есть абсолютная форма эгологической жизни, и если эгость есть абсолютная форма опыта, то тогда настоящее, присутствие настоящего и настоящее присутствие суть исходно и навсегда насилие. Живое настоящее изначально отмечено смертью. Присутствие как насилие есть смысл конечности, смысл смысла как истории.

Но почему? Почему конечность? Почему история³⁹? И почему мы можем вопрошать, исходя из чего мы можем вопрошать об этом насилии как конечности и истории? Почему

это «почему»? И с каких пор это «почему» позволяет воспринимать себя в своей философской определенности?

Метафизика Левинаса в некотором смысле предполагает — по меньшей мере, мы пытались это показать — трансцендентальную феноменологию, которую эта метафизика хочет поставить под вопрос. И, однако, законность этой постановки под вопрос не кажется нам от этого менее радикальной. Каково происхождение вопроса о трансцендентальном первичном факте как о насилии? Исходя из чего мы вопрошаем о конечности как о насилии? Исходя из чего исходное насилие дискурса позволяет приказать обратить себя против самого себя, всегда быть, как язык, обращением против себя, признавая иное как иное? Без сомнения, *ответить* на эти вопросы (например, сказав, что вопрос о насилии конечности может быть поставлен только исходя из иного по отношению к конечности и из идеи бесконечного) возможно, только начав новый дискурс, который заново оправдывает трансцендентальную феноменологию. Однако открытие вопроса в его наготу, его молчаливое открытие ускользает от феноменологии как источник и конец ее логоса. Это молчаливое открытие вопроса об истории как конечности и насилии позволяет появиться истории *как таковой* — оно есть призыв (к) эсхатологии, скрывающей свое собственное открытие, покрывающей его своим шумом, едва она провозгласит и определит саму себя. Это открытие, в инверсии трансцендентальной асимметрии, оказывается открытием вопро-

696

са, поставленного философии как логосу, конечности, истории, насилию. Обращение не-Эллина к Эллину из глубины молчания, из глубины ультралогического действия слова, вопрос, который может высказаться, забывая себя, только в языке Эллинов. Станный диалог между словом и молчанием. Странное сообщество молчаливого вопроса, о котором мы говорили выше. Эта та точка, в которой, как нам кажется, несмотря на все недоразумения относительно буквальности устремлений Гуссерля, феноменология и эсхатология могут нескончаемо *начинать* диалог, *начинаться* в нем и призывать друг друга к молчанию.

Об онтологическом насилии

Но не требует ли развитие этого диалога объясниться и с Хайдеггером? Это было бы не удивительно. Чтобы в этом убедиться, достаточно очень схематично заметить: для того чтобы говорить, как мы это только что делали, о настоящем как об абсолютной форме опыта, необходимо *уже* понимать, *что есть время*, что такое *ens* этого *praes-ens*¹ и что такое близость *бытия этого ens*. Настоящее присутствия и присутствие настоящего [le présent de la présence et la présence du présent] предполагают горизонт, предшествующее пониманию предчувствие бытия как времени. Если смысл бытия всегда определялся философией как присутствие, то *вопрос о бытии*, поставленный в трансцендентальном горизонте времени (первый этап в «<5fein und Zeit»), оказывается первым потрясением философской безопасности как обеспеченности присутствием.

Впрочем, Гуссерль никогда не развивал этого вопроса о бытии. Если феноменология несет его в себе всякий раз, когда она приступает к темам темпорализации и отношения с *alter ego*, то, тем не менее, она все равно остается под властью метафизики присутствия. Вопрос о бытии не управляет ее дискурсом.

Феноменология вообще, как переход к сущности [Fessen-tialité], предполагает предчувствие *esse*² сущности, предчувствие единства *esse*, предшествующего разделению

esse на сущность и существование. Несомненно, можно было бы показать другим способом, что предчувствие или метафизическое решение молчаливо предполагается Гуссерлем, например, когда он утверждает бытие как не-реальность (*Realität*) идеального (*Ideal*). Идеальность является не-реальной, однако она *есть* - как объект или мыслимое бытие [être-pensé, Gedachtsein]. Без предполагаемого доступа к смыслу бытия, не исчерпываемого реальностью, вся теория идеальности Гуссерля рухнула бы, и вместе с ней вся трансценден-

697

тальная феноменология. Гуссерль уже не смог бы тогда написать: «*Offenbar muß überhaupt jeder Versuch, das Sein des Idealen in ein mögliches Sein von Realem umzudeuten, daran scheitern, daß Möglichkeiten selbst wieder ideale Gegenstände sind. So wenig in der realen Welt Zahlen im allgemeinen, Dreiecke im allgemeinen zu finden sind, so wenig auch Möglichkeiten*»". «Очевидно, что каждая попытка перетолковать бытие идеального в возможное бытие реального должна вообще потерпеть крах потому, что сами возможности опять-таки суть идеальные предметы. Возможности так же мало можно обнаружить в реальном мире — как и числа вообще, треугольники вообще»⁴. Смысл бытия - до всякого регионального определения - должен сначала быть помыслен для того, чтобы можно было различать между идеальным, которое *есть*, и реальным, которое не *есть* идеальное, а также фиктивным, принадлежащим к области возможного реального. («Естественно, у нас нет намерения ставить на одну ступень *бытие идеального с мыслимым бытием фиктивного или бессмысленного*»⁵. Можно процитировать сотни аналогичных отрывков.) Но если Гуссерль мог это писать, если он, таким образом, предполагал доступ к смыслу бытия вообще, то каким образом мог он отличать свой идеализм как теорию познания от метафизического идеализма⁶? Этот последний также полагал не-реальное бытие идеального. Гуссерль, несомненно, ответил бы, думая о Платоне, что у него идеал *реализован*, субстантивирован, гипостазирован, с того момента, как только он перестает восприниматься, сущностно и во всех своих проявлениях, как нозма, как только этот идеал воображается как то, что может иметь бытие, не будучи тем или иным образом помысленным или представленным. Это та самая ситуация, которая будет полностью изменена только тогда, когда, уже гораздо позже, эйдос станет исходно и сущностно нозмой лишь в Восприятии или Логосе бесконечного субъекта: Бога. Но в какой мере трансцендентальный идеализм, путь которого остается, таким образом, открытым, ускользает от *горизонта*, по меньшей мере, от горизонта этой бесконечной субъективности? Это не может быть обсуждено здесь. Однако если Левинас некогда противопоставлял Гуссерлю Хай-деггера, то теперь он оспаривает то, что называет «хайдеггеровской онтологией»: «Приоритет хайдеггеровской онтологии основывается отнюдь не на трюизме: «Чтобы познать *сущего*, необходимо сначала познать бытие сущего». Утверждать приоритет *бытия* по отношению к *сущему* значит уже тем самым высказываться о сущности философии, подчиняя отношение с *тем, кто* является сущим (этическое отношение), отношению с *бытием сущего*, которое, будучи безличным, дает возможность овладевать сущим и господ ство-

698

вать над ним (отношение познания), подчиняет справедливость свободе»⁷. Эта онтология годится для любого сущего, «кроме Другого»⁸.

Фраза Левинаса сокрушительна для «онтологии»: мысль о бытии сущего обладает не только логической бедностью трюизма, но и ускользает от своего убожества только для

инспекции и убийства Другого. Эта преступная самоочевидность бросает этику под сапог онтологии.

В чем же все-таки состоит «онтология» и «трюизм» («для того, чтобы познать сущее, необходимо сначала понять бытие этого сущего»)? Левинас утверждает, что «примат хайдеггеровской онтологии не построен» на «трюизме». Так ли это? Если *трюизм* (*truism, true, truth*) есть верность истине (то есть, бытию того, что есть, в качестве того, что оно есть и каково оно есть), то непонятно, почему мысль (Хайдеггера, если угодно) когда-либо должна была стремиться защищать себя от него. «Если есть что-то странное в этой мысли о бытии, то это ее простота»⁹, — говорит Хайдеггер в тот момент, когда он показывает, что эта мысль не имеет ни теоретических, ни практических целей. «Действие мысли и не теоретично, и не практично; не есть оно и сочетание двух этих способов поведения»¹⁰. Это стремление подняться над разделением на теоретическое и практическое, не является ли оно также и стремлением Левинаса¹¹, который должен был, таким образом, определить метафизическую трансцендентность как (еще) не практическую этику? Мы имеем дело с очень странными трюизмами. Именно «простотой своего существа мышление бытия делает себя для нас незаметным [*unkenntlich*]»¹².

Если под трюизмом понимать, наоборот, в порядке *суждения*, аналитическое утверждение и убожество тавтологии, то тогда инкриминируемое предложение является, быть может, самым не-аналитическим на свете; если бы в мире должна была иметься хотя бы одна мысль, ускользающая от формы трюизма, то это была бы она. В первую очередь потому, что то, что Левинас имеет в виду под словом «трюизм», не есть содержащее суждение [*judicative*] предложение, а истина, предшествующая суждению и являющаяся основанием всякого возможного суждения вообще. Банальный трюизм — это повторение субъекта в предикате. Однако бытие не есть просто предикат сущего, и, тем более, оно не является субъектом. Если мы рассматриваем его как сущность или как существование (как таким-бытие или здесь-бытие), если мы рассматриваем его как связку или как полагание существования, если мы рассматриваем его более глубоко и более исходно как единый очаг всех этих возможностей, то тогда бытие сущего не принадлежит области преди-

699

катов, потому что оно уже подразумевается во всякой предикации вообще и делает таковую возможной. Оно делает возможным всякое синтетическое или аналитическое суждение. Оно находится по ту сторону рода и категории, по ту сторону трансцендентного в схоластическом смысле прежде, чем схоластика сделала из трансцендентного высшее и бесконечное сущее, самого Бога. Каким странным должен быть тот трюизм, с помощью которого ищется — глубже всего, конкретнее всего мыслимым образом во всей мысли — общий корень сущности и существования, без которого никакое суждение, никакой язык не был бы возможен и который любое понятие неизбежно предполагает, скрывая его!¹³

Если «онтология» — это не трюизм, или, по меньшей мере, не такой трюизм как другие, если странное различие между бытием и сущим имеет смысл, является смыслом, то можно ли говорить о «приоритете» бытия по отношению к сущему? Это очень важный вопрос, потому что в глазах Левинаса именно этот предполагаемый «приоритет» подчиняет этику «онтологии».

Отношение первенства возможно только между двумя определенными вещами, между двумя сущими. Бытие, *не будучи ничем* вне сущего, — тема, которую Левинас всегда столь превосходно развивал, — не может *предшествовать* сущему никаким образом, ни

во времени, ни в достоинстве и т.д. В мысли Хайдеггера в этом отношении все совершенно ясно. Отныне нельзя законным образом говорить о «подчинении» сущего бытию, о «подчинении», скажем, этического отношения отношению онтологическому. Пред-понять или выразить неявное отношение с бытием сущего¹⁴ не означает насильственно подчинить сущее (например, кого-то) бытию. Бытие есть всегда *бытие чего-либо*, вот этого сущего, и не существует вне него как некоторая чуждая сила, безличная, враждебная или нейтральная стихия. Нейтральность, столь часто обвиняемая Леви-насом, может быть лишь характером неопределенного сущего, анонимной оптической силой, понятийной общностью или принципом. Однако бытие не есть принцип, не есть господствующее сущее, не есть *архэ*, позволяющее Левинасу протащить под этим именем облик безликого тирана. Мысль о бытии (сущего) является радикально чуждой поискам какого-л ибо принципа или даже корня (хотя некоторые образы иногда позволяют так подумать), или «древа познания»: эта мысль, как мы уже видели, — вне теории, а не первое слово теории. И даже вне любой иерархии. Если любая «философия», любая «метафизика» всегда стремилась определить первичное сущее, сущее по преимуществу и истинно сущее, то мысль о бытии сущего не является ни этой метафизикой, ни этой первой философией. Она даже не является онтологией (ср. выше),

700

если онтология есть другое имя для первой философии. Не являясь первой философией относительно архи-сущего, правящих пер-вовещи и первопричины, мышление бытия не имеет никакого отношения к власти и не пользуется ею. Потому что власть есть отношение между сущими. «Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий»¹⁵. Левинас пишет: «Онтология как первая философия есть философия власти» (ТБ). Возможно, это верно. Впрочем, мы только что видели: мышление бытия не есть ни онтология, ни первая философия, ни философия власти. Чуждое любой первой философии, оно не противопоставляется никакому виду первой философии, ни даже морали, если, как это говорит Левинас, «мораль — не ветвь философии, а первая философия» (ТБ). Чуждое поиску оптического архэ вообще, в частности этического или политического архэ, мышление бытия не является *чуждым* им в том смысле, в котором это понимает Левинас, в том смысле, в котором насилие чуждо не-насилию, или зло — добру, в чем собственно Левинас и обвиняет его. О нем можно сказать то, что Аллен сказал о философии: она «не более является политикой» (или этикой)..., «чем сельским хозяйством». Это не означает, что она является промышленностью. Радикально чуждое этике, мышление бытия не является ни анти-этикой, ни подчинением этики некоей в тайне уже насильственной инстанции в области этики: нейтральному. Левинас постоянно, а не только в случае Хайдеггера, реконструирует город или тип социальности, который, как ему кажется, четко вырисовывается через дискурс, не дающий себя ни как социология, ни как политика, ни как этика. Парадоксально, однако, видеть хайдеггеровский город под управлением нейтральной силы, анонимного дискурса, то есть под управлением того самого *тап*, неаутентичность которого Хайдеггер описал первым. И если верно, в некотором трудном смысле, что у Хайдеггера Логос «есть ничей Логос», то это, конечно, не означает ни анонимности угнетения, ни безличности государства, ни нейтральности «говорят». Логос является анонимным только как *возможность* имени и ответственности. «Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать в безымянном [im Namenlosen zu existieren]»¹⁶. Не говорит ли также и каббала о неназываемой возможности Имени?

Мысль о бытии, таким образом, не может иметь никакого *человеческого* плана, будь он секретным или нет. Взятая сама по себе, она является единственной мыслью, над которой,

без сомнения, никакая антропология, никакая этика, и, в особенности, никакой этико-антропологический психоанализ не может сомкнуться¹⁷.

701

Совсем наоборот. Мысль о бытии не только не является этическим насилием; но без нее и никакая этика — в понимании Левина-са — не сможет, как представляется, открыть себе путь [s'ouvrir]. Мысль о бытии — или, по меньшей мере, пред-понимание бытия — *обуславливает* (на свой лад, исключаящую любую оптическую обусловленность: принципы, причины, предпосылки и т.д.) *признание* сущности сущего (например, кого-то, сущего *как* иного, *как* иного себя, и т.д.). Она обуславливает *уважение* к иному *как к тому, что он есть*: иной. Без этого признания, не являющегося познанием, или, скажем, без этого «позволить быть» [sein lassen, допущение быть] некоторому сущему (Другому) как существующему вне меня в качестве [l'essence] того, чем он является (и в первую очередь, в его инаковости), никакая этика не была бы возможна. «Позволить быть» - это выражение Хайдеггера, которое вовсе не означает, как это, похоже, представляется Левинасу¹⁸, позволить быть как «объекту познания сначала», и, в случае Другого, как «собеседнику потом». «Позволить быть» относится ко всем возможным формам сущего и даже к тем формам, которые *по своей сущности* не позволяют себя трансформировать в «объекты познания»¹⁹. Если сущности Другого в первую очередь и нередуцируемо принадлежит быть «собеседником» и «вопрошаемым» (*ibid.*), то это «позволить быть» позволит ему быть тем, что он есть, уважая его как собеседника-вопрошаемого. Это «позволить быть» относится не только и не главным образом к безличным вещам. Позволить быть иному в его существовании и в его сущности иного означает, что то, что достигает мысли или (*и*) чего достигает мысль - это то, что есть сущность, и то, что есть существование; и это то, что есть бытие, которое они оба предполагают. Без этого никакое «позволить быть» не было бы возможным, и в первую очередь это относится к «позволить быть» уважения и этической заповеди, обращающейся к свободе. Насилие правило бы в такой степени, что она уже не могла бы более являться и называть себя.

Таким образом, не может быть никакого «господства» «отношения к бытию сущего» над «отношением с сущим». Хайдеггер раскритиковал бы не только понятие *отношения к бытию*, подобно тому как Левинас критикует понятие отношения к *иному*, но также и понятие *господства*: бытие не есть высота, оно не является господином сущего, ибо высота есть определяющее свойство сущего [а не бытия]. Мало есть тем, которым Хайдеггер уделяет столь настойчивое внимание: бытие не есть высшее [excellent] сущее.

То, что бытие находится не *выше* сущего, вовсе не предполагает, что оно находится *рядом* с ним. Иначе оно было бы другим сущим. Таким образом, с трудом можно говорить об «онтологическом

702

значении *сущего* в общей экономике бытия - которое Хайдеггер, благодаря отличию [distinction], просто-напросто ставит *рядом* с бытием...» (СКС). Конечно, в другом месте Левинас пишет, что «если это отличие, то это не отделение» (ВД), тем самым признавая, что любое отношение оптического господства между бытием и сущим невозможно. В действительности нет даже и *отличия*, в обычном смысле этого слова, между бытием и сущим. По сущностным причинам, и в первую очередь потому, что бытие является ничем вне сущего, а также потому, что открытие [этого отличия] сводится к онтико-онтологическому различию [différence], невозможно избежать оптической метафоры для того, чтобы выразить бытие в языке, чтобы позволить бытию действовать в нем. Вот

почему Хайдеггер говорит о языке, что он является *«lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst»*²⁰ («Письмо о гуманизме»). Язык *разом и одновременно* освещает и скрывает само бытие. Тем не менее, само бытие есть то *единственное*, что в абсолютной степени способно оказывать сопротивление *любой метафоре*. Любой филологии, претендующей на то, чтобы свести *смысл* бытия к метафорическому истоку слова «бытие», будет не хватать истории смысла бытия, вне зависимости от исторической (научной) ценности ее гипотез. Эта история [смысла бытия] является историей такого освобождения бытия по отношению к определенному существу, что в ней возможно прийти к мышлению сущего, от которого происходит само название бытия [*étant éponyme de l'être*], например *дыхания*, как сущего среди прочих. Потому что в действительности именно к дыханию как к этимологическому истоку слова *бытие* обращаются, например, Ренан или Ницше в тот момент, когда они хотят свести смысл того, что им представляется понятием, неопределенной общностью бытия, к его скромному метафорическому источнику (Ренан. «О происхождении языка»; Ницше. «Рождение философии»²¹). Таким образом объясняется вся эмпирическая история, кроме самого существенного, а именно мысли, что, например, *дыхание и не-дыхание суть*. И суть они вполне определенным образом среди других оптических определений. Этимологический эмпиризм, будучи скрытым корнем всякого эмпиризма, объясняет все, кроме того, что в некоторый данный момент метафора была помыслена *как* метафора, то есть разорвана как завеса бытия. Этот момент есть прорыв самой мысли о бытии, само движение метафоричности. Однако этот прорыв все еще и всегда производится внутри *другой* метафоры, как говорит в одном месте Гегель, эмпиризм всегда забывает по меньшей мере то, что он пользуется словом *быть*. Эмпиризм есть мышление *посредством* метафоры, не мыслящее метафору *как таковую*.

703

По поводу «бытия» и «дыхания» позволим себе провести сближение, ценность которого состоит не только в исторической примечательности. В одном из писем к ХОУ марта 1638 года Декарт объясняет, что утверждение «я дышу, следовательно, я существую» не позволяет сделать никакого заключения, если прежде существование не было доказано или если не подразумевать «я *думаю, что* я дышу (даже если я в этом ошибаюсь), следовательно, я существую». И в этом смысле нет никакой разницы между тем, чтобы сказать «я *дышу, следовательно, я существую*» и «я *мыслю, следовательно, я существую*». «Это означает, в плане того, что нас здесь интересует, что *значение* дыхания всегда является всего лишь частным и зависимым определяющим качеством моей мысли и моего существования, и *a fortiori*²² мысли и бытия вообще. Предполагая, что слово «бытие» происходит от слова, означающего «дыхание» (или любую другую определенную вещь), никакая этимология, никакая филология в качестве таковых и как вполне определенные науки не смогут дать отчета в мысли, для которой «дыхание» (или любая другая вещь) становится определяющим качеством бытия среди прочих. Здесь, например, никакая филология не могла бы дать отчета в ходе мысли Декарта. Следует идти другими путями -или по-другому читать Ницше, — чтобы проследить неслыханную генеалогию смысла бытия.

Это первая причина, по которой «отношение с сущим», с кем-то (этическое отношение), не может быть «подчинено» «отношению с бытием этого сущего (отношению знания)».

Вторая причина: «отношение с бытием сущего», не имея ничего от отношения, тем более не является «отношением знания»²³. Это отношение не есть теория, как мы уже видели, и оно не учит нас ничему относительно того, что есть. Именно потому, что оно не является наукой, Хайдеггер временами отказывает ему даже в имени онтологии, уже отличив его от метафизики и даже от фундаментальной онтологии. Не будучи знанием, мысль о бытии не

совпадает с понятием чистого бытия как неопределенной всеобщности. Левинас давно заставил нас это понять: «Именно потому, что бытие не есть сущее, нельзя его постичь *per genus et differentiam specificam*»²⁴ (ОГХ). Однако всякое насилие, согласно Левинасу, является насилием понятия; и в работе «Является ли онтология фундаментальной?», а позже в «Тотальности и бесконечном» мысль о бытии интерпретируется как понятие бытия. Возражая Хайдеггеру, Левинас, среди множества подобных утверждений, пишет: «В нашем отношении с Другим Другой не влияет на нас исходя из некоторого понятия ...» («Является ли онтология фундаменталь-

704

ной?»). Именно у Левинаса абсолютно неопределенное понятие бытия в конце концов предлагает Другого нашему пониманию, то есть нашей власти и нашему насилию. Однако Хайдеггер достаточно настаивает на том, что бытие, о котором стоит вопрос, не есть понятие, которому сущее (например, кто-то) оказывается подчинено (включено в него). Бытие не есть понятие этого достаточно неопределенного, достаточно абстрактного предиката, предназначенного в своей универсальности покрыть всю совокупность сущих:

1. потому что оно не есть предикат и само позволяет любую предикацию;
2. потому что оно «старше», чем конкретное *присутствие* этого *ens*;
3. потому что принадлежность к бытию не аннулирует никакого предикативного различия, а, наоборот, позволяет возникнуть всякому возможному различию вообще²⁵. Бытие, таким образом, является транскатегориальным, и Хайдеггер сказал бы о нем то, что Левинас говорит об ином: оно «не укладывается ни в какую категорию»²⁶. «Со своей стороны, вопрос о бытии как вопрос о возможности понятия бытия возникает из до-понятийного разумения бытия»²⁷, — пишет Хайдеггер, начиная по поводу гегелевского понятия чистого бытия как ничто тот диалог и то повторение, которые не прекращают углубляться и, в стиле, являющемся почти всегда стилем хайдеггеровского диалога с традиционными мыслителями, дают прорасти и высказаться слову Гегеля, слову всей метафизики (включающей в себя Гегеля или, скорее, целиком включающей в себя Гегеля).

Однако мышление или пред-понимание бытия менее всего означают понятийное и тоталитарное с-хватывание [*comprendre*]. То, что мы только что говорили о бытии, могло бы быть сказано и о тождественном²⁸. Рассматривать бытие или тождественное как категории, или «отношение с бытием» как отношение к категории, которое само может быть («обращением членов», *ТБ*) поставлено на второе место или подчинено определенному отношению (например, этическому отношению), не будет ли это запретом на возникновение любой определенности, например этической? Действительно, любая определенность предполагает мысль о бытии. Каким образом без нее можно придать смысл бытию как иному, как другому самому себе, придать смысл нередуцируемости существования и сущности иного, ответственности, которая следует из этого, и т.д.? «Однако это преимущество: ... быть ответственным за себя самого как за некое сущее, — это преимущество экзистирования

705

скрывает в себе и недостаток, нужду в разумении бытия»²⁹. Если разумение [*comprendre*] бытия — это возможность позволить быть (уважать бытие в его сущности и существовании и быть ответственным за это уважение), то понимание бытия уже предполагает ина-ковость и преимущественно инаковость Другого во всей ее

оригинальности: можно быть обязанным позволить быть только тому, чем сам не являешься. Если бытие есть всегда позволение быть и если мыслить значит позволить быть бытию, то бытие есть совсем иное, чем мысль. Но раз оно есть то, что оно есть, только благодаря позволению-быть мысли, и раз мысль мыслит только благодаря присутствию бытия, которому она позволяет быть, то мысль и бытие, мысль и иное суть тождественное, которое, напомним, вовсе не означает идентичного, единого или равного.

Иными словами, мысль о бытии не делает из иного родовой вид бытия. Не только потому, что иное «не укладывается ни в какую категорию», но также и потому, что бытие категорией не является. Как и иное, бытие не имеет никакого сообщничества с тотальностью, ни с конечной тотальностью, той насилующей тотальностью, о которой говорит Левинас, ни с бесконечной тотальностью. Само понятие тотальности всегда относится к сущему. Оно всегда оказывается «метафизическим» или «богословским», и именно по отношению к нему понятия конечного и бесконечного приобретают смысл³⁰. Чуждое конечной или бесконечной тотальности (совокупности) сущих, *чуждое* ему в том смысле, который мы уточнили выше, не являясь ни другим сущим, ни другой совокупностью сущих, Бытие не может угнетать или заключать в себе сущее и его различия. Для того чтобы взгляд иного мог мне приказывать, как говорит Левинас, и приказывать мне приказывать, необходимо, чтобы я мог позволить Иному быть в его свободе Иного, и наоборот. Но бытие само по себе ничего никому не приказывает. Бытие не есть господин сущего, и его старшинство [*gré-séance*] (оптическая метафора) не есть архэ. Наибольшим освобождением от насилия является определенная постановка под вопрос настойчивого поиска *αρχή*³¹. Это возможно только для мысли о бытии, но не для традиционной «философии» или «метафизики». Эти последние являются, таким образом, «политикой», могущей ускользнуть от этического насилия лишь посредством экономики: в напряженной [*violamment*] борьбе против насилия *ан-архии*, возможность которой в истории все еще является сообщницей архизма.

Таким образом, Левинас, который должен был неявно обращаться к феноменологической очевидности против феноменологии, точно так же должен в своем дискурсе бесконечно предполагать и использовать мысль о бытии или пред-понимание бытия, хотя те-

706

перь он направляет его против «онтологии». Что еще могло бы значить выражение «внешность как сущность бытия» (*ТБ*)? И «эсхатология, поставленная в отношении с бытием *по ту сторону тотальности* или истории, а не с бытием по ту сторону прошлого и настоящего» (*ТБ*)? И «поддержание плюрализма как структуры бытия» (*ГС*)? И что «встреча с ликом есть, в абсолютной степени, отношение с тем, что есть. Быть может, только человек является субстанцией и потому он является ликом³²»? Этико-метафизическая трансцендентность, таким образом, уже предполагает трансцендентность онтологическую. *Ελεκεῖνα τῆς οὐχΥιουσσ*³³ (в интерпретации Левинаса) вела бы не за пределы Бытия, а за пределы совокупности сущего или бытийности сущего [*étantité, Seiendheit*], (бытия-сущего сущего [*l'être-étant de l'étant*]) или даже оптической истории. Хайдеггер также обращается к *ελεκεῖνα τῆς οὐσίας* для того, чтобы провозгласить онтологическую трансцендентность³⁴, но он показывает также, что слишком быстро определяется неопределенность того *αγαθόν*³⁵, к которому устремлена трансцендентность.

Итак, мышление бытия не может происходить как этическое насилие. И, напротив, без него сущему отказывается в позволении быть и трансцендентность замыкается в идентификации и в эмпирической экономике. Отказывая в «Тотальности и бесконечном» онтико-онтологическому различию в каком бы то ни было достоинстве, увидев в нем одну

лишь уловку и называя *метафизикой* внутри-онтическое движение этической трансцендентности (уважительное движение одного сущего к другому), Левинас подтверждает тезис Хайдеггера: разве Хайдеггер не видел в метафизике (в метафизической онтологии) забвения бытия и затемнения онтико-онтологического различия? «Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия»³⁶. Она мыслит бытие неявно, как это неизбежно происходит в любом языке. Вот почему мышление бытия должно было взять разбег в метафизике и производиться сначала как метафизика метафизики в вопросе: «Что есть метафизика?» Однако различие между явным и неявным и есть вся мысль, и, надлежащим образом определенное, оно дает форму разрывам и наиболее радикальным вопросам. Хайдеггер говорит: «Метафизика, конечно, представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого»³⁷.

Итак, для Хайдеггера метафизика (или метафизическая онтология) остается замыканием тотальности и трансцендирует сущее лишь к (высшему) сущему или к (конечной или бесконечной) совокупности сущих. Эта метафизика оказывается сущностным об-

707

разом связана с гуманизмом, никогда не спрашивающим себя «о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия»³⁸. «Поэтому своеобразие всякой метафизики ... проявляется в том, что она «гуманистична»³⁹». Ибо все, что нам предлагает Ле-винас, это *одновременно* и гуманизм, и метафизика. Речь идет о том, чтобы царским путем этики достигнуть высшего сущего, настоящего сущего («субстанция» и «в себе» — это выражения Левинаса) как иного. И это сущее есть человек, определяемый в своей сущности человека как лик, исходя из его подобия Богу. Не это ли имел в виду Хайдеггер, когда говорил о единстве метафизики, гуманизма и онто-теологии? «Встреча с ликом не есть просто антропологический факт. Говоря абсолютно, она является отношением с тем, кто есть. Быть может, только человек является субстанцией и именно поэтому он является ликом». Конечно. Но это — аналогия лика с лицом Божиим, которая самым классическим образом отличает человека от животного и определяет его субстанциальность: «Другой подобен Богу». Субстанциальность человека, позволяющая ему быть ликом, таким образом, коренится в его подобии Богу, который, тем самым, есть Лик и абсолютная субстанциальность. Так тема Лика вызывает вторую ссылку на Декарта. Левинас нигде не формулирует: это признаваемая Школой двусмысленность понятия субстанции по отношению к Богу и к твари (ср., например, «Первоначала», I, § 51). Цепь посредников отослала нас к схоластической проблематике аналогии. У нас нет желания разбирать эту проблематику здесь⁴⁰. Отметим только, что выражение человеческого лица (лика), мыслимое исходя из доктрины об аналогии, из «подобия», в глубине не так уж чуждо *метафоре*, как, кажется, это хотелось бы Левинасу. «...Другой подобен Богу...» - не есть ли это исходная метафора?

Вопрос о бытии как раз и оспаривает *метафизическую* истину этой схемы, которая, заметим мимоходом, используется так называемым «атеистическим гуманизмом» именно для изобличения самого процесса отчуждения. Перед этой схемой, перед этим противопоставлением разных видов гуманизма вопрос о бытии отступает к мышлению бытия, предполагаемому определением сущего-человека, сущего-Бога и их аналогического отношения, возможность которого может открыть лишь до-понятийное и до-аналогическое единство бытия. Речь не идет ни о том, чтобы заменить бытие Богом, ни о том, чтобы обосновать Бога исходя из бытия. Бытие сущего (например, Бога⁴¹) не является ни абсолютным сущим, ни бесконечным сущим, ни даже основанием сущего

вообще. Вот почему вопрос о бытии даже покуситься не может на метафизическое здание «Тотальности и бесконечного» (например).

708

Просто этот вопрос навсегда поставлен вне досягаемости для того «обращения членов» *онтологии* и *метафизики*, которое предлагает Левинас. Тема этого обращения членов не является, таким образом, незаменимой, она имеет смысл и необходимость только в экономике и в согласованности книги Левинаса в целом.

Что означает для метафизики и для гуманизма вопрос: «в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия?» («Письмо о гуманизме»). Может быть это: был ли возможен опыт лика, мог ли он высказать себя, если мысль о бытии не была бы уже в него вовлечена? Действительно, лик есть освящающее [*inaugurante*] единство нагого взгляда и права говорить. Однако глаза и рот могут составить лик, только если по ту сторону нужды они могут «позволить быть», только если они видят и говорят то, что есть как оно есть, если они достигают бытия того, что есть. Но раз бытие есть, то оно не может быть просто произведено, оно нуждается именно в уважении взглядом и словом, оно должно их провоцировать, их вопрошать. Нет слова, которое не мыслило бы и не высказывало бы *бытия* [*de l'être*, выделен родительный падеж]. Но бытие, не будучи ничем вне определенного сущего, не являет себя как таковое без возможности слова. *Само* бытие может быть только помыслено и высказано. Бытие современно Логосу, который сам может быть лишь Логосом *бытия* [*de l'être*], который сам может быть, только *высказывая* бытие. Без этого двойного родительного падежа слово, отнятое у бытия, заключенное внутри определенного сущего, было бы, следуя терминологии Левинаса, лишь криком нужды прежде желания, движением *Я* в сфере однородного. И только поэтому, когда мышление бытия оказывается редуцировано или подчинено, то «сам философский дискурс» будет лишь «несостоявшимся действием, предлогом для ничем не прерываемых психоанализа, филологии или социологии, когда кажимость дискурса постепенно исчезает во Всем» (*ТБ*). И именно поэтому отношение внешности начинает задыхаться. Метафизика лика, таким образом, *закрывает* мышление бытия в себе, предполагая различие между бытием и сущим, в то же время замалчивая его.

Если это различие является исходным, если мыслить бытие вне сущего значит *ничего не* мыслить и если это *ничего не мыслить* есть не более чем иной подход к сущему, иной, чем в его бытии, то у нас, несомненно, есть право сказать вместе с Левинасом (исключая двусмысленное выражение «бытие вообще»), что «*прежде* раскрытия бытия вообще ... *существует* отношение с сущим, выражающим себя; прежде онтологического плана существует план

709

этический» (*ТБ*, курсив наш). Если это пред-существование имеет тот оптический смысл, который оно должно иметь, то это утверждение неоспоримо. Действительно, в существовании отношение с сущим, *выражающим себя*, предшествует раскрытию, явной мысли о самом бытии. С той оговоркой, что *выражение*, в смысле слова, а не потребности, имеет место, только когда неявно уже имеется мышление бытия. И точно также *фактически* естественная установка предшествует трансцендентальной редукции. Однако мы знаем, что онтологическое или трансцендентальное «старшинство» [*pré-séance*] к этому ряду не относится и этого никто никогда не утверждал. Это «старшинство» не опровергает и не подтверждает онтологическое или фактическое предшествование. Отсюда следует, что бытие, будучи *фактически* всегда определенным

как сущее и не будучи ничем вне него, всегда оказывается сокрытым. Фраза Левинаса: пред-существование отношения с сущим, — является самой формулой этого начального затмения. Бытие, не существуя до Сущего, — и вот почему оно *является Историей* — начинает с того, что прячет себя за своим собственным определением. Это определение как откровение сущего (Метафизика) есть само сокрытие бытия. В этом нет ничего случайного и ничего достойного сожаления. «Несокрытость сущего, блеск, данный ему, затемняет свет бытия. Бытие отступает, раскрывая себя в сущем»⁴². Не опасно ли говорить о мышлении бытия как о мысли, полностью подчиненной теме раскрытия (ТБ)? Без этого сокрытия бытия в сущем не было бы ничего и не было бы истории. То, что бытие время от времени проявляет себя как история и мир, означает, что в истории метафизики оно может лишь отступать под оптические определения. Ибо исторические «эпохи» являются метафизическими (онто-теологическими) определениями бытия, которое, тем самым, само себя ставит в скобки, сохраняет себя в метафизических понятиях. Именно в этом странном свете бытия-истории Хайдеггер снова дал появиться слову «эсхатология», каким оно появляется, например, на страницах «Holzwege»: «Само бытие ... в самом себе эсхатологично»⁴³ («Holzwege»). Следовало бы как можно лучше продумать отношение между этой эсхатологией и эсхатологией мессианской. Первая предполагает, что война — не случайность, происшедшая с бытием, но само бытие. «Das Sein selber das Strittige ist» («Письмо о гуманизме»). Предложение, которое не следует воспринимать в гегелевском смысле: здесь негативность не происходит ни из отрицания, ни из беспокойства бесконечного и первичного сущего. Война, которая, быть может, уже не мыслима как негативность.

710

То изначальное сокрытие бытия в сущем, которое предшествует ошибке суждения и которому ничто не предшествует в оптическом порядке, Хайдеггер, как известно, называл блужданием. «Каждая эпоха мировой истории есть эпоха блужданий» («Holzwege»)⁴⁴. Если бытие есть время и история, то блуждания и эпохальная сущность бытия оказываются нередуцируемыми. А если так, то как можно обвинять эту мысль о бесконечном блуждании бытия в новом языческом почитании Места, в культе, потворствующем Оседлости (ТЕ, ТС)⁴⁵? Нужно ли говорить, что требование Места и Земли не имеет здесь ничего общего со страстной привязанностью к территории, к местности, ничего общего с провинциализмом или партикуляризмом? По меньшей мере, оно столь же мало связано с эмпирическим «национализмом», которым не является и не должна быть еврейская ностальгия по Земле, ностальгия, *вызванная* не эмпирической страстью, а вторжением слова и обетования⁴⁶. Интерпретация хайдеггеровской темы Земли или Обитания как темы национализма или барресизма [barrésisme]⁴⁷, не есть ли это в первую очередь выражение некоторой *аллергии*, — это слово, это обвинение, которое Левинас столь часто обыгрывает, — на «климат» философии Хайдеггера? Левинас, к тому же, признавал, что его размышления, вдохновленные вначале «философией Мартина Хайдеггера», тем не менее «были вызваны глубокой необходимостью покинуть климат этой философии» (СКС). Речь идет здесь о необходимости, естественную легитимность которой мы совершенно не собираемся оспаривать, и нам кажется, к тому же, что климат никогда не может быть полностью внешним по отношению к самой мысли. Однако разве не по ту сторону «необходимости», «климата» и определенной «истории» появляется голая правда иного? И кто научил нас этому лучше, чем Левинас?

Место, таким образом, не есть эмпирическое Здесь, но всегда *////с*⁴⁸: для Хайдеггера, как и для Иудея, и Поэта. Близость Места всегда сберегается [est réservée], говорит Гёльдерлин, которого комментирует Хайдеггер⁴⁹. Мысль о бытии не является, таким образом, языческим культом *Места*, поскольку Место есть близость не данная, но обещанная. А

также потому, что эта мысль не есть *языческий культ*. То священное, о котором она говорит, *не принадлежит* ни религии вообще, ни какому-либо богословию и, таким образом, не позволяет определить себя внутри какой бы то ни было истории религии. Оно есть в первую очередь сущностный опыт божественности или божественного. Божественное, не будучи ни понятием, ни реальностью, должно дать доступ к себе в близости, чуждой умозрению или мистической аффективности,

711

богословию или энтузиазму. В некотором смысле, не являющемся, опять же, ни хронологическим, ни логическим, ни онтическим вообще, оно *предшествует* всякому отношению к Богу или с богами. Это отношение, какого бы типа оно ни было, предполагает, для того, чтобы быть прожитым и высказанным, некоторое пред-понимание божественности, бытия-богом Бога, ту «размерность божественного», о которой говорит также и Левинас, утверждая, что она «открывается исходя из лика человека» (ТБ). Это - все, и это, как обычно, и просто и трудно. Священное есть «сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов или для Бога» («Письмо о гуманизме») [стр. 206 цит. перевода. - Перев.]. Это пространство (в котором Хайдеггер также говорит о Высоте⁵⁰) находится по эту сторону веры и атеизма. Они его предполагают. «Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни [Священного, Heiligen] можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог»» («Письмо о гуманизме») [стр. 213 цит. перевода. - Перев.]. Это пред-понимание Божественного не может не предполагаться дискурсом Левинаса в тот самый момент, когда он хочет противопоставить Бога — божественному, священному. То, что боги или Бог могут дать знать о себе только в пространстве Священного и в свете божественности, есть одновременно *предел* и *источник* конечного-бытия как истории. Предел, потому что божественность *не* есть Бог. В некотором смысле она есть ничто. «Священное, действительно, является, но Бог остается вдалеке»⁵¹. Источник, потому что это предчувствие как мысль о бытии (сущего Бога) всегда *видит приход* Бога, открывает возможность (вероятность) встречи Бога и диалога с Богом⁵².

О том, что божественность Бога, позволяющая Бога мыслить и называть, есть ничто, и в особенности не есть сам Бог, Мейстер Эк-харт, в частности, говорил следующее: «Бог и божественность столь же отличаются друг от друга, как небо и земля... Бог действует, божественность не действует, ей нечем действовать, в ней нет действия, она никогда не имел а ь виду никакого действия» (проповедь «Nolite timere eos»⁵³). Однако эта божественность все еще определяется здесь как сущность триединого Бога. И когда Мейстер Эк-харт хочет выйти за пределы определения, то движение, которое он намечает, остается, похоже, замкнутым в оптической трансцендентности: «Когда я говорил, что Бог не есть бытие и есть более, чем бытие, я этим в Нем не опровергал бытия, наоборот, я приписывал Ему *более возвышенное бытие*» (*Quasi Stella matutina...*)⁵⁴. Это от-

712

рицательное богословие все еще является богословием, и, *по меньшей мере в своей букве*, для него речь идет о том, чтобы освободить и признать невыразимую трансцендентность бесконечного сущего, «бытия выше бытия и сверхсущностного отрицания». *По меньшей мере в своей букве*, однако различие между метафизической онто-теологией, с одной стороны, и мыслью о бытии (о различии) — с другой, отмечает всю сущностную важность *буквы*. Буквальное различие, полностью проходящее через этапы объяснения, оказывается в различии мысли почти что всем. Вот почему здесь мысль о бытии, выходя за рамки

оптических определений, не есть ни отрицательное богословие, ни даже отрицательная онтология.

«Онтологическое» предчувствие, трансцендентность, направленная к бытию, таким образом позволяет услышать себя, например, в слове «Бог», даже если это слышание есть лишь эфир, в котором может отозваться диссонанс. Эта трансцендентность живет в языке и основывает язык, а с ним и возможность всякого бытия-вме-сте; некоторого более изначального *Mitsein*, чем те случайные формы, с которыми его хотели смешать: солидарность, коллектив, товарищество⁵⁵. Мысль о бытии, подразумеваемая дискурсом «Тотальности и бесконечного», которая одна лишь *позволяет* иным быть в их истинности, освобождающая диалог и отношение лицом к лицу, оказывается, таким образом, настолько близкой к не-наси-лию, насколько это возможно.

Мы не сказали: к чистому не-насилию. Как и чистое насилие, чистое не-насилие является противоречивым понятием. Противоречивым по ту сторону того, что Левинас называет «формальной логикой». Чистое насилие, будучи отношением между существами, лишенными лика, еще не есть насилие, это — чистое не-насилие. И, соответственно, чистое не-насилие, не-отношение тождественного к иному (в том смысле, в котором это понимает Левинас) есть чистое насилие. Один лишь лик может остановить насилие, но в первую очередь потому, что только он один и может его вызывать. Левинас это говорит совершенно четко: «Насилие может быть направлено только на лик» (*ТБ*). Следовательно, без мысли о бытии, открывающей лик, не может быть ни чистого не-наси-лия, ни чистого насилия. Таким образом, мысль о бытии в своем раскрытии никогда не чужда определенному насилию⁵⁶. То, что эта мысль всегда являет себя в различии, то, что тождественное (мысль и бытие, мысль о бытии) никогда не есть идентичность, прежде всего означает, что бытие есть история, что оно скрывается, производя себя, и исходно делается насилием в мысли для того, чтобы себя высказать и явить. Бытие без насилия было бы бытием, производящим себя вне сущего: ничем, не-историей, не-

713

производством, не-феноменальностью. Слово, которое производилось бы без малейшего насилия, ничего бы не о-пределяло [*dé-terminairait*], ничего бы не говорило, ничего бы не предлагало иному; оно не было бы *историей* и ничего бы не *показывало*: во всех смыслах этого слова, и в первую очередь в его греческом смысле, это было бы слово без *фразы*.

В конце концов, согласно Левинасу, ненасильственный язык оказался бы языком, лишившим себя глагола *быть*, то есть лишившим себя всякой предикации. Предикация есть первое насилие. Поскольку глагол *быть* и предикативное действие оказываются вовлеченными в любой другой глагол и в любое имя нарицательное, то ненасильственный язык в конце концов оказался бы языком, состоящим из чистого призывания, чистого поклонения, использующим лишь имена собственные для того, чтобы звать иного издали. Действительно, такой язык оказался бы, в соответствии с явно выраженным желанием Левинаса, очищенным от любой *риторики*, то есть, в первоначальном смысле этого слова, который мы здесь бесхитростно имеем в виду, очищенным от любого *глагола*. Подобный язык, заслуживает ли он такого имени? Возможен ли язык, очищенный от всякой риторики? Греки, научившие нас тому, что значит *Логос*, никогда бы с этим не согласились. Платон говорит это нам в «Кратиле» (425 а), в «Софисте» (262 ad) и в «Письме VII» (342 Б): нет *Логоса*, который не предполагал бы переплетения имен и глаголов.

Наконец, если держаться внутри логики Левинаса, то что предлагает другому язык без фразы, язык, который ничего не говорит? Язык должен давать другому целый мир, говорит нам «Тотальность и бесконечное». Учитель, запрещающий *фразу*, не дает ничего; он имеет не учеников, а лишь только рабов. Ему запрещен труд — или литургия, — эта трата, разрывающая экономику, которую, согласно Левинасу, не следует мыслить как Игру.

Итак, в своем самом высоком ненасильственном требовании, отвергая путь через бытие и понятийность, мысль Левинаса предлагает нам не только, как мы уже говорили об этом выше, этику без законов, но также и язык без фразы. Это было бы совершенно логично, если бы лик был только взглядом, однако, он является также и словом; а в слове именно фраза позволяет крику нужды подняться до выражения желания. Однако нет фразы, которая бы ничего не определяла, то есть, которая не проходила бы через насилие понятия. Насилие появляется вместе с *артикуляцией*. Артикуляция открывается лишь (в первую очередь до-понятийным) движением бытия. Сама дикция ненасильственной метафизики есть ее первое опровержение. Левинас, несомненно, не стал бы отрицать,

714

что всякий исторический язык содержит в себе нередуцируемый понятийный момент и, тем самым, определенное насилие. Просто в его глазах исток и возможность понятия суть не мысль о бытии, а дар мира Другому как совсем-иному (ср., например, ТБ, р. 149). В этой исходной возможности *предложить*, в ее все еще безмолвной интенции язык есть не-насилие (но является ли он тогда языком в этой чистой интенции?). Он становится насилием лишь внутри своей истории, внутри того, что мы назвали фразой, которая требует от него *артикулировать себя* в понятийном синтаксисе, открывающем движение в тождественном, дающем контроль над собой «онтологии» и тому, что остается для Левинаса понятием понятий: бытию. В его глазах понятие бытия является лишь абстрактным средством, созданным для того, чтобы подарить мир [monde] иному, который *выше бытия*. Отныне только в своем безмолвном истоке язык, прежде бытия, оказывается не-насилием. Но почему история? Почему фраза навязывает себя? Потому что если грубо не вырвать безмолвный исток у нее самой, если решиться не говорить, то не будет ли самым худшим насилием молча сосуществовать с *идеей* мира [paix]? Мир возникает только в *определенном молчании*, определяемом и оберегаемом насилием слова. Слово, не говорящее ни о чем ином, кроме горизонта этого молчаливого мира [paix], то слово, которым этот мир призывается и который оно предназначено готовить и оберегать, это слово *бесконечно* хранит молчание. Невозможно ускользнуть от *экономики войны*.

Мы это видим: отделить изначальную возможность языка - как не-насилия и дара — от насилия, необходимого для хода истории, значит обосновать мысль исходя из некоторой транс-историчности, что Левинас явным образом и делает, несмотря на свою раннюю критику гуссерлевского «а-историзма». Источник смысла для него - это не-история, а то, что «по ту сторону истории». Следовало бы, однако, спросить себя, можно ли тогда отождествить, как этого хочет Левинас, мысль и язык; является ли дух этой транс-историчности смысла подлинно иудейским; и, наконец, вырвана ли эта не-история из историчности вообще или только из определенного эмпирического или оптического измерения истории? И может ли упомянутая эсхатология отделить себя от любой отсылки к истории? *Потому что наша собственная отсылка к истории является здесь лишь контекстуальной. Та экономика, о которой мы говорим, уже не довольствуется таким понятием истории, каким оно всегда было и которое трудно, если не невозможно, оторвать от его телеологического или эсхатологического горизонта.*

Эта а-историчность смысла в самом его истоке и есть то, что глубоко разделяет Левинаса и Хайдеггера. Бытие, будучи для по-

715

следнего историей, *не есть* вне различения, и, таким образом, изначально происходит как (не-этическое) насилие, как сокрытие себя в своем собственном раскрытии. Таким образом, то, что язык всегда прячет свой собственный исток, оказывается здесь не противоречием, а самой историей. В онтологическо-историческом⁵⁷ насилии, позволяющем мыслить насилие этическое, в экономике как мысли о бытии, бытие необходимым образом оказывается сокрытым. Первое насилие есть это сокрытие, однако оно является также первым поражением нигилистического насилия и первой эпифанией бытия. Бытие, таким образом, в меньшей степени является, как говорится, *primum cognitum*⁵⁸, чем *первым сокрытым*, и эти два утверждения друг другу не противоречат. Для Левинаса, напротив, бытие (воспринимаемое как понятие) является *первым скрывающим*, и онтико-онтологическое различие нейтрализовывало бы различность, бесконечную инаковость совсем-иного. Онтико-онтологическое различие оказывается, таким образом, мыслимым только исходя из идеи Бесконечного, из не могущего быть предвиденным вторжения совсем-иного сущего. Это сущее предшествует, тем самым, различию между бытием и сущим, а также исторической инаковости, которую это различие может открыть. Для Левинаса, как и для Хайдеггера, язык является одновременно выявлением и удержанием, прояснением и затемнением; для них обоих сокрытие оказывается понятийным жестом. Но если для Левинаса понятие находится на стороне бытия, то для Хайдеггера оно находится на стороне оптического определения.

Эта схема оттеняет разногласия, но, как это часто бывает, позволяет также и догадаться о близости. О близости двух «эсхатологий», двумя противоположными путями повторяющими и ставящими под вопрос все «философское» приключение, выросшее из платонизма. Они вопрошают его одновременно снаружи и изнутри в виде вопроса, обращенного к Гегелю, к которому это приключение сводится и в котором оно мыслит себя. Эта близость выражалась бы в вопросах такого типа: *с одной стороны*, разве Бог (бесконеч-но-иное-сущее) - это все еще сущее, позволяющее пред-понимание себя исходя из мысли о бытии (в ообенности, о бытии божественности)? Иначе говоря? может ли бесконечное называться он-тическим определением? Разве Бога не мыслили всегда как имя того, кто не есть высшее сущее, пред-понимаемое исходя из мысли о бытии? Разве Бог — это не имя того, кого невозможно предчувствовать исходя из размерности божественного? Разве Бог — это не другое имя бытия (имя, так как не-понятие), мысль о котором открывает путь различению и онтологическому горизонту вместо того, чтобы только заявить о себе в них? Открытие горизонт», а не

716

в горизонте. Оптическая замкнутость мыслью о бесконечном оказывается уже разорванной, в некотором смысле немислимого [l'impensé], о котором следовало бы вопрошать тщательнее сквозь призму того, что Хайдеггер называет метафизикой и онто-теологией. *С другой стороны*: разве мысль о бытии не является мыслью об ином [la pensée de l'autre] до того, как стать однородной идентичностью понятия и асфиксией тождественного? Разве «за-история» эсхатологии — это не другое имя для перехода к какой-то более глубокой истории, к самой Истории? Но перехода к такой истории, которая, не могущая более быть *самой собой* в каком-то *присутствии*, исходном или финальном, должна была бы сменить свое имя?

Иными словами, можно было бы, вероятно, сказать, что онтология предшествует теологии, *только* забирая в скобки содержимое он-тического определения того, что в пост-эллинистической философской мысли называют Богом: а именно, позитивную бесконечность. Позитивная бесконечность имеет лишь видимость - номинальную — того, что называется оптическим определением. На самом деле она является тем, что отказывается быть оптическим определением, понятием как таковым исходя из света мысли бытия и внутри нее. Напротив того, именно бесконечность — в качестве не-определения и конкретного действия - позволяет мыслить различие между бытием и оптическим определением. Оптическое содержание бесконечности разрушает оптическую замкнутость. Явно или неявно, мысль о бесконечности открывает вопрошание и онто-онтологическое различие. То, что парадоксальным образом является этой мыслью о бесконечности (то, что называется мыслью о Боге) и позволяет утверждать первенство онтологии по отношению к теологии, а также то, что мысль о бытии предполагается мыслью о Боге. Несомненно, именно по этой причине Дуне Скот или Мальбранш, озабоченные присутствием *однозначного* бытия или бытия *вообще* во всей мысли, не считали необходимым различать уровни онтологии (или метафизики) и теологии. Хайдеггер часто напоминает нам о «странной простоте» мысли о бытии: именно в этом ее трудность, и это, собственно, касается «непознаваемого». Бесконечность является для Хайдеггера лишь последующим определением этой простоты. Для Мальбранша она является самой формой: «Идея бесконечного в протяженном заключает в себе, таким образом, больше реальности, чем идея [бесконечности] небес; и идея бесконечного во всех родах бытия, соответствующая этому слову - *бытие*, — бытие бесконечно совершенное, содержит бесконечно больше реальности, даже если и восприятие, в котором эта идея нас касается, оказалось бы самым поверхностным; и тем более поверхностным, чем более оно обширно, и следовательно, бесконечно поверхностным в силу своей бесконеч-

717

ности» («Разговор христианского философа с китайским философом».) Бытие, не будучи ничем (определенным), необходимо *производится* внутри различения (*как* различение). Сказать, с одной стороны, что оно бесконечно, или сказать, с другой, что оно открывается или производится «в единстве с» (*in eins mit*) Ничто («Что такое метафизика?») - что означает, что оно «конечно в своей сущности» (там же), — означает ли это сказать нечто фундаментально иное? Впрочем, следовало бы показать, что Хайдеггер никогда не имел в виду «ничего иного», кроме классической метафизики, и что нарушение метафизики не есть новый метафизический или онто-тео-логический тезис. Итак, вопрошание о бытии сущего не только *вводит* — среди прочих — вопрошание о сущем-Боге [Бог как некоторое сущее]; оно уже *предполагает* Бога как саму возможность этого вопрошания и ответ на свой вопрос. Бог оказывается всегда вовлеченным в любое вопрошание о Боге и предшествует всякому «методу». Само содержание мысли о Боге есть то, *о чем* никакой вопрос не может быть поставлен (кроме того вопроса, который поставлен им самим), и то, что не поддается определению как сущее. В «Простеце», замечательном размышлении Николая Кузанского, разворачивается эта вовлеченность Бога во всякое вопрошание, и, в первую очередь, в вопрошание о Боге. Например: «*Простец*. Смотри, как легка в божественном трудность: она всегда сама представляется вопрошающему в самом способе, каким задается вопрос. *Ритор*. Несомненно, нет ничего более удивительного. *Простец*. Всякий вопрос о Боге предполагает то, о чем вопрошается; и нужно отвечать то, что в любом вопросе о Боге предполагает сам вопрос: ведь Бог при любом обозначении обозначается посредством определений, хотя его невозможно обозначить. *Ритор*. Прошу тебя, разъясни ... *Простец*. Разве вопрос «существует ли?» не предполагает бытийности? *Ритор*. Само собой разумеется. *Простец*. Итак, если тебя спросят, существует ли Бог,

ответчай то, что подразумевается в вопросе, а именно что он существует, так как он есть бы-тийность, подразумеваемая в вопросе. Также если тебя кто-нибудь спросит, что есть Бог, — поскольку этот вопрос предполагает, что существует что-то, — то ты ответишь, что Бог есть сама абсолютная что-то. И так всякий раз. И не стоит колебаться в этом, ибо Бог есть сама абсолютная предпосылка всего, что предполагается каким бы то ни было образом, подобно тому, как в любом действии предполагается причина. Итак, ритор, смотри, как легка трудность теологии ... *Ритор*. Если то, что подразумевается в любом вопросе, в теологии является ответом на вопрос, то тогда в отношении Бога не бывает никакого собственного вопроса, раз в таких вопросах ответ и вопрос совпадают»⁵⁹.

718

Делая из отношения к бесконечно иному — вне отношения с тождественным — источник языка, смысла и различия, Левинас тем самым решает предать свои намерения в своем собственном философском дискурсе. Этот дискурс может восприниматься и учить, только если он сначала даст в себе место бытию и тождественному. Схема классическая, осложненная метафизикой диалога и поучения, осложненная доказательством, которое противоречит доказанному самой точностью и истинностью своего хода. Тысячу раз опровергнутый круг скептицизма, историцизма, психологизма, релятивизма и т.д. Однако истинное имя этого преклонения мысли перед Иным, этого решительного принятия непоследовательной непоследовательности, вдохновленной истиной более глубокой, чем «логика» философского дискурса, истинное имя этого *отречения* от понятия, от *a priori* и от трансцендентальных горизонтов языка — есть *эмпиризм*. В сущности, этот последний совершил только одну ошибку: философскую ошибку называть себя философией. И нам следует распознавать глубину интенции эмпиризма за наивностью некоторых его исторических проявлений. Это *грезы* мысли, чисто *гетерологической* в своем источнике. *Чистая* мысль о *чистом* различии. Эмпиризм есть ее философское имя, ее метафизические притязания или ее метафизическая скромность. Мы говорим *грезы* — потому что они рассеиваются *с наступлением дня* и с пробуждением языка. Возможно, нам возразят, что это язык спит. Несомненно, но тогда следует некоторым образом снова вернуться в классику и найти другие причины для расторжения брака между словом и мыслью. Это — дорога, которая сегодня почти, если не полностью, заброшена. И Левинасом в том числе.

Доводя до предела тему бесконечной внешности иного, Левинас также принимает и тот замысел, который более или менее тайно вдохновлял все философские движения, получившие в истории философии название *эмпиризма*. Он делает это с дерзостью, глубиной и решимостью, которые не встречались доселе. Доводя свой план до конца, он полностью обновляет эмпиризм и переворачивает его, раскрывая его перед ним самим как метафизику. Левинас, несмотря на гуссерлианский и хайдеггерианский этапы своей мысли, не отступает даже перед словом «эмпиризм». По меньшей мере в двух местах он ссылается на «радикальный эмпиризм, уверенный в поучении, исходящем от внешности» (ТБ). Опыт иного (бесконечного) является нередуцируемым, оказываясь, таким образом, «опытом по преимуществу» (там же). И по поводу смерти, являющейся в полной мере нередуцируемым источником этого опыта, Левинас говорит об «эмпиризме, в котором нет ни-

719

чего позитивистского»⁶⁰. Но можно ли говорить об *опыте* иного или о различии? Разве само понятие опыта не определялось всегда посредством метафизики присутствия? Разве

опыт не всегда является встречей нередуцируемого присутствия, восприятием какой-то феноменальности?

В этом сообщничестве эмпиризма и метафизики нет ничего удивительного. Критикуя или, скорее, «ограничивая» их одним и тем же жестом, Кант и Гуссерль вполне признавали их солидарность. Следовало бы хорошенько поразмыслить над ней. В этом размышлении Шеллинг ушел очень далеко⁶¹.

Однако эмпиризм всегда определялся философией от Платона до Гуссерля как *не-философия*, как философское притязание не-фи-лософии, неспособность себя оправдать, прийти себе на помощь в слове. Но эта неспособность, когда она принимается с решимостью, оспаривает решимость и когерентность (философского) логоса в его корне вместо того, чтобы позволить этому логосу вопрошать себя. Таким образом, нет ничего, что может столь глубоко *затребовать* [*solliciter*] греческий логос - то есть, философию, — как это вторжение совсем-иного, нет ничего, что так внезапно может обратить этот логос к его истоку, к его смертности, к его иному.

Но если (для нас это только гипотеза) иудаизмом называется этот опыт бесконечно иного, то следует задуматься о необходимости, в которой он оказался, о сделанном ему предписании - проявить себя [*se produire*] как логос и разбудить Эллина внутри аутистского синтаксиса его собственного сна. Необходимость избежать наихудшего насилия, угроза которого возникает тогда, когда мы молча и во тьме отдаем себя в руки другого. Необходимость воспользоваться путем единственного философского логоса, который может лишь обратить «кривизну пространства» в пользу тождественного. В пользу того тождественного, которое не является идентичностью и не замыкает иное внутри себя. Ведь именно Эллин сказал: «Если нужно философствовать, то нужно философствовать; если не нужно философствовать, то все равно нужно философствовать (для того, чтобы это продумать и это сказать). Всегда нужно философствовать». Левинас знает это лучше многих: «Невозможно ни отвергнуть Писание, не умея его читать, ни обуздать филологию без философии, ни даже прекратить, если есть необходимость, философский дискурс, не продолжая философствовать» (ТС). «Я глубоко убежден в том, что следует обратиться к посреднику [*médium*] в каждом понимании и каждом знании, отражающем всякую истину, — а именно, к греческой цивилизации, к тому, что она породила: к логосу, к связанному дискурсу разума, к жизни в государстве, устроенном разумно. Именно там - почва [*terrain*] для

720

всякого взаимопонимания» (ТС). Место, где встреча может случиться, не может предложить только лишь *случайное* [*de rencontre*] гостеприимство мысли, остающейся для нее чужестранкой. И еще менее вероятно, что Эллин может удалиться, сдав внаймы свой дом и свой язык на то время, пока Иудей и Христианин будут встречаться у него дома (потому что именно об этой встрече идет речь в том тексте, который мы только что процитировали). Эллада — это не временная, существующая вне границ, нейтральная территория. История, в которой проявляется греческий логос, не может быть счастливой случайностью, предоставляющей почву для взаимопонимания как тем, кто воспринимает эсхатологическое пророчество, так и тем, кто его не воспринимает. Ни для какой мысли эта история не может быть *вовне* и не может быть *случайностью*. Эллинское чудо — не в том и не в этом, это не тот или иной поразительный успех: это невозможность для любой мысли отныне и вовеки относиться к своим [эллинским] мудрецам, следуя выражению святого Иоанна Златоуста, как к «мудрецам извне». Провозгласив *ετέκεινα της σιχη/ιας* и признав со своего второго слова (например, в «Софисте»), что инаковость должна

находиться в истоке смысла, принимая инаковость вообще в сердце логоса, греческая мысль о бытии навсегда защитила себя от любого абсолютно *застигающего врасплох* [surprenante] призыва.

Кто мы — Иудеи или Эллины? Мы живем внутри различия [différence] между Иудеем и Эллином, в различии, которое, быть может, есть единство того, что называется историей. Мы живем в различии и живем этим различием, то есть в *лицемерии*, о котором Левинас столь глубоко сказал, что оно является «не только случайной низменной чертой, присущей человеку, но и глубоким разрывом мира, привязанного одновременно к философам и пророкам» (ТБ).

Кто мы — Эллины или Иудеи? И кто — мы? Кто мы (это вопрос не хронологический, это вопрос до-логический) — *в первую очередь* Иудеи или *в первую очередь* Эллины? И странный диалог между Иудеем и Эллином — сам мир [la raïx] — имеет ли он форму абсолютной спекулятивной логики Гегеля, живой логики, *примиряющей* формальную тавтологию и эмпирическую гетерологию⁶² после *продумывания* пророческой речи в предисловии к «Феноменологии духа»? Или, наоборот, имеет ли этот мир форму бесконечной отделенности и невыразимой, невыразимой трансцендентности иного? К горизонту какого мира принадлежит язык, ставящий этот вопрос? Где черпает он энергию своего вопроса? Может ли он дать отчет в историческом *соединении* иудаизма и эллинизма? Какова легитимность и каков смысл *связки* в этом изречении, принадлежащем, вероятно, самому последовательному гегельянцу среди современных романистов: «*Jewgreek isgreekjew. Extremes meet!*»!⁶³

2 4 Избранное: трудная свобода

Примечания

Об изначальной полемике. О трансцендентальном насилии

¹ Этот текст является продолжением перевода А.В. Ямпольской статьи Ж. Деррида «Насилие и Метафизика», начатого в труде: Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. — СПб., 2000 (далее ТБ). Наиболее часто цитируемые работы Левинаса обозначены аббревиатурами, список которых приведен ниже, пагинация (если указана) дается по французским изданиям:

Emmanuel Lévinas. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Vrin. 1963. [Теория интуиции в феноменологии Гуссерля (ТГИ)]; *De l'existence à l'existant. Vrin. 1969.* [От существования к существующему (СКС)]; *Le temps et l'Autre* (цит. по изданию Fata Morgana. 1979.) [Время и Иное (ВД)]; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (отдельное издание Vrin. 1947 (1967)) [Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером (ОГХ)]; *Totalité et Infini. M. Nijhoff. 1961.* [Тотальность и Бесконечное (ТБ)]; *Difficile liberté. Albin Michel. 1963.* [Трудная Свобода (ТС)].

Все комментарии Ж. Деррида в оригинале являются подстраничными сносками. Переводчик старался сохранить использование заглавных букв, за исключением перевода слова «autrui» как Другой (всегда с заглавной буквы). Греческие слова приведены по оригинальному тексту Ж. Деррида, в случае латинской транскрипции сохранен курсив. Латинские и немецкие слова выделены курсивом.

Список используемой терминологии: M^{ême} — тождественное Autre - Иное, иной

Ext^ériorité — внешность (свойство быть вовне) Int^ériorité — внутреннее, внутренность Visage - лик

² ВД, р. 89 (*прим, перев.*).

³ *Vis demonstrandi* — сила наглядного доказательства, примера (*лат.*) — *прим, перев.*

⁴ ἄντὸς (греч.), selbst (нем.) — сам (прим, перев.).

⁵ Относительно таких решающих тем в сравнении Гегеля и Левинаса, как идентичность, самость и равенство, см. особенно: *J. Huppolute. Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 147 и далее, а также *M. Heidegger. Identität und Differenz*.

⁶ См.: ТБ, с. 79 (прим, перев.).

⁷ Неологизм (прим, перев.).

⁸ ВД, р. 63 (прим, перев.).

⁹ В ТБ — «Очерк об экстерииорности» (прим, перев.).

¹⁰ Absout — от *absoudre* (от латинского *absolvere*) — буквально: развязывать; обычно: разрешать, отпускать (грехи); слово с сильной религиозной коннотацией, ср. Ин. 20, 23, Мф. 18, 18 (прим, перев.).

¹¹ Ср.: Исход, 33, 22. «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду» (прим, перев.).

¹² Г.В.Ф.Гегель. «Наука логики». М., 1999, с. 97 (прим, перев.).

¹³ *Historia rerum gestamm* (лат.) — история свершений, деяний; *res gestas* (лат.) — деяния; *geschichte* (нем.) — история (прим, перев.).

¹⁴ ἄπειρον (греч.) — беспредельное (прим, перев.).

¹⁵ Здесь мы, в частности, думаем о разнице между дискурсом и насилием, общей для Э. Левинаса и для Э. Вейля. Она имеет у них различный смысл. Левинас отмечает это и, выражая признательность Э. Вейлю «за систематическое и строгое использование термина насилие как противоположного дискурсу», утверждает, что придал этой разнице «другой смысл» (ТС). У нас есть искушение сказать — диаметрально противоположный. Дискурс, который Э. Вейль признает как не-насилие, есть онтология, проект онтологии (см., например, «*Logique de la Philosophie*», с. 28 и далее, «*La Naissance de l'Ontologie*», «*Le Discours*»). «Согласие между людьми установится само собой, если люди будут заниматься не самими собой, а тем, что есть». Его основная направленность состоит в бесконечной когерентности, и стиль, по меньшей мере, является гегельянским. Эта когерентность в онтологии для Левинаса является самим насилием: «конец истории» не есть абсолютная Логика, абсолютная когерентность Логоса с собой в себе, согласие внутри абсолютной Системы, но Мир в отделенности, диаспора абсолютот. И наоборот: пацифистский дискурс Левинаса, сохраняющий отделение и отвергающий горизонт онтологической когерентности, - не будет ли он насилием с точки зрения Э. Вейля? В общих чертах, согласно Э. Вейлю, насилие может, или точнее, могло бы быть редуцировано только вместе с редуцией инаковости или воли к инаковости. Для Левинаса все наоборот. Но для Левинаса когерентность всегда является конечной (тотальностью, в том смысле, который он придает этому слову, отказывая во всяком значении понятию бесконечной тотальности). Для Э. Вейля именно понятие инаковости влечет за собой нередуцируемую конечность. Но для них обоих лишь бесконечное является ненасилием, и оно может выразить себя только в дискурсе. Следовало бы задаться вопросом об общих предпосылках этого совпадения и этого расхождения. Следовало бы спросить себя, не отсылает ли общая для этих двух мыслителей предопределенность чистого насилия и чистого логоса, и в особенности их несовместимость, к абсолютной очевидности или, может быть, даже к эпохе в истории мысли, истории Бытия. Отметим, что и Батай в «*L'Erotisme*» также вдохновляется концепциями Э. Вейля и явно это высказывает.

¹⁶ *Sinngebung* (нем.) — смыслополагание (прим, перев.).

¹⁷ ТБ, с. 277. Расширенная цитата: «Действительно, человек, который обращается ко мне со словами и которому я отвечаю или которого я сам спрашиваю, не предлагает себя мне, не *дается* мне таким способом, чтобы я мог усвоить его проявление, сделать соразмерным моей интериорности, и признать исходящим от меня. Видению свойствен именно такой подход, абсолютно невозможный в словесном общении. В самом деле, видение есть по существу соответствие внешнего внутреннему: здесь экстерииорность растворяется в душе того, кто созерцает, и в качестве *адекватной идеи* обнаруживает себя *a priori* как результат некоего *Sinngebung*. Экстерииорность дискурса не превращается в ин-териорность» (прим, перев.).

¹⁸ См.: ТБ, с. 400 (*прим, перев.*).

¹⁹ ТБ, с. 376: «Если Гуссерль был прав, выступая против историцизма и натуралистской истории, то он, тем не менее, пренебрег «исторической ситуацией человека, ... понимаемой в ином смысле». Существуют историчность и темпораль-

24* 723

ность человека, которые являются не просто его предикатами, но «самой субстанциальностью его субстанции». Это именно «та структура,... которая занимает столь важное место в мысли Хайдеггера (ТГИ)» (*прим, перев.*).

²⁰ *Alter ego* (*лат.*) — другое «я» (*прим, перев.*).

²¹ На самом деле именно понятию конституирования *alter ego* Левинас отказывает в какой бы то ни было ценности. Он, несомненно, мог бы сказать, как и Сартр: «Другого *встречают*, его не конституируют» («Бытие и Ничто»). Здесь слово «конституирование» воспринимается в том самом значении, против которого Гуссерль часто предостерегает своего читателя. Конституирование не противопоставляется встрече. Конечно, оно ничего не творит, не конструирует, не порождает: ни существования — или факта, что само собой разумеется, ни даже смысла, что уже менее очевидно, но равным образом несомненно, если проявить терпение и принять определенные меры предосторожности. Особенно если принять во внимание различие между моментами пассивности и активности в интуиции в понимании Гуссерля и тот момент, когда это различие [distinction] становится невозможным. То есть там, где вся проблематика, противопоставляющая «встречу» «конституированию», уже не имеет смысла или имеет смысл лишь только производный и зависимый. Мы не можем здесь разбирать эти трудные места, напомним лишь одно из многих предостережений Гуссерля: «Также и здесь, как и по поводу *alter ego*, «производство сознания» (*Bewußtsemsleistung*) не значит, что я изобретаю (*erfinde*) или создаю (*mache*) эту высшую трансцендентность» (речь идет о Боге) (см. Гуссерль. «Формальная и трансцендентальная логика»). И наоборот, понятие «встречи», к которому следует обратиться, если речь идет об отказе от любого конституирования в гуссерлевском смысле этого слова, - кроме того, что эмпиризм всегда подстерегает это понятие, не дает ли это понятие возможности предположить, что существуют время и опыт без «иного», *do* «встречи»? Можно представить себе, к каким трудностям мы бы таким образом пришли. Философская осторожность Гуссерля является в этом вопросе образцовой. В «Картезианских размышлениях» часто подчеркивается, что *фактически и реально* ничто не *предшествует* опыту Другого.

²² Э. Гуссерль. «Картезианские размышления» / Пер. с нем. Д.В. Складнева. «Наука», «Ювента», СПб., 1998, с. 183,185. В оригинале цитата из «Картезианских размышлений» дана в переводе Э. Левинаса (*прим, перев.*).

²³ Там, где речь идет о неявных цитатах из Гуссерля, мы стараемся максимально следовать терминологии, принятой в русском переводе «Картезианских размышлений». Например, «*autre*» переводится как «другой» (*прим, перев.*).

²⁴ Оба слова происходят от одного латинского корня (см. выше) (*прим, перев.*).

²⁵ Уважение (*respect*) семантически связано со взглядом (*respectus* — «обращение взора назад, уважение, возможность искать помощи, защиты»), что противопоставляется насилию света, естественным образом стремящемуся «раскрыть секрет» (*прим, перев.*).

²⁶ *Originaler* (*лат.*) — первоначально (*прим, перев.*).

²⁷ Или, по меньшей мере, не может ни *быть*, ни быть чем бы то ни было, а именно власть бытия в корне отвергается Левинасом. То, что его дискурс опять должен подчиниться оспариваемой им инстанции, является необходимостью, правила которой следует попытаться систематически вписывать внутрь текста.

²⁸ *Pros eteron* (*греч.*) — по отношению к иному (*прим, перев.*).

²⁹ М. Хайдеггер. «Тожество и различие» / Пер. с нем. А. Денежкина. «Гнозис», М., 1997, с. 10. ««Но тогда каждый из них для тех двоих — иной, сам же по отно-

шению к себе самому тот же самый». Платон говорит не просто: *ἐκάστων αὐτῶ ταυτόν*, «каждый сам по себе тот же самый», но: *ἐκάστων ἑαυτῶ ταυτόν*, «каждый сам по себе тот же самый по отношению к себе самому» (*прим, перев.*).

³⁰ *Eteron* (*греч.*) -иное; см.: «Софист», с. 255-256 (*прим, перев.*).

³¹ *Res* (*лат.*) — вещь, предмет (*прим, перев.*).

³² Эта соприродность дискурса и насилия не кажется нам ни *привнесенной* [*survenue*] в историю, ни связанной с той или иной формой общения или даже с той или иной «философией». Мы хотели бы показать здесь, что эта соприродность принадлежит самой сущности истории, принадлежит трансцендентальной историчности, понятию, которое может быть услышано только в отзвуке общего слова, — в том смысле, который следовало бы еще прояснить, — Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера.

Исторические или этносоциологические сведения могут появиться здесь лишь только для того, чтобы подтвердить или поддержать, в роли фактического примера, эйдетико-трансцендентальную очевидность. Даже если бы эти сведения употреблялись (были собраны, описаны, объяснены) с максимальной философской или методологической осторожностью, то есть даже если бы они были правильно выстроены в плане прочтения сущности и сохраняли все уровни эйдетической общности, то все равно, ни в каком случае эти сведения не смогли бы ни *основать*, ни *доказать* необходимость сущности. Например, мы не уверены, что все эти как технические, так и трансцендентальные предосторожности были приняты К. Леви-Строссом, когда он, в «Грустных Тропиках», посреди прекрасных страниц выдвигает «гипотезу» [о том, что] «... первичная функция письменного общения состоит в облегчении угнетения». Если письменность - и слово вообще — удерживает в себе сущностное насилие, то это нельзя ни «доказать», ни «проверить» на основе «фактов», из какой бы сферы они ни были заимствованы и даже если бы вся совокупность фактов могла быть доступна в этой области. Часто можно видеть, как дескриптивная практика «наук о человеке» перемешивает, в наиболее *соблазнительном* (во всех смыслах этого слова) смешении, эмпирическое исследование, индуктивную гипотезу и интуиции сущности, без каких бы то ни было предосторожностей относительно происхождения и действий выдвигаемых предположений.

³³ Инаковость, различие, время не *прекращаются*, а *удерживаются* в абсолютном знании в форме *Aufhebung*.

³⁴ *E. Husserl*. «Formale und transzendente Logik». *Husserliana* XVII, § 95, S. 243 (курсив Гуссерля) (*прим, перев.*).

³⁵ *Ibid.*, S. 224, перевод И.А. Михайлова (*прим, перев.*).

³⁶ *Ibid.*, § 99, S. 257-258, перевод И.А. Михайлова (*прим, перев.*).

³⁷ См.: *Э. Гуссерль*. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. с. 224. В русском переводе — «живое присутствие» и «живое присутствие в настоящем». Сложность связана с тем, что *Gegenwart* можно переводить и как «присутствие» (к чему склоняется русский переводчик), и как «настоящее» (однозначный выбор Левинаса, переводчика «Картезианских размышлений» на французский язык). Деррида следует переводу Левинаса. Мы следуем переводу В.И. Молчанова в предисловии к книге: *Э. Гуссерль*. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994 (*прим, перев.*).

³⁸ Разумеется, мы не можем сделать этого здесь; и, будучи далеки от мысли, что следует молча восхищаться пятым «Картезианским размышлением» как последним словом в этой проблематике, мы хотели бы здесь только начать

725

его испытывать, только начать уважать его способность сопротивляться критике Левинаса.

³⁹ «*Die Frage des Warum ist ursprünglich Frage nach der Geschichte*». Гуссерль, манускрипт E. III, 9, 1931 («Вопрос «почему?» первоисходно есть вопрос об истории»).

Об онтологическом насилии

¹ Ens — существующее, сущее (*лат.*); praesens — пред, впереди (*лат.*); praesens — присутствующий, наличный, настоящий (*лат.*). Ж. Деррида обыгрывает латинское происхождение французских слов la présence (присутствие, наличие) и le présent (настоящее время) (*прим, перев.*).

² Esse (*лат.*) — быть, существовать (*прим, перев.*).

³ «Logische Untersuchungen», 2,1, § 4, S. 115.

⁴ Пер. В.И. Молчанова (*прим, перев.*).

⁵ «Logische Untersuchungen», 2,1, § 4, S. 124. Пер. В.И. Молчанова (*прим, перев.*).

⁶ С. 129 фр. перевода, например. ⁷ТБ,с. 83.

⁸ «Является ли онтология фундаментальной?»

⁹ «Отчуждающее [das Befremdliche] в этом мышлении бытия - его простота» («Письмо о гуманизме» // Хайдеггер М. «Время и бытие» / Пер. В.В. Бибихи-на. М., 1993, с. 219). Мы не согласны с этим переводом (*прим. перев.*).

¹⁰ «Письмо о гуманизме». Там же, с. 219 (*прим, перев.*).

¹¹ «Мы идем дальше: рискуя быть обвиненными в смешении теории и практики, мы трактуем их как модусы метафизической трансценденции. Такое смешение, однако, намеренно и составляет одну из главных идей этой книги» (ТБ, с. 72).

¹² «Письмо о гуманизме». Там же, стр. 219. Французский перевод дает «inconnaissable» (непознаваемый), дословный смысл — «неузнаваемый» (*прим, перев.*).

¹³ Относительно этого восхождения к бытию внутри области предикатов, внутри артикулирования сущности-существования и т.д., среди тысячи других примеров см. «Кант и проблема метафизики».

¹⁴ Под выражением «бытие сущего», источником такой путаницы, мы здесь понимаем не бытие-сущее сущего, бытийность (Seiendheit) [l'être-étant de l'étant, étantité], как это иногда делает Хайдеггер, когда контекст достаточно ясен для того, чтобы не возникало недоразумения, а именно бытие бытийности, то, что Хайдеггер также называет истиной бытия.

¹⁵ «Письмо о гуманизме». Там же, с. 217 (*прим, перев.*).

¹⁶ «Письмо о гуманизме». Там же, с. 195. В переводе В.В. Бибихина сказано: «существовать на безымянном просторе» (*прим, перев.*).

¹⁷ «Мысль, которая спрашивает об истине бытия ... не есть ни этика, ни онтология. Так что вопрос об их взаимоотношении между собой в этой области уже не имеет почвы.» («Письмо о гуманизме». Там же, с. 217).

¹⁸ «Является ли онтология фундаментальной?»

¹⁹ Тема, явно раскрытая в «Бытие и времени», например. См. противопоставление Sorge, besorgen и Fürsorge, S. 121 и весь § 26. Относительно антитеоретизма Хайдеггера в этой области см. в особенности S. 150.

²⁰ «Просветляюще-утаивающее явление самого Бытия» («Письмо о гуманизме». Там же, с. 199).

²¹ В горизонте той же проблематики можно сравнить точку зрения Хайдеггера (например, в «Введении в метафизику», «О грамматике и этимологии слова «быть»») и Бенвениста («Иметь и быть в своих лингвистических функциях» в «Проблемах общей лингвистики»).

²² *A fortiori (лат.) — тем более (прим, перев.).*

²³ Мы могли бы здесь отослать к сотням мест у Хайдеггера. Прочити лучше Левинаса, который в свое время писал: «для Хайдеггера понимание бытия не есть чисто теоретический акт ... такой же акт познания как любой другой» (ОГХ).

²⁴ *Per genus et differentiam specificam (лат.) — по роду и видовому отличию (прим, перев.).*

²⁵ Для этого вовсе необязательно обращаться к досократикам. Уже Аристотель тщательнейшим образом доказал, что бытие не есть ни род, ни принцип (ср., например, «Метафизика», В, 3, 998 b 20). Это доказательство, одновременно являющееся критикой Платона, не подтверждает ли оно на самом деле намерения, выраженные в «Софисте»? Там бытие, несомненно, определялось как один из «важнейших родов» и как наиболее всеобщий из предикатов, но также и как то, что позволяет всякую предикацию вообще. В качестве источника и возможности предикации бытие не есть предикат, или, во всяком случае, оно не есть такой же предикат, как другие, но предикат трансцендентальный или транскатегориальный. К тому же «Софист» — и это является его главной темой - учит нас мысли, что бытие, иное по отношению к иному и иное по отношению к тождественному, тождественное себе, подразумеваемое всеми остальными родами в качестве тех, которые суть, не только не прекращает различения, но, напротив, высвобождает его, и есть само по себе лишь то, чем оно является в результате этого освобождения.

²⁶ ТБ, «Разрыв тотальности» (прим, перев.).

²⁷ М. Хаидеггер. «Кант и проблема метафизики», [пер. О.В. Никифорова. М., «Логос», 1997, с. 131. (прим, перев.)]. Относительно не-понятийного характера мысли о бытии помимо прочего ср. «Vom Wesen des Grundes», «Письмо о гуманизме», «Введение в метафизику», «Holzwege». И прежде всего § 1 «Sein und Zeit».

²⁸ Сущностное отношение между тождественным и иным (различение) имеет такую природу, что сама гипотеза о подчинении иного тождественному (насилие, по Левинасу) не имеет никакого смысла. Тождественное есть не категория, а возможность любой категории. Здесь следовало бы внимательно сопоставить утверждения Левинаса с текстом Хайдеггера, который называется «Identität und Differenz» (1957). Для Левинаса тождественное является понятием, подобно бытию и единому, и эти три понятия непосредственно взаимодействуют между собой. Для Хайдеггера тождественное не является идентичностью (см., например, «Письмо о гуманизме»). И, в первую очередь, потому что оно не является категорией. Тождественное не является отрицанием различия, точно так же, как и бытие.

²⁹ «Кант и проблема метафизики», с. 132. Опущено: «... не просто быть наличным наряду с прочим сущим, которое внутри себя никогда не становится себе открытым как таковое, но быть посреди сущего брошенным и зависимым от него как такового и [в то же время]...» (прим, перев.).

³⁰ В своей прекрасной работе «Хаидеггер и мышление конечности» Биро [H. Birault] показывает, каким образом тема Endlichkeit (конечность) была по-

степенно отвергнута Хайдеггером «по тем же причинам, по которым он в свое время начал ее использовать...», «стремясь отойти от мышления Бытия, не только от метаморфоз и остаточных проявлений христианского богословия, но также и от теологического вообще, абсолютно конституирующего метафизику как таковую. Действительно, если хайдеггеровское понятие *Endlichkeit* никогда не было христианско-богословским понятием конечности, тем не менее, идея конечного бытия сама по себе остается онтологически-богословской идеей и, как таковая, не способна удовлетворить мысль, которая удаляется из Метафизики лишь ради размышления в свете забытой истины Бытия о доселе скрытом единстве своей онто-теологической сущности («*Revue internationale de philosophie*», 1960, n° 52). Мысль, которая в своем собственном языке стремится дойти до пределов себя самой, до предела того, что она подразумевает под именем исходной конечности или конечности бытия, должна, таким образом, отвергнуть не только темы и даже слова «конечное» и «бесконечное», но, что без сомнения невозможно, также и все то, чем эти слова управляют в языке - в самом глубоком смысле этого слова. Эта последняя невозможность не означает, что то, что по ту сторону метафизики и онто-теологии, — неосуществимо; напротив того, она подтверждает для этого несоразмерного переполнения необходимость опереться на метафизику. Необходимость, ясно признаваемую Хайдеггером. Она четко обозначает, что одно лишь различие является фундаментальным и что вне сущего бытие оказывается ничем.

³¹ *Αρχή* (греч.) — начало (прим, перев.).

³² «Свобода и Заповедь» — в *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.

³³ *Επέκεινα της ουσίας* (греч.) — по ту сторону сущности (прим, перев.).

³⁴ «*Vom Wesen des Grundes*» и «Введение в метафизику».

³⁵ *Αγαθόν* (греч.) — благо (прим, перев.).

³⁶ «Письмо о гуманизме», с. 197.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Мы лучше процитируем отрывок из «Ученого незнания», где Николай Кузанский спрашивает: «Как же понимать сотворенность творения, если, существуя от Бога, оно даже в конечном счете не способно ничего придать его максимальной полноте?» И чтобы проиллюстрировать «двойной процесс свертывания и развертывания», способ которого «остаётся совершенно непонятным», он пишет: «Так, если бы лицо существовало в собственном изображении и размноживалось отдаленнее и ближе, как бывает при размножении образа, — имею в виду не пространственную отдаленность, а неизбежную при размножении разную степень удаления от истинного лица, — то во всех этих размноженных От одного лица различных образах непостижимым, превосходящим все способности мысли и разума путем единое лицо пребывало бы по-разному и многократно» (Николай Кузанский. «Об ученом незнании». Кн. II. Пер. В. В. Бибихина. // Николай Кузанский. Соч. в 2-х томах. М.: «Мысль», 1979. Том I, с. 106. - прим, перев.).

⁴¹ Именно мысль о бытии является тем, что позволяет произнести: «например, Бог» без наивности, редукции или богохульства. Это значит мыслить Бога как то, что Он есть, не делая из Него объект. Это то, что Левинас в полном согласии с самой классической метафизикой бесконечного нашёл

728

бы невозможным, абсурдным или чисто вербальным: как мыслить то, что говорится, когда предлагают выражение: Бог — или бесконечное, — например? Однако, понятие примера как образца [того, с чего берут пример,] несомненно предлагает ряд доводов против этого возражения.

⁴² «Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins. Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt» («Der Spruch des Anaximander». In: Heidegger M. «Holzwege», S. 310). (прим. перев.).

⁴³ Ibid., S. 302 (прим, перев.).

⁴⁴ Ibid., S. 311 (прим, перев.).

⁴⁵ В гневной статье («Хайдеггер, Гагарин и мы», ТС) Левинас указывает на Хайдеггера как на врага техники, помещает его среди «врагов индустриального общества», которые, «как правило, являются реакционерами». Это обвинение, на которое Хайдеггер так часто и так ясно отвечал, что нам здесь остается лишь отослать к его собственным текстам, в частности, к «Вопросу о технике», рассматривающему технику как «модус раскрытия», к «Письму о гуманизме», к «Введению в метафизику» («Ограничение бытия»), где то определенное насилие, о котором мы сейчас будем говорить, оказывается связанным в неуничтожительном и неэтическом смысле с техникой как раскрытием Бытия (δείνον—τέχνη).

Во всяком случае видно, как уточняется внутренняя логика обвинения, выдвигаемого Левинасом. Бытие (как понятие) оказывается насилием нейтрального, сакральное - нейтрализацией личного Бога. Под «реакцией» против техники имеется в виду не опасность технического обезличивания, но именно то, что освобождает от восхищенности Сакральным и от укорененности в Месте.

⁴⁶ Не имея возможности развернуть здесь спор по этому поводу, мы отсылаем к наиболее ясно освещающим этот предмет текстам Хайдеггера: а) «Sein und Zeit»: темы сущностной «Un-heimlichkeit», «обнаженности» бытия-в-мире «als Un-zuhause» (S. 276—277). Именно это и есть то подлинное условие, которого бежит нейтральное существование man. - б) В «Письме о гуманизме» Хайдеггер отмечает, что в поэме Гёльдерлина «Возвращение домой» слово «родина» «продумывается в сущностном смысле, не патриотическом, не националистическом, а в бытийно-историческом [seinsgeschichtlich]» [с. 206, пер. В. В. Бибики-на]. — в) Там же на страницах 207—208 [цитированного перевода] Хайдеггер, в частности, пишет: «Всякий национализм в своей метафизической сути является антропологизмом и, как таковой, субъективизмом. Национализм не преодолевается простым интернационализмом, а только расширяется и возводится в систему». — г) Наконец, что касается обитания и дома (которые Левинас также умеет воспевать, но, впрочем, как моменты внутреннего и именно как экономики), то Хайдеггер четко отмечает, что дом не определяет метафорическим образом бытия исходя из своей экономики, но позволяет, напротив того, определить себя как таковой только исходя из сущности бытия [там же, с. 217]. Ср. также «L'homme habite en poète», где, заметим

мимоходом, Хайдеггер различает Тожественное и Равное (*das Selbe - das Gleiche*): «Тожественное отбрасывает всякую поспешность, чтобы разрешить различия в Равном».

⁴⁷ Морис Баррес (1862—1923), французский писатель интеллектуальный вождь националистического движения (*прим, перев.*).

⁴⁸ ПНс (*лат.*) — там, в том месте (*прим, перев.*).

729

⁴⁹ См., например, «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung» (Frankfurt, 1963), S. 14.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., S. 27.

⁵² См. также *Vom Wesen des Grundes*. Богословие, мыслящее сущее-Бога, сущность и существование Бога, предполагает, таким образом, мысль о бытии. Здесь нет необходимости обращаться к Хайдеггеру для того, чтобы понять это движение; лучше в первую очередь обратиться к Дунсу Скоту, которому, как известно, Хайдеггер посвятил одну из своих первых работ. Для Дунса Скота мысль об общем и однозначном бытии необходимым образом предшествует мысли об определенном сущем (определенном, например, как конечное или бесконечное, тварное или несотворенное, и т.д.). Это не означает того, что:

1. общее и однозначное бытие является родом, и Дуне Скот по этому поводу воспроизводит аристотелевское доказательство, не обращаясь, тем не менее, к аналогии. (В связи с этим в особенности ср.: E. Gilson «Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales», p. 104-105).

2. учение об однозначности бытия несовместимо с аристотелевско-томи-стским учением и с аналогией, которая, как это показывает Э. Жильсон (*ibid.*, p. 84—115), располагается в другой плоскости и отвечает на другой вопрос. Проблема, которая стоит перед Дунсом Скотом — и та, которой мы занимаемся здесь, в диалоге между Левинасом и Хайдеггером, — «стоит, таким образом, на территории, не принадлежащей ни Аристотелю, ни Фоме Аквинскому, потому что для того, чтобы проникнуть на эту территорию, необходимо сначала отказаться от аристотелевской дилеммы единичного и универсального, «первичного» и «вторичного», разом ускользнуть от необходимости выбора между аналогией и однозначностью, что можно сделать, лишь изолировав понятие бытия, в некотором роде метафизически свободное от любого определения» (*ibid.*, p. 89). Из этого следует, что мысль о бытии (которую Жильсон здесь, в отличие от Хайдеггера, называет «метафизикой»), если и подразумевается любым богословием, то, в отличие от принципа или понятия, ни в чем ему не предшествует и никоим образом им не управляет. Отношения «первичного» и «вторичного» и пр. здесь не имеют никакого смысла.

⁵³ *Nolite timere eos* (*лат.*) — Не бойтесь их... (*прим, перев.*).

⁵⁴ *Quasi Stella matutina* (*лат.*) — как утренняя звезда (*прим, перев.*).

⁵⁵ Подобно Левинасу, Сартр уже пытался интерпретировать *Mitsein* в смысле дружбы, коллектива и проч. Мы отсылаем здесь к «*Sein und Zeit*». См. также работу «Понятие мира у Хайдеггера», в которой Вальтер Бимель с большой точностью и ясностью противопоставляет эту интерпретацию намерениям Хайдеггера (p. 90).[^]Добавим только, что изначально предлог *s* (*mit*) в *Mitsein* обозначает структуру коллектива, сплотившегося вокруг общей нейтральной задачи не более чем «с» в «разговоре с Богом» (ТБ). Бытие, могущее вопрошать *Mitsein*, не есть, как это часто дает понять Ле-винас, ни третий член, ни общая истина, и т. д. Наконец, понятие *Mitsein* описывает исходную структуру отношения между *Da-sein* и *Da-sein*, предшествующую любому значению «встречи» или «устроения», то есть тому спору, о котором мы упоминали выше (ср. «*Sein und Zeit*»: «Со» и «Тоже» надо понимать экзистенциально, а не категориально» ([Хайдеггер М. «Бы-тие и время» / Пер. В.В. Библихина. М., 1997, с. 118], S. 118).

730

⁵⁶ Ср. «Введение в метафизику» (особенно, «Ограничение бытия»).

⁵⁷ Здесь следует уточнить, что слово «онтологический» отсылает не к понятию онтологии, от которого Хайдеггер предлагает нам «отказаться» (см. выше), а к тому еще не найденному [introuvable] выражению, которым бы следовало его заменить. Также и слово «исторический» должно быть изменено таким образом, чтобы оно могло восприниматься в созвучии со словом «онтологический», ни атрибутом, ни производным которого оно не является.

⁵⁸ *Primum cognitum* (лат.) — первое познание (прим, перев.).

⁵⁹ Николай Кузанский. «Простец о мудрости». Кн. II / Пер. ЗА. Тажуризи-ной. Цит. соч., стр. 376 (прим, перев.).

⁶⁰ *Entre deux mondes* (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig, in *La conscience juive*, P.U.F., 1963, p. 126). Насколько нам известно, этот доклад, вместе со статьей А. Néher (*Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, 1959), является единственным значительным текстом, посвященным Розенцвейгу, более известному во Франции в качестве автора «Hegel und der Staat», чем автора «Der Stern der Erlösung» («Звезда искупления», 1921). Влияние Розенцвейга на Левинаса представляется очень глубоким. «Нас поразило противодействие идее тотальности в «Der Stern der Erlösung» Франца Розенцвейга, слишком часто присутствующего в этой книге, чтобы быть цитированным» (ТБ, предисловие).

⁶¹ В своем «Изложении философского эмпиризма» Шеллинг пишет: «Бог, таким образом, оказывается Бытием, заключенным в самом себе некоторым абсолютным образом, он оказывается субстанцией в наивысшем смысле, свободной от всякого отношения. Однако из того самого факта, что мы рассматриваем эти определения как чисто имманентные, как не относящиеся ни к чему внешнему, возникает необходимость воспринимать их как исходящие от Него, то есть воспринимать его самого как *prius* (исходное положение), если не как абсолютный *prius*. И таким образом, эмпиризм в своих крайних следствиях приводит нас к супра-эмпирическо-му.» Естественно, под «заключенным» и «замкнутым» вовсе не следует понимать конечную замкнутость и эгоистическую немоту, а абсолютную инаковость, то, что Левинас называет Бесконечным, разрешенным от отношения. Аналогичное движение вырисовывается у Бергсона, который в своем «Введении в метафизику» во имя истинного эмпиризма критикует эмпиристские доктрины, неверные чистому опыту, и заключает: «Этот истинный эмпиризм есть истинная метафизика».

⁶² Чистое различие не является абсолютно отличным (от не-различия). Здесь гегелевская критика понятия чистого различия оказывается для нас, вне всякого сомнения, той темой, которую невозможно обойти. Гегель продумал абсолютное различие и показал, что оно может быть чистым лишь будучи не-чистым. В «Науке логики» по поводу абсолютного различия Гегель писал, например, следующее: «Это различие есть различие в себе и для себя, абсолютное различие, различие сущности. — Оно различие в себе и для себя, не различие через нечто внешнее, а соотносящееся с собой, следовательно, простое различие. — Важно понимать абсолютное различие как простое различие... Различие в себе есть соотносящееся с собой различие; таким образом, оно отрицательность самого себя, отличие не от иного, а себя от самого себя; оно есть не оно само, а свое иное.

731

Различное же от различия есть тождество. Различие, следовательно, есть само же оно и тождество. Оба вместе составляют различие; оно целое и его момент. - Можно также сказать, что различие как простое не есть различие; оно различие лишь в соотношении с тождеством, но вернее будет сказать, что оно как различие содержит и тождество, и само это соотношение. — Различие есть и целое и его собственный момент, так же как тождество есть целое и свой момент». (Г.В.Ф. Гегель «Наука логики». М., «Мысль», 1999. стр. 454, 455. (прим, перев.)).

⁶³ J. Joyce, «Ulysses», p. 622. [Дж. Джойс. «Улисс», перевод В. Хинкиса и С. Хо-ружего, М., 1993, стр. 369. «Каргуз:... Бабя логика. Жидогрекэто грекожид. Крайности сходятся.» - прим, перев.} Однако Левинас не любит ни Одиссея, ни хитростей этого слишком гегелевского героя, человека, принадлежащего ньуфпт и замкнутому кругу, приключения которого всегда происходят внутри него [dans sa totalité]. Левинас часто упоминает о нем (ТБ, ТС). «Мифу об Одиссее, возвращающемся на Итаку, мы хотели бы противопоставить историю Авраама, навсегда покидающего свой родной край ради неизвестной еще страны и запретившего своему слуге даже [на время] привезти своего сына в эту отправную точку» («La trace de l'autre.»). Невозможность возвращения, разумеется, не была упущена Хайдеггером: исходная историчность бытия, исходность различия, нередуцируемые скитания запрещают возвращение к самому бытию, не являющемуся ничем. Таким образом, Левинас оказывается здесь рядом с Хайдеггером. Зато можно спросить, является ли тема возвращения столь мало иудейской? Конструируя Блума и Стивена (святого Стефана, иудея-эллина),

Джойс серьезно интересовался тезисом Виктора Берара, видевшего в Одиссее семита. Верно, что «Jewgreek is greekjew» является нейтральным, анонимным утверждением в столь ненавистном Левинасу смысле, написанным на головном уборе Линча. «Ничей язык», как сказал бы Левинас. К тому же это утверждение приписывается так называемой «женской логике»: «Woman's reason. Jewgreek is greekjew.» Кстати, заметим по этому поводу, что «Тотальность и бесконечное» доводит уважение к асимметричности до той отметки, после которой нам кажется уже невозможным, сущностно невозможным представить себе, что это книга могла бы быть написана женщиной. Философским субъектом в ней является мужчина, *vir*. (См. главу «Феноменология Эроса», которая занимает столь важное место в экономике этой книги). Уникальна ли ли эта принципиальная невозможность для книги быть написанной женщиной в истории метафизической литературы [Гécriture]? В другом месте Левинас признает, что женственность является «онтологической категорией». Следует ли связать это замечание с сущностной вирильностью метафизического языка? Возможно, впрочем, что метафизическое желание является сущностно вириль-ным, даже у так называемой женщины. Именно это, как нам кажется, и полагал Фрейд (не признававший сексуальность как «отношение с абсолютно другим»), но, разумеется, имея в виду не желание, а либидо.

Продолжение перевода А.В. Ямпольской статьи Ж. Деррида «Насилие и Метафизика», начатого в труде: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.—СПб., 2000. Перевод выполнен по изданию: *J.Derrida. Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas // L'écriture et la différence. Éd. du Seuil. 1967, pp. 162-228.*

Ключевые понятия философии Э. Левинаса

В философии Левинаса мы находим как уже утвердившиеся в философии понятия: этика, нравственное сознание, человечность, другой, ответственность, интенциональность, трансценденция, так и те, что в философском смысле используются только им, по крайней мере им акцентируются: *û* у а, след, отделение, встреча, лик, высь. Сам стиль Левинаса запрещает опираться на какую бы то ни было концептуальную схему; как пишет Ж. Деррида, в главном философском произведении Левинаса «Тотальность и бесконечное», которое представляет собой скорее художественное произведение, а не научный трактат, темы разворачиваются «с бесконечной настойчивостью волн, набегающих на песок: возвращение вновь и вновь одной и той же волны на один и тот же берег, каждый раз резюмируя свое содержание, развитие темы бесконечно обновляется и обогащается» (Деррида Ж. Насилие и метафизика//Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное, с. 400). **Стиль Левинаса — это своего рода плетение («ткачество»), где «всё связано со всем» и одновременно с единым центром, каким выступает Другой.** Одно определяется через другое — чаще всего связанное с первым, но порой и через противоположное ему. Так, ответственность перед лицом Другого дается через описание интенциональности, субъективности, человечности, любви к ближнему; в свою очередь человечность раскрывается через отделение, субъективность, Другого, ответственность и т.п.; ужас противопоставляется хайдеггеровскому страху перед лицом смерти, время — образу неподвижной вечности. Сам философ в своих работах не дает определений, он размышляет по их поводу, и эти размышления не идут «линейно», ни одно из них не может считаться окончательным, и только их совокупность дает возможность приблизиться к искомому предмету. Как отмечает Левинас, способом представления и развитием использованных им понятий он обязан феноменологическому методу с его требовательностью и гибкостью. Поэтому для адекватного понимания того или иного термина левинасовской философии мы предлагаем воспользоваться чем-то вроде коллажа, составленного из суждений мыслителя, приведенных им в работах

«От существования к существующему», 1947;

«Тотальность и бесконечное», 1961;

«Ракурсы», 1967;

«Философия, справедливость и любовь» (русский перевод указанных работ см. в книге: Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. СПб., 2000);

«Гуманизм другого человека» (русский перевод см. в наст. издании),

«Этика и бесконечное. Диалоги с Филиппом Немо», 1982 (отрывок из книги опубликован в журнале

«История философии», № 5. М., 2000);

«Время Наций» (*AFheure des Nations*, 1987).

Поступая так, мы стремимся следовать указаниям самого философа, считавшего, что сущность языка заключается в том, «чтобы постоянно разрушать фразы с помощью предисловий или толкований, пересказывать уже сказанное, пытаясь бесцеремонно повторять вновь и вновь то, что звучит непонятно в неизбежном церимони-але говорения» (Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное, с. 73).

Другой — это ближний, неохватный, не подвластный обобщениям. Опыт Другого — это фундаментальный опыт, опыт *par excellence*. Другой стоит у истока опыта. Другой обнаруживает себя абсолютным сопротивлением своего беззащитного взгляда.

Другой — это Ты; говорить Ты значит беспокоиться о сохранности Другого. Обязанность бессмертия, вопреки уверенности, что все люди смертны. Отношение с Другим ставит меня под вопрос, освобождает меня от меня самого и не перестает опустошать, раскрывая во мне все новые возможности. Другой, противостоящий мне, не включен в тотальность выражаемого бытия. Он тот, кому я выражаю то, что выражаю. Он не есть ни культурное значение, ни простая данность. Он есть прежде всего и по преимуществу смысл — ибо наделяет смыслом само выражение, ибо через него феномен значения как таковой привносится в бытие.

Другой присутствует в культурном целом и высветляется этим целым, как текст высветляется контекстом. Явленность целого служит гарантией его присутствия: оно высветляется светом мира. Таким образом, постижение Другого есть герменевтика, экзегеза.

Другой — первичное интеллигибельное, он — прежде культур с их наносами и намеками; он — независимость этики по отношению к истории. Другой утверждает и подтверждает себя в своей инаковости тотчас же, как только к нему обращаются с запросом, хотя бы даже, с целью сообщить ему, что не могут с ним говорить, или что он болен, или что осужден на смерть; он «уважаем», даже если схвачен, ранен, подвергнут насилию.

Другой не подпадает ни под какую категорию. Другой не может стать содержанием для меня, как бы далеко ни простиралось мое мышление: он то, что нельзя помыслить, он бесконечность. Это признание его возникает не как мышление, а как моральность.

Другой метафизичен. Другой абсолютным образом превосходит любое мое представление о нем. Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также воплощением Бога, но именно его лицо, развоп-лощенное, являет нам высоту, где открывается Бог.

Другой предстает перед нами не как тот, кого надо побороть, присоединить, покорить, а как независимый от нас — он появляется в абсолютном значении этого слова, помимо любого отношения, которое мы могли бы с ним поддерживать. Именно такой способ бытия мы обнаруживаем в справедливости. Выражение «принять другого» ставит отношение к другому вне дихотомий *a priori/a posteriori*, активности и пассивности.

Признать Другого значит дать. Но дать господину, повелителю, тому, к кому мы обращаемся на Вы, в ощущении высоты.

Отношение лицом-к-лицу—позиция лицом-к-лицу — это высшее и нередуцируемое отношение, которое никакое понятие не может охватить так, чтобы размышляющей о нем человек не оказался сразу перед новым собеседником. Нет ничего более непосредственного, чем отношение лицом-к-лицу, являющееся самым что ни на есть прямым и непосредственным. Отношение лицом-к-лицу — это зависимость, которая одновременно поддерживает независимость. Другой — враг, друг, мой учитель, мой ученик — неотвратимо смотрит мне в глаза. Лицом-к-лицу остается наивысшим отношением.

Лицом-к-лицу одновременно утверждает общество и дает возможность поддерживать отдельное «я». Абсолютный опыт, осуществляемый лицом-к-лицу, когда собеседник выступает в качестве абсолютного бытия, то есть бытия, не подпадающего ни под какие категории.

Встреча — отношение к Другому как к Лицу, отношение к абсолютно слабому, незащищенному, к тому, кто наг и обездолен, кто одинок, кто обречен на смерть. За Лицом Другого всегда стоит смерть и подстрекательство к убийству, желание полностью отринуть Другого и вместе с тем призыв «Не убий!» Движение встречи не добавляется к неподвижности лика: оно заключено в самом Лике. На место онтологии—хайдеггеровского понимания бытия существующего—встает, как первостепенное, отношение существующего к существующему. Но это отношение не сводится к связи между субъектом и объектом; оно есть близость, отношение с Другим.

Интенциональность—нацеленность на иное, отношение с инаковостью, устремленность к Другому; деятельность, осуществляемая между людьми, освобождение человека от мира.

Свобода — принять Другого значит поставить под вопрос мою свободу. Если свобода бесцеремонно ставит меня лицом-к-лицу с не-я, существующим во мне и вне меня, если она заключается в том, чтобы отрицать его или владеть им, то перед Другим она отступает.

Смысл — направленность к другому, указание на порыв вовне, к иному, отличному от «я». «Я», приведенное к себе и ответственное вопреки себе, упраздняет эгоизм *sonatus* (начинания, побуждения) и вводит в бытие смысл. В бытии может быть только такой смысл, который не измеряется мерой самого бытия. Мир смысла первичен, он приходит из межличностного отношения, рождается в нем. Смысл предшествует знакам культуры.

Ответственность за Другого — это более строгое название того, что обычно именуют любовью к ближнему, любовью без эроса, милосердием, любовью, где нравственное доминирует над страстью, любовью без вождления. Ответственность рождается вместе с субъективностью субъекта как его первичное вовлечение, от которого он не в состоянии уклониться, укрывшись в себе; ответственность — прежде всех начал, прежде сознания и выбора, свободы и значения; ответственность не измеряется мерой бытия; чувство ответственности нельзя никому передать. «Я» насквозь есть ответственность, или диакония, как об этом говорится в гл. 53 Книги Исаяи.

Прежде сознания и выбора, прежде чем творение соберет себя в настоящем и в представлении, чтобы стать сущностью, человек приближается к человеку. Он соткан из ответственностей, и они раздирают его сущность. Я ответствен за Другого даже тогда, когда он совершает преступление. Это сущность человеческого сознания: все люди ответственны одни за других, и Я — больше всех других.

Сознательность человека заключается отнюдь не в его возможностях, а в его ответственности, в сострадательном отношении к Другому, в согласии с ним, в обязательстве перед ним. Ответственно лишь свободное существо, то есть уже несвободное.

Ответственность за других — это ответственность, которая ничем не обязана моей собственной свободе. Там, где я мог бы остаться зрителем, я ответствен, я беру слово.

735

У нас есть ответственность, ради которой мы не в состоянии не согласиться пойти на смерть. Хочу я ^того или нет, мне есть дело до Другого. Человека нужно мыслить исходя из ответственности, всегда более древней, чем *sonatus* субстанции, чем начало и первоначало..., приведенное к себе и ответственное за Других Я, — это «я», мое Я — держит на себе универсум, «полный всего».

Ответственность — это недуг, не ведающий облегчения, жар сострадания. Чувство ответственности не подлежит передаче. Ответственность, которую вы передаете кому-то, — это уже не ответственность. Единственность Я в том, что никто не может ответствовать вместо него. Выявить в Я подобную направленность — значит отождествить Я и нравственность.

Отношение к другому не симметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело: для меня он прежде всего тот, за кого я ответствен.

Ответственность за Другого — вот призвание человека в бытии; становясь ответственным, я обретаю высшую реальность.

Справедливость — рождается при столкновении с лицом Другого, из чувства ответственности за Другого. Справедливость — это беспристрастность. Справедливость рождается из любви. Справедливость заключается в том, чтобы признать в другом моего господина. Справедливость — это признание привилегий другого и его господства, отношение к другому вне риторики, которая есть коварство, подчинение и эксплуатация. Суть разума не в том, чтобы обеспечивать человеку обоснование, а в том, чтобы ставить его под вопрос и склонять к справедливости. Справедливость вытекает из любви. Любовь должна всегда присматривать за справедливостью.

Любовь — способность человека взять на себя судьбу другого человека; любовь первична. Любовь характеризуется сущностным, неутолимим голодом: пожать руку другу значит высказать ему свою дружбу, но высказать ее как нечто невыразимое, более того, как нечто несвершившееся, как перманентное желание.

Благо — неотвратимая и в то же время в полноте свободы ответственность: вот что такое благо. Благо не является объектом выбора: оно схватывается субъектом прежде, чем у того будет необходимое для выбора отстояние.

Быть во власти Блага не значит выбирать Благо из некоей нейтральной позиции, имея перед собой ценностную двухполюсность. Быть во власти Блага значит именно быть лишенным самой возможности выбора, возможности сосуществования в настоящем. Здесь невозможность выбора есть результат не насилия (рока или детерминизма), а не подлежащего пересмотру избрания Благом — того избрания, которое для избранника отныне и впредь уже свершилось.

Человеческое — движение к Другому как прорыв человеческого в бытии, иное, чем бытие, как отделение от нейтрального и безличного бытия. Мощным законом бытия является закон инерции. Но в том же бытии возникло человеческое, значит оно смогло побороть инертность. Человеческое — это «скандал» в бытии.

Человеку надлежит действовать вопреки угрожающим ему опасностям. Это и есть пробуждение человеческого.

736

Человечность человека, его субъективность — это ответственность за других, предельная уязвимость.

Человеческое не исчерпывается тем, что оно есть смысл бытия; человек — это сущий, заключающий в себе бытие, и, как таковой, он есть проявление бытия. Человеческое по самому своему статусу включает в себя братство и идею рода человеческого. Мерой человеческой цивилизации является мир между людьми. Человеческое надо постоянно переделывать, чтобы в высшей мере отвечать за отношение «для-другого».

Нравственное сознание — диспропорция между Я и Другим, доступ к внешнему существу, а внешнее существо *par excellence* — это Другой. Свобода, живущая сознанием, останавливается перед Другим, когда я по-настоящему, прямо, без уловок и уверток, вижу его безоружный, абсолютно незащищенный взгляд. Нравственное сознание есть именно эта прямота, привилегированность Другого по отношению к Я; нравственное сознание вместе с тем есть прорыв к выси. Нравственное сознание — не разновидность сознания; это — спазм, «систола» сознания.

Нравственные нормы не погружены в историю и культуру; они даже не являются островками на их поверхности, ибо только они делают возможным всякое означивание, в том числе культурное, и позволяют судить об отдельных культурах.

Жизнь морального сознания — это удаление от цели по мере нашего приближения к ней. Возрастание требований к себе увеличивает мою ответственность. Одно только моральное сознание способно выходить за собственные пределы. В моральном сознании я осуществляю опыт, не уместяющийся ни в какие априорные рамки, — опыт, не поддающийся концептуализации.

Этика — первая философия, предпосылка всякой культуры; этика — это человеческое как таковое, предпосылка всякой культуры и всякого значения; этика есть оспаривание моей спонтанности самим фактом присутствия Другого. Этическое отношение не вырастает из предварительного отношения познания. Это — основание, а не надстройка. Прежде Культуры и Эстетики значение сосредоточивается в Этике — предпосылке всякой культуры и всякого значения. Этика — это духовное видение. Этика — это богоявленность лика.

Высь — это то, что вносит смысл в бытие, что «устраивает бытие»; сущее равняется на высь; вышнее означает не ничтожение бытия, но то, что «больше бытия», что лучше социального благополучия.

Ощущение выси зарождается благодаря метафизическому желанию. Измерение выси открывается морали. Высь переживается уже в опыте человеческого тела: не потому люди ставят себя под знак выси, что они благодаря своему телу обладают опытом вертикали. Напротив, бытие равняется на высь, и потому человеческое тело помещено в пространство, где различаются верх и низ и где открывается небо — то небо, которое у Толстого становится для князя Андрея (без единого слова о цвете!) самой высотой. Высь побуждает человеческие общества воздвигать алтари.

Другой меряет меня взглядом совсем не так, как это делаю я, открывая его. Высота, на которой находится Другой, — это как бы первое искривление бытия, как факт привилегий другого.

737

Il y a — (безличный оборот во французском языке, переводимый как «имеется», «наличествует»; с его помощью Левинас выражает безличное, анонимное, нейтральное, чистое бытие, «существование без существующего». — *КВ*). Отказывающееся от личной формы *il y a* — это бытие вообще. Если бы термин «опыт» не был неприменим к ситуации, абсолютно исключающей свет, можно было бы сказать, что ночь — это и есть опыт *il y a*. *Il y a* трансцендентно как по отношению к внутреннему, так и к внешнему, которые в нем просто неразличимы.

Безличное наличие вообще: неважно, что именно имеется, ему нельзя «придать» существительное.

Это универсальное отсутствие является, в свою очередь, присутствием, совершенно необходимым присутствием. Это не диалектическая пара отсутствию: мы схватываем его не в мысли. Оно непосредственно здесь.

Il y a трансцендентно как по отношению к внутреннему, так и к внешнему, которые в нем просто неразличимы. Бесконечное наличие вообще: здесь нет никакой речи, ничто не отвечает нам, но это молчание, голос молчания слышим и пугает как «молчание бесконечных пространств», о котором говорил Паскаль. Имеется — безличная форма, как «вечереет» или «жарко». Сущностная анонимность. Прикосновение *il y a* — это ужас.

Чистое небытие хайдеггеровского страха не составляет *il y a*. Мы противопоставляем ужас ночи, «молчание и ужас потемок» хайдеггеровскому страху, страх быть — страху не быть. Тогда как страх у Хайдеггера, осуществляющий «бытие к смерти», некоторым образом схвачен и понят, ужас «безысходной» ночи — без ответа — это беспощадное существование... Завтра, содержащееся в бесконечности сегодня. Ужас бессмертия, вечность драмы существования, необходимость навсегда взять на себя ее бремя. Когда в последней главе «Творческой эволюции» Бергсон показывает, что идея небытия соответствует понятию «вычеркнутого бытия», он, кажется, предполагает ситуацию, аналогичную той, что ведет нас к понятию безличного наличия.

Пассивность — предначальное предшествование, исключающее даже восприимчивость, где нет ни силы, ни намерения, ни воли, ни неволи; вместе с тем это — соотносительность с другим, которая не исчерпывается причинностью, предшествующая любой реакции на раздражитель, это — рождение субъективности.

Отделение — отвержение нейтральных и безличных начал, исторжение из тотальности, истечение бытия, отделение бытия от самого себя; «обморок бытия», его впадение в человечность; отделение самоотжественного происходит в виде внутренней жизни, психики.

Отделение говорит о возможности для сущего обосноваться, взять в свои руки свою судьбу, то есть родиться и умереть без того, чтобы местоположением его рождения и смерти во времени всемирной истории исчислялась, как на счетах, их реальность; интериорность есть возможность такого рождения. Отделение является радикальным, только если каждое существо имеет свое время, свою интериорность, если каждое отдельное время не поглощается временем универсальным.

Отделение, или самость, изначально возникает в наслаждении счастьем. Отделение — это уже конституирование и мышления и интериорности, то есть независимого отношения. Отделение осуществляется позитивно как интериор-

738

ность бытия, соотносящегося с собой и ориентирующегося на себя. Исходить из себя равнозначно отделению.

Наслаждение — фундаментальный феномен отделения. Наслаждение — это не психологическое состояние, одно из многих, не эмоциональная тональность, как говорит эмпирическая психология; оно — дрожь, мое внутреннее содрогание. Наслаждаться, отвлекаясь от всякой полезности, даже терпя поражение,

наслаждаться без видимой причины, ни на что не ссылаясь, только теряя, — вот что значит быть человеком. Незаинтересованность, беззаботность по отношению к существованию.

Интериорность—учреждает порядок, отличный от исторического времени, в котором образуется тотальность, порядок, где все незавершено, где всегда остается возможным то, что исторически уже более невозможно.

Интериорность — это отказ превращаться в полную пассивность, фигурируя лишь в чужих бухгалтерских подсчетах.

Интериорность существеннейшим образом связана с первым лицом, с «я». Благодаря измерению интериорности бытие избегает концептуализации и сопротивляется тотализации.

Сознание — быть сознанием значит вырваться из *il y a*, так как существование сознания порождает субъективность, является субъектом существования. Сознание мыслящего субъекта как раз и есть прерывание бессонницы анонимного бытия, возможность «приостановить», перестать служить щитом, укрыться в себе, уйдя из бытия.

Между *il y a* и сознанием возникает состояние бодрствования, в котором сознание участвует, утверждаясь в качестве такового в силу одного лишь участия в нем. Сознание — часть бодрствования, то есть сознание уже прорвало бодрствование, это — пограничная ситуация.

«Здесь» сознания — место его сна и бегства в себя — радикально отличается от *Da*, включенного в хайдеггеровское *Dasein*. Последнее уже включает в себя мир. «Здесь», из которого исходим мы — «здесь» позиции, — предшествует всякому пониманию, любому горизонту и времени. Это — сам факт того, что сознание является истоком, исходит из себя самого; оно — существующее. В самой своей жизни сознание исходит из собственной позиции, то есть из предварительной связи с основой, с тем местом, с которым во сне полностью сливается. Обретая основу, отягощенный бытием субъект собирается, выпрямляется и становится хозяином всего того, что его обременяет; его «здесь» дает ему исходную точку. Субъект обязуется. Содержание сознания — это состояния. Сознательность человека заключается не в его возможностях, а в его ответственности, в сострадательном отношении к Другому, в согласии с ним, в обязательстве перед ним; именно Другой первичен, и здесь вопрос о моем суверенном сознании лишен приоритета.

Сознание неполно без фона «бессознательного», «сна», «тайны». Само событие сознания состоит в том, чтобы быть, оставляя себе выход, удаляясь в те расселины бытия, где находятся эпикурейские боги, и, таким образом, избегать обреченности анонимного существования.

Бесконечное—идея бесконечного — это способ бытия, бесконечное осуществление бесконечного; бесконечное не может сперва быть, а потом обнаружить себя;

739

бесконечное осуществление бесконечности производится как обнаружение и внедрение в «я» идеи бесконечного; эта идея рождается в том невероятном событии, когда отдельное бытие, взятое в его самоидентичности, самотождественное «я», содержит в себе то, что не может ни содержать в себе, ни получать извне в силу одной лишь самоидентичности; субъективность реализует эти невозможные требования: она содержит то, что невозможно содержать; всякое сознание как интенциональность заранее предполагает идею бесконечного, то есть нетождественность по преимуществу; содержать более того, что возможно, означает в любой момент взрывать рамки мыслимого содержания, преступать барьеры имманентности. Идея бесконечного обозначает высоту и совершенство, трансценденцию. Идея бесконечного не проистекает ни из «я», ни из присущей «я» потребности, точно определяющей его пустоты. Бесконечное не есть «объект» познания, оно — желаемое, то есть то, что вызывает Желание, то, к чему можно приблизиться с помощью мышления, в каждое мгновение мыслящего более того, что оно мыслит. Бесконечность бесконечного измеряет Желание, поскольку оно отмеряет посредством самой невозможности измерения.

Идея бесконечного — это сама трансценденция, выход за пределы тождественной себе идеи. Бесконечное проявляется, противостоя вторжению тотальности туда, где происходит сжатие, оставляющее место отделившемуся бытию. Таким образом вырисовываются отношения, пролагающие себе путь за пределы

бытия. Бесконечное—не объект созерцания, оно не соразмерно мыслящему его мышлению. Идея бесконечного — это мышление, ежемоментно мыслящее больше, чем мыслит. Иметь идею бесконечного значит принимать Другого за пределами возможностей. Субъективность коренится в идее бесконечного; субъективность — это гостеприимство; я приближаюсь к бесконечному в той мере, в какой забываю о себе ради смотрящего на меня ближнего; я приближаюсь к бесконечному, жертвуя собой.

Желание — идея бесконечности; желание парадоксальным образом заключается в том, чтобы мыслить более того, что помыслено, и сохранить помысленное в его безмерности по отношению к мысли; желание отлично от нужды, от потребности, которую можно удовлетворить; желание — это «потребность в Другом», в другом человеке, который, как желаемый, не утоляет моего голода, но, питая меня, только пробуждает во мне сильнейший голод. Желание раскрывается как доброта. Желание есть стремление, вызываемое Желаемым: оно рождается от своего «объекта», оно — откровение, в то время как потребность — это пустота души, исходящая от субъекта. Желание — это несчастье счастливого, нужда, утопающая в роскоши. Желание не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим утоления голодом, а потому, что оно вообще не взывает к насыщению. Желание ненасытно. Целью первого побуждения желания является Другой. Это желание абсолютно лишено эгоизма, имя его справедливость. Именно Платон наряду с нуждой, удовлетворение которой означает заполнение пустоты, предвидит также устремления, которым не предшествует ни страдание, ни нужда и в которых мы угадываем очертания Желания, потребности того, кто не испытывает нехватки, чаяния того, кто полностью владеет собственным бытием, кто выходит за пределы этой полноты, кто обладает идеей Вечного. Метафизика сближает, не приводя в соприкосновение. Метафизическое Желание парит над жизнью, и здесь нельзя говорить о насыщении. В Желании нет ни «вкушения» бытия, ни сытости: в нем передо мной — будущее без вех.

740

Существование—факт существования включает в себя связь, посредством которой существующее заключает договор с существованием. Нагруженное самим собой, существование лишено непоколебимого спокойствия античного мудреца. Оно не существует просто само по себе. Движение его экзистенции выявляет в глаголе «быть» черты переходного глагола: не существуешь, но самосуществуешь. Удел человеческий — брать на себя существование.

Субъект—способность бесконечного отступления, позволяющая всегда находиться по ту сторону того, что с нами происходит; это — свобода по отношению к любому объекту, отступление, субъект сам по себе. Субъект утверждает себя посредством позиции в анонимном *il y a*. Субъект несклоняем — ибо он есть не подлежащий обмену заложник других. Он предшествует двойственности бытия и сущего, предшествует природности. Прежде чем стать интенциональностью, субъект есть ответственность. Субъект — это гостеприимный хозяин.

Я— Я в составляющем нашу жизнь потоке сознания удерживается как нечто идентичное в изменчивой множественности становления. Невозможность избавиться от самого себя. Быть Я это не только быть для себя, но и быть собой. Я — это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретение своей идентичности при любых обстоятельствах. Когда Орест говорит: «Спасал меня не раз от самого себя!» или когда жалуется Андромаха: «Но до того ли измученной вдове, томящейся в неволе?» — связь с собой, выраженная в этих словах, шире метафорического значения. Я идентично себе даже в своих изменениях; оно осведомлено о них, мыслит о них.

«Я», отождествленное с разумом, понимаемым как способность к тематизации и объективации, теряет собственную самость.

Быть «я» значит существовать таким образом, чтобы уметь в счастье выходить за пределы бытия. Для «я» быть не означает ни противиться чему-либо, ни представлять какую бы то ни было вещь, ни пользоваться чем бы то ни было, ни желать чего-либо: для «я» быть значит наслаждаться всем этим. Я — это тот, кто не может самоустраниться.

Свет — событие приостановки, *epoché*; приостановки, состоящей в том, чтобы не компрометировать себя объектами, с которыми связан, или историей, которую осуществляешь; всегда оставаться внешним по отношению к этим объектам и истории, даже когда речь идет об истории самого бытия, приостанавливающего историю. Свет определяет Я, его способность бесконечного отступления и его ситуацию самого по себе.

Метафизика—движение, идущее от привычного нам мира, уводящее от «у себя», в котором мы живем, к чуждому нам «вне-себя», к «там»; метафизическое движение — это трансцендирующее движение; метафизика обладает приоритетом перед онтологией. Задача метафизики не в обращении к тому, чем является «для-себя» в лоне «я», не в поисках прочной основы для радикального постижения бытия. Высшей ее целью не является реализация девиза «познай самого себя». Метафизика предшествует онтологии. Метафизика реализует себя в этических отношениях.

741

Время — время не следует рассматривать как «образ» неподвижной вечности и приближение к ней, как ущербный модус онтологической полноты. Исходя из Другого я предвижу временность, где прожитое и будущее обретут собственное значение. В моем ответственном отношении к Другому прошлое Другого никогда не было моим настоящим, «касается» меня, оно не является для меня пред-ставлением. Прошлое Другого и в некотором роде вся история человечества, к которой я никогда не принадлежал, в которой никогда не присутствовал, в моем ответственном отношении к Другому становится моим прошлым. Предвидеть триумф дела во времени без меня: это — эсхатология без надежды для себя, или освобождение от своего времени. Быть для времени без меня, для времени после моего времени, по ту сторону пресловутого «бытия-к-смерти» — переход во время Иного. Быть-к-смерти — быть для того, что после меня.

Смерть — смерть не сводится к концу бытия; это тревога, поскольку бытие, умирая, кончаясь, не кончается; жизнь протекает в собственном измерении, где она имеет смысл и где может иметь смысл победа над смертью; смерть — удушье, вызванное возможностью невозможного, — прокладывает путь к потомкам.

Лик, лицо—феномен явленности Другого; однако лик — не облик, скрывающий, но тем самым и являющий глубину, не феномен, таящий, но тем самым и выдающий вещь в себе.

Лик другого человека властвует надо мной — лик, не прикрытый формой явленности, обнаженный, лишенный формы и даже самого присутствия... Лик в морщинах, след самого себя, присутствие, которое в любой момент есть отступление в пустоту смерти — с риском невозвращения. Лик настойчиво зовет ко мне. Я не могу остаться глухим к его зову, не могу забыть о нем, не могу перестать быть ответственным за его нищету. Здесь сознание утрачивает свое первенство. Присутствие лика означает безоговорочный приказ, повеление, которым полагается конец принадлежности сознания самому себе. Лик ставит сознание под вопрос.

Лик сам по себе есть трансцендирование. Лицо, вопреки современной онтологии, приносит с собой понятие истины, которое является не раскрытием безличной Нейтральности, а выражением: быггийствующий прорывается сквозь оболочки и всеобщности бытия, чтобы предъявить в присущей ему «форме» целостность своего содержания.

Понятие лица открывает новые перспективы: оно отсылает нас к понятию смысла, предшествующего моему *Singebung* и, следовательно, независимого от моей инициативы и моей власти. Лицо есть живое присутствие, оно — выражение. Лицо говорит. Проявление лица — это уже речь. Лицо существует само по себе, а не в силу своей соотнесенности с системой. Отношение к лицу не есть познание объекта.

Умоляющий и в то же время требовательный взгляд, который потому только и требует, что умоляет, лишенный всего, поскольку имеет право на все, взгляд, который признают, поскольку обмениваются с ним своим взглядом (совсем как тогда, когда мы «ставим вещь под вопрос», признавая ее), — такой взгляд как раз и есть богоявление лица в качестве лица. Благодаря человеческому лицу открывается Божественное.

742

Лицо не имеет формы, которая на него накладывалась бы, но оно и не предстает как нечто бесформенное, которому недостает формы и которое в ней нуждается. Лицо само себя обозначает.

След—это то, что означает потустороннее бытие, откуда приходит лик, что соотносит с абсолютно Отсутствующим, откуда происходит Другой, не указывая на Отсутствующее и не открывая его; это — третий путь, исключаемый терминами явленного и сокрытого, запрещающий искать потустороннее как некий мир позади нашего мира.

След — присутствие того, чего в собственном смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее. След означает потустороннее бытие, которое есть Третье Лицо, не определяемое Самим Собой, самостью: оно не вовлечено в биполярную игру имманентности и трансцендентности, где имманентность всякий раз выигрывает против трансцендентности. Абрис неотвратимого прошлого, очерчиваемый в следе, это абрис «Того». Потустороннее, откуда приходит лик, существует в третьем лице. Местоимение «То» выражает невыразимую необратимость запредельного, то есть его уже обретенную независимость от любых раскрытий и сокрытий. Это третье лицо, эта «тойность» не есть нечто «меньшее, чем бытие», она — вся огромность, вся безмерность, вся Бесконечность ускользающего от онтологии абсолютно Другого; «тойность» — начало инаковости бытия.

Лик пребывает в следе Отсутствующего — абсолютно минувшего, абсолютно прошлого. Отношение между означаемым и значением в следе есть не корреляция, а сама непрямолинейность. Ничья память не может проследить прошлое по этому следу: это незапамятное прошлое. След — сама неизгладимость бытия, его всемогущество по отношению ко всякой негативности, его безмерность, неспособность замкнуться в себе. Только трансцендирующее мир, абсолютное бытие может оставить след. След обязывает нас к Бесконечному, к абсолютно Иному. В этом плане Бог — не прообраз, а лик — не образ его; быть по образу Божьему не значит быть иконой Бога, но пребывать в его следе. Бог являет себя только через след, однако идти к Богу не значит идти по этому следу, но идти к Другим, которые удерживаются в следе тойности. Только благодаря «тойности», потусторонней по отношению ко всем расчетам и взаимозачетам домостроительства и мира, бытие имеет смысл, не сводимый к полаганию конечных целей Эта высь, это постоянное восхождение к могуществу, это бесконечное преувеличение или надбавление — скажем, наконец, божественность — не выводятся ни из бытия сущего, ни из его проявления,... ни из конкретной «длительности». Все это означает, исходя из прошлого, которое не обозначено и не указано в следе, но в нем сдвигает порядок мира, не совпадая ни с явленностью, ни с потаенностью.

След не похож на любой другой знак. Однако он играет также и роль знака. Но след имеет особенность в сравнении с другими знаками: он означает помимо всякого намерения обозначать.

След есть прививка пространства ко времени, та точка, в которой мир преклоняется к прошлому и ко времени. Только трансцендирующее мир, аб-солютное бытие может оставить след. След — присутствие того, что в собственном смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее. След — это переход к прошлому Иного, где различима вечность, — к абсолютному прошлому, соединяющему в себе все времена.

Указатель имен¹

- Ален (Alain) 297
 Альгази (Algazi) Л 496
 Амадо-Леви-Валенси (Amado-Levi-Valensi) 546
 Амар(Атаг)А 580
 Ансельм Кенгерберийский 185
 Аристотель 80, 210, 211, 257, 277, 403, 413, 417, 474, 480, 652
 Арон (Агон) Реймон 495
 Арон (Агон) Робер 461
 Ашкенази (Askenazi) Л 466
- Бен-Гурион Д 400, 401, 413,417
 Бергсон (Bergson) А 10,29, 110, 128, 138, 141,253,291,313,403,459, 579, 607, 609
 Беркли (Berkeley) Дж 24, 28, 34, 42, 131, 134, 187, 202,232, 290, 294, 302
 Биллиг (Billig) И 512
 Бланшо (Blanchot) М 314, 573, 645, 654, 660
 Blondel (Blondel) Ш 573
 Блуа(Blou)Л 430
 Блум (Blum) Л 616
 Боди(Ваиау)Н 581
 Бодлер (Baudelaire) Ш 600
 Бол ьцано (Bolzano) Б 171
 Боссюэ (Bossuet) Ж Б 533
 Бофре (Bauffrait) Ж 162
 Бреда (Breda) Г Л , ван 164
 Брейе (Brehier) Э 162
 Брентано (Brentano) Ф 9, 47, 58-61, 185, 196, 300

Брюнсвик (Brunschvicg) Л 243, 355-365, 416, 430, 528, 573, 624
 Бубер (Buber) М 331, 461, 490, 631
 Буржуа (Bourgeois) В 524, 525, 581
 Бэкон (Bacon) Ф 419
 Бюрлу (Burloud) А 8,151
 БяликХ Н 361

Валери (Valéry) П 617, 627, 644
 Валь (Wahl) Ж 162,, 164, 166, 315, 356, 357, 362, 573
 Вейль (Weil) С 334, 407, 437-444, 446, 448, 459
 Вейль(Weil)З 495,578,614
 Вейль-Брюнсвик (Wed-Brunschvicg) AP 356
 Веланс (Waelhens) А 162
 Ван Велде (Velde) Б 581
 Виже (Vigee) К 580
 Визель (Wiesel) Э 512
 Виндельбанд (Wmdelband) В 13
 Вольтер (Voltaire) 444,451
 Вундт (Wundt) В 13

Гагарин Ю 521,523
 Галеви (Halevy) Э 356, 357
 Галилей (Galilei) Г 100, 106, 199, 261, 362
 Гальперин (Haiperm) Ш 432, 435
 Гамзон (Gamzon) Д 432
 Гамзон (Gamzon) Р 466, 566
 Гамлен (Hamelm) О 83, 103, 105
 Геббельс (Goebbels) И П 434
¹ К работе Э Левинаса «Трудная свобода» список имен и комментарии см. на с 582-590
 744

Гегель (Hegel) Г В Ф
 Гербарт (Herbart) И Ф
 Геринг (Hering) Ж
 Геру (Gueroult) М
 Гельдерлин (Hölderlin) И К Ф
 Гете (Goethe) И В
 Гитлер (Hitler) А
 Гобло (Goblot) Е
 Тоббс(Hobbs)Т
 Гоголь Н В
 Гомер
 Гордин (Gordm) Я
 Гринберг (Grmberg) Х
 Гурвич (Gurwitsch) Ж
 Гуссерль (Husserl) Э
 Гюго (Hugo) В Гюйгенс (Huyghens) К

Даниэлу (Damelou) Ж Данте (Dante) Декарт (Descartes) Р
 Дельбос (Delbos) В Дельом (Delhomme) Ж Демокрит
 Деррида (Demda) Ж Джеймс, Джемс (James) У Дидро (Diderot) Д Дильтей (Diltey) В Доменак (Domenach) Ж
 -М Достоевский Ф М Дрейфус (Dreyfus) А Дюмери (Dumery) А Дюркгейм (Durkheim) Э Дюфренн
 (Dufrenne) М
 Екатерина Великая Жид (Gide) А
 Зак(7ас) С Зигварт (Sigwart) Х Зигфрид (Siegfried) А Золя (Zola) Э
 Ибервег (Uiberweg) Ф Икор (Iког) Иоанн XXIII Исаак (Isaak) Ж
 Кант (Kant) И
 Кантор (Cantor) Г Картерон (Carteron) А Кассирер (Cassirer) Э
 Келькель (Kelkel) Л. Кеплер (Kepler) И. Клацкин (Klatzkine) Я. Клодель (Claudel) П. Коген (Cohen) Г. Койре
 (Койре) А. Кон (Cohn) М. Кох (Koch) Р. Кремьё (Cremieux) А. Кураки (Chouaqui) А. Кусанж (Coussange) Ж.
 де Кьеркегор (Kierkegaard) С.
 Ландгребе (Landgrebe) Л. Ланьо (Lagneau) Ж. Латрей (Latreille) А. Лауэр (Lauer) К. Лафонтен (La Fontaine)
 Ж. де Лев XIII

Левинас (Levinas) Э. Леви-Строс (Lévi-Strauss) К. Лейбниц (Leibniz) Г. В. Лейбовиц (Leibovitz) Ленин В. И.
 Левит (Lowit) К. Линдон (Lindon) Ж. Лиотар (Lyotard) Ж.-Ф. Локк (Locke) Дж. Лотце (Lotze) Р. Г.
 Мадоль (Madaul) Ж.
 Маймонид (рабби Моше, Маймон)
 Макиавелли (Machiavelli) Н.
 Мальбранш (Malebranche) Н.
 Мандель (Mandel) А.
 Маркс (Marx) К.
 Маркэ (Marque) Ж.-Ф.
 Марсель (Marcel) Г.
 Марэн (Marin) Л.
 Маяковский В.
 Мейнекке (Meinecke) Ф.
 Мель (Mehl) Р.
 Менас (Menasce)
 Мендельсон (Mendelssohn) М.
 Мерло-Понти (Merleau-Ponty) М.
 Мийо(Мигшк1)Д.
 Монтескье (Montesquieu) Ш. Л.
 Наторп (Natorp) П. Неер (Neher) А. Нерсон (Nerson) А. Николоай Лирский Ницше (Nietzsche) Ф. Нобель
 (Nobel) Ньютон (Newton) И.
 Парменид Паскаль (Pascal) Б. пейТер(Petterde) Пейффер (Peiffer) Ж. Пиа (Piha) М. Пий XI
 Пикар (Picard) И. Пифагор

Платон 204, 208, 209, 214, 246, 248, 253, 257, 258, 269, 271, 352
 417, 473, 500, 565, 594, 598, 599, 606, 607, 610, 617 621' 622,624-626,641,652, 653
 Плотин 334,630
 Плутарх 426
 Поляков (Poliakov) Л. 512
 Прадин (Pradines) М. 8, 85-87, 151, 573
 Пруст (Proust) М. 220
 ПушкинА. С. 573
 Рабан Мавр (Raban Maur) 425
 Рабле (Rabelais) Ф. 560
 Раинах (Reinach) 416
 Расин (Racine) Ж. 533, 659
 Рембо (Rimbaud) А. 599, 649
 Ренар (Renard) Ж. 432
 Рейд (Reid) Т. 86, 87
 Рикёр (Ricoeur) П. 315
 Риль (Riehl) А. 13
 Розенцвейг (Rosenzweig) Ф. 416,457, 461,475-492, 494, 495, 581
 Розеншток (Rosenstock) О. 479
 Сартр (Sartre) Ж.-П. 162, 252, 312, 504, 514, 516, 627, 657, 659
 Серве (Servais) С. 164
 Симон (Simon) Э. 490,491
 Сократ 419, 499, 523, 653
 Спенсер (Spencer) Г. 207
 Спиноза (Spinoza, d'Espinoso) Б. 147, 205, 254, 270, 342, 413-420, 422-424, 478, 483, 558,
 579, 580
 Сталин И. В. 497
 Суарес (Suarès) 433
 Тито И. Б. 498
 Тойнби (Toynbee) А Дж. 369
 Тольятти (Togliatti) П. 498
 Толстой Л. Н. 573,624
 Тракль(Трак1)Г. 653
 Фалес 482
 Фенелон (Fenelon) 533
 Фердинанд V (Ferdinand V) 454
 Финк(Ртк)О. 274,316
 Фихте (Fichte) И. Г. 131, 592, 637, 659
 Флег (Fleg) Э. 411-413,459, 536

Фома Аквинский 11, 329
Франс (France) А. 598, 601
Фрейд (Freud) З. 261, 527
Фюме (Fumet) С. 435
Хайдеггер (Heidegger) М. 10, 12, 110, 118, 137, 139, 142, 162-164, 174, 177-180, 183, 194, 203, 205-220, 222-227, 229-239, 241-243, 246-249, 252-254, 257, 258-260, 273, 274, 280, 281, 285, 298, 313, 315, 350, 485, 521, 574, 580, 600, 601, 605, 606, 613, 617, 634, 647, 648, 650, 652, 660
Хальбвакс (holbwachs) М. 573
Хёфдинг (Hoffding) Х. 10
Хрущёв Н. С. 497, 498
Целлер (Zellers) Э. 151
Цицерон 562
Шекспир (Shakespeare) У. 591
Шелер (Scheler) М. 10, 174, 177-179, 206
Шеллинг (Schelling) Ф. В. И. 476
747
Шерер (Scherer) Р. 315
Шестов Л. 8, 160
Уйнеуйб (Snell) 600
Шолом-Алейхем 411
Шпайер (Spaier) А. 8, 146, 151
Штейнберг (Steinberg) Л. 512
Штраус (Strauss) Л. 417
Штругхоф (Struthof) 451, 452
Шуль (Schuhl) П.-М. 164, 369
Шютц (Schutz) А. 288
Эйнштейн (Einstein) А. 361, 362
Эйхман (Eichmann) А. 434
Эли (ЕИе) Ю. 315
Эпикур 598
Эрдман (Erdmann) Б. 13
Юм (Hume) Д. 24, 82, 105, 131, 598
Янкелевич (Jankelevitch) В. 392, 393, 400, 416, 460, 468, 470, 476, 595

Эмманюэль Левинас Избранное: Трудная свобода

Корректор: Н.С. Сотникова

Компьютерная верстка: А.А. Демочкина

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.1998

Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.09.2003

Гарнитура NewtonС.

Формат 60x90 /*лб*. Бумага офсетная

Печать офсетная. Усл. печ. л. 47,5 пл. Уч.-изд. л. 4-9.

Тираж 1500 экз. Заказ № 940

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82

Тел. 334-81-87, тел/факс 334-82-42

(отдел реализации)

Отпечатано с готовых диапозитивов

во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

<http://kosilova.textdriven.com/narod/index.html>