

САКРАЛЬНОЕ И НАСИЛИЕ: ЭТИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФИИ ЛЕВИНАСА

ЕЛИЗАВЕТА КОСТРОВА

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва,
Россия)

Научный сотрудник

Контакт: elizakos@mail.ru

АННОТАЦИЯ. Философия Левинаса пронизана религиозными аллюзиями и смыслами. Так, ключевая для него фигура Другого связана с идеей бесконечности, которая вела к Богу у Декарта; Лицо другого описывается как «эпифания», и несет в себе след запредельного – «оности», абсолютно Отсутствующего. С другой стороны, высказываясь по поводу иудаизма, Левинас развивает идеи, близкие своим философским трудам. Следуя этой логике, он отвергает значение сакрального для определения религии применительно к иудаизму: с его точки зрения, подавляющая мощь нуминозного уничтожает свободу верующего и наносит непоправимый ущерб этическому содержанию религии, которое составляет самую суть истинного монотеизма. Подобное переплетение этического и религиозного сказывается на обеих сторонах творчества Левинаса и в своей проблематичности представляется характерным для самосознания современности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Левинас, иудаизм, этика, Бог, религиозность, сакральное

СВЕДЕНИЯ О ФИНАНСИРОВАНИИ: Статья подготовлена при поддержке Фонда Развития ПСТГУ в 2017 году.

THE SACRED AND VIOLENCE: THE ETHICIZATION OF RELIGION IN LEVINAS'S PHILOSOPHY

ELIZAVETA KOSTROVA

Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia)

Research Fellow

Contact: elizakos@mail.ru

ABSTRACT. Levinas's philosophy is permeated with religious allusions and meanings. For example, the key figure of the Other is connected with the idea of infinity, which helped Descartes to get to God; the face of the other is described as an "epiphany", and carries within it a trace of the beyond – the "illeity", the absolutely Absent. On the other hand, while discussing Judaism, Levinas develops ideas close to his philosophical works. Following this logic, he rejects the significance of the sacred in defining religion with regard to Judaism: from his point of view, the overwhelming power of the numinous destroys the freedom of the believer and causes irreparable damage to the ethical content of religion, which constitutes the very essence of true monotheism. This intertwining of the ethical and religious affects both sides of the oeuvre of Levinas and with its perplexity is characteristic of modern self-awareness.

KEY WORDS: Levinas, Judaism, ethics, God, religiosity, sacred.

ACKNOWLEDGMENTS: The article is written in 2017 with support of PSTGU Development Foundation.

Значимость религии для творчества Эмманюэля Левинаса невозможно переоценить. Его личная религиозность, его деятельность в качестве преподавателя и директора в Высшей школе восточного еврейства, помимо многочисленных работ, посвященных осмыслению иудейской традиции, недвусмысленно обозначают его приверженность вере своего народа и значение, которое он придавал тому, чтобы сохранять эту принадлежность. Между тем, столь же верно, что Левинас всегда заботился о том, чтобы проводить границу между своими «иудейскими» и «философскими» штудиями, так что его главные книги, «Тотальность и бесконечное» и «Иначе чем быть», не содержат прямой опоры на религиозный авторитет. Это, впрочем, не исключает многочисленных отсылок и не означает отсутствие связи, которая настолько ощутима, что Левинаса, случается, характеризуют как религиозного философа.

Такая характеристика, безусловно, сильно упрощает реальную картину. Сложность ситуации как раз в том и состоит, что религиозные источники мысли Левинаса настолько скрыты и преобразованы, что, оставаясь довольно отчетливыми, уже не могут восприниматься как просто религиозные. В этом смысле мне представляется, что философия Левинаса может служить метафорой современного западного мышления: эксплицитно оно стремится заявить о своей секулярности и свободе от религиозных предрассудков, но критики неизменно и часто убедительно демонстрируют зависимость его оснований от христианства (например, работы Дж. Агамбена или возражения Ю. Хабермасу со стороны Д. Зарета и Ч. Тейлора). Левинас даже оказывается более «честным», полностью отдавая себе отчет в религиозных истоках своего творчества, столь же ясно понимая при этом, что старые способы говорить о Боге не адекватны современной ситуации и не могут быть восприняты миром, пережившим Холокост. Возможно, его философия – это поиск языка, который смог бы указать на трансцендентное так, как оно мыслимо сегодня. И дверью туда, где раньше обитало божественное, оказывается этика.

Напомню, что главным героем философии Левинаса является Другой. В противовес традиции, связанной в первую очередь с Гуссерлем, открытие другого происходит через опыт абсолютной инаковости, а не через перенос на него тех структур, которые известны мне как мои собственные. В книге «Тотальность и бесконечное» движение к другому начинается с идеи бесконечного, которую, подобно декартовскому когито, Я обнаруживает в себе. При этом бесконечность парадоксальным образом превосходит Я и не позволяет удержать себя в понятии или представлении сознания, разрушая границы любого определения. Только желание – «метафизическое желание» – может отдать должное бесконечности, поскольку не стремится к присвоению и преодолению инаковости, не посягает на ее свободу. Эта радикальная инаковость есть не что иное как другой человек.

Опыт неснимаемого различия в философии Левинаса оказывается основополагающим для субъективности, а этика занимает у него место первой философии. Одновременно подведение радикально иного под общее понятие выходит за рамки познавательного процесса: тотализация становится одним из проявлений насилия. Ради свободы другого Левинас стремится порвать с онтологической традицией западной философии: «Быть добрым означает недостаток, слабость и глупость в бытии; быть добрым является превосходством и высотой по ту сторону бытия – этика не является моментом бытия – она иная и лучше, чем бытие, она сама возможность по ту сторону»¹.

Другой выражает себя не-феноменальным образом как Лицо, выделяясь среди безличных вещей. Откровение другого не требует опосредования категориями и качествами, но проявляется само по себе, как таковое: «Лицо Другого постоянно разрушает и превосходит претъявляемый мне пластический образ, выходит за его пределы, разрушая и адекватную идею, соразмерную моим представлениям, и собственному *ideatum*. Оно проявляется не через эти качества, а кат'ауто. Оно *выражает себя*»². Ответом на призыв другого, который Я слышит в его речи и читает в его взгляде, должно стать отношение лицом к лицу, то есть отношение, которое сохраняет дистанцию между мной и другим как независимыми участниками, ни один из которых не присваивается взглядом другого. Также и само это отношение не может быть охвачено со стороны как единство: тотализирующий взгляд третьего лица не может сюда проникнуть. Речь – то, что происходит между Я и Другим. Отдавая дань свободе другого, отношение лицом к лицу реализуется как «научение»: другой может научить, то есть высказать что-то новое, чего я не смог бы отыскать в себе самом, в отличие от майевтического метода, который бесконечно разворачивает то, что изначально заложено в субъекте и его понятиях. Так в речи реализуется отказ от диктатуры всеобщего. Для Я встреча с другим подразумевает принятие на себя ответственности за другого и признание его свободы, которое с необходимостью влечет за собой осознание виновности самого Я в его неизбежных поползновениях к овладению всем, что лежит вне его.

Говоря о другом человеке, Левинас обычно использует библейский образ чужестранца, вдовы и сироты, чтобы подчеркнуть слабость и уязвимость того, с кем сталкивается суверенная воля Я и перед кем она должна остановиться. Но это не просто наглядный пример. Бедность и беззащитность принадлежат к самой сути другого как Другого, и нужда здесь носит не абстрактно-онтологический, но непосредственно телесный характер: «Признать другого

¹ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э.Левинаса. – СПб.: СПбГУ, 2006. – С. 219.

² Левинас, Эмманюэль. Тотальность и бесконечное. – М.: Modern, 2013. – С. 88.

значит почувствовать, что такое голод»³. Лишения другого не только не ставят его ниже меня, но, напротив, возносят его на недостижимую высоту. Левинас говорит о «богоявлении лица», об «эпифании»: отказываясь конституировать другого по моему подобию ради сохранения его инаковости, он делает невозможным равенство между нами, но возносит другого надо мной как Учителя и Господина.

Использование теологических и религиозных метафор было характерно для философии Левинаса с самого начала, и основной их смысл оставался неизменным во всех его работах, несмотря на развитие отдельных аспектов. Словом «религия» Левинас обозначает отношения «между отделившимся бытием и Бесконечным»⁴, в которых сохраняется дистанция между ними; религия, таким образом, противоположна тотализации – и совпадает со структурой этического отношения. Во всех случаях Бог в философии Левинаса непосредственно связан с этикой и отношением лицом к лицу. Отправной точкой для Левинаса становится, общее для него и многих других мыслителей, в частности М. Бубера и Ф. Розенцвейга, ощущение недоступности Бога для концептуального аппарата человека и, следовательно, для теологического описания. Бога невозможно вместить в понятие; но и традиционное представление о Боге как законодателе и источнике моральных заповедей не подходит Левинасу. Он вполне последовательно проводит «десакрализацию Священного»⁵. Бог как «мифический» персонаж не находит себе места в его философии, но Левинас постоянно говорит о Боге в контексте предстояния перед другим. Фигура другого явно наследует многие атрибуты божественного: другой – «господин, повелитель, тот, к кому мы обращаемся на “вы”»⁶; другой человек есть реализация идеи бесконечности, которая приводила к Богу декартовское когито. Но это вовсе не значит, что можно поставить знак равенства между Богом и моим ближним; более того, неверно представлять себе другого человека как звено цепи, соединяющей самотождественное Я с потусторонней реальностью: «Отношение с Богом... имеет смысл только постольку, поскольку Я обращен к другому, но этот другой – другой человек – не является “посредником” между Я и Богом, как в христианстве; не является он также и идентичным Богу. Скорее, лицо открывает *высь*, которая есть локус божественного откровения»⁷. Бог открывает себя в этой выси другого, в эпифании лица. Между тем, неверно было бы пытаться реконструировать божественную сущность, которая стоит за отношением лицом к лицу и частично проникает в него. Это намерение сразу обозначило бы возвращение к логике

³ Там же. – С. 108.

⁴ Там же. – С. 131.

⁵ Левинас, Эмманюэль. Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 336.

⁶ Левинас, Эмманюэль. Тотальность и бесконечное. – С. 108.

⁷ Morgan, Michael L. *Discovering Levinas*. – New York: Cambridge University Press, 2007. – P. 181.

дескриптивности, выстраивания некоего теологического концепта; размышление же вообще не является адекватным ответом на призыв другого. Левинас стремится избежать такого поворота мысли, разрабатывая метафору следа и ононости (также «тойности», *illicité*). Так Лицо становится следом ононости, где след – не знак, отсылающий к тому, что его оставило, но «присутствие того, что в собственном смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее»⁸; термин «ононость» и говорит об этом абсолютно Отсутствующем, которое ни при каких обстоятельствах не может стать из третьего лица («оно»/ «он») вторым, с которым Я никогда не встретится, но которое оставило след в лице другого.

Говоря о конкретных вероисповеданиях, Левинас следует той же логике. Естественно, что его внимание обращено прежде всего на иудаизм, который для него воплощает монотеизм как таковой и наиболее полно реализует этическое содержание религии: «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»⁹.

В прочитанном в Марокко в 1957 году докладе «Религия зрелых людей» Левинас сосредотачивается на том, чтобы обрисовать особый путь иудаизма (самым ярким выражением которого для него служит раввинистическая традиция) в отличие от христианства и ислама. Независимо от того, насколько понимание Левинаса действительно отражает содержание иудаизма и современный взгляд на природу религиозного опыта, оно оказывается важным для его трактовки сакрального, религиозного и этического. Итак, Левинас исходит из некоторого общего представления о том, что в истоке религии лежит «восторг», сильное переживание превосходящей человека и загадочной силы. Свойственное же иудаизму понимание святости и божества выходит за эти рамки. Неистовство экстаза сильнее человека, а значит, оно отрицает свободу человека и делает невозможным настоящее воспитание. Сакральное как подавляющая и неодолимая сила есть не что иное как насилие – насилие над личностью и свободой человека. Такая религиозность – удел идолопоклонства и тех вариантов «псевдомонотеизма», которые, в сущности, только выдвигают одного из ряда богов на первое место как самого страшного и могущественного, но не отменяют сам принцип его воздействия. Иудаизм как истинный монотеизм не вступает в конкурентную борьбу за нуминозность; он полностью отказывается от такой сакральности. Левинас говорит, что «иудаизм расколдовывает мир»¹⁰, сближаясь в этом с философской традицией.

⁸ Левинас, Эмманюэль. Избранное: Трудная свобода. – С. 743.

⁹ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. – С. 337.

¹⁰ Левинас, Эмманюэль. Избранное: Трудная свобода. – С. 332.

Более того, это сближает иудаизм и с атеизмом. И действительно, если религия – это охваченность нуминозным, отказ от собственного Я в преклонении перед священным, то иудаизм отрицает божественное, являясь атеизмом по отношению к идолопоклонству. Конечно, по Левинасу, он не останавливается на этом, но идет дальше; тем не менее, опасность атеизма должен пережить тот, кто хочет пройти этот путь до конца. Сакральное кажется Левинасу подозрительным потому, что едва ли может быть совместимо с самостоятельностью субъекта; но иудаизм все же не является атеизмом в абсолютном смысле, поскольку, разумеется, находит Бога и трансцендентное. Ключом к выходу за пределы самого себя становится не преклонение перед сакральным, а этическое отношение. Последнее не только не подавляет независимость субъекта, но даже требует ее.

В отличие от философской традиции, в иудаизме речь идет о «реальной трансценденции» – о Другом, который не подобен мне, но бесконечно и радикально *иной*. Кроме того, важнейшим отличием иудейского взгляда от философского является знание о сотворенности. Именно благодаря этому моя свобода с самого начала оказывается «незаконной», не будучи, однако, ничем не ограниченной. Я обнаруживает себя уже покушающимся на права другого, так что самосознание оказывается всегда уже сознанием этическим. А поскольку Другой для Левинаса – реализация бесконечности и лик трансцендентности, то этическое отношение есть в то же самое время отношение религиозное: «Через отношение с другим я вступаю в отношение с Богом»¹¹.

Таким образом, этика не просто приобретает религиозное значение: она приравнивается к (правильно понятой) религии. И напротив, прочие аспекты религиозной жизни, традиционно воспринимаемые как существенные составляющие самого понятия религии, отходят на второй план или даже, как опыт нуминозного и мистические переживания¹², отрицаются. Мораль – это все, что нужно верующему: «Этика – не неизбежное следствие видения Бога: она есть само это видение. Этика – это оптика. Все, что я знаю о Боге, все, что я могу услышать от Него и разумно высказать Ему, должно найти этическое выражение»¹³. Даже многочисленные ритуальные действия, предписанные иудею, лишены сакральности сами по себе; они лишь помогают воспитать человека для того, чтобы он оказался способен неукоснительно следовать справедливости.

В русле такого понимания религии Левинас трактует и понятие избранности, которое также приобретает нравственное звучание. Избран тот,

¹¹ Там же. – С. 335.

¹² Левинас признает существование иудейской мистики, но, по-видимому, считает, что ее характер отличается от других мистических течений, в частности, ее отношением к Закону.

¹³ Там же. – С. 335.

кто признал справедливость изначального неравенства, которое ставит другого выше меня и вменяет мне ответственность за него, тот, кто, говоря словами Достоевского, к которым неоднократно обращался сам Левинас¹⁴, «за все и перед всеми виноват». И хотя текст Священного Писания заставляет предположить, что эта особая роль отведена народу Израиля, Левинас, пожалуй, склоняется к более мягкому проведению границ. Так, он замечает, в связи с израильским партикуляризмом, что «речь скорее идет о нравственной категории, чем об Израиле как историческом факте»¹⁵.

Таким образом, несмотря на методическую щепетильность Левинаса, который тщательно избегал превращения своих философских сочинений в религиозно-философские, очевидно разительное сходство между его интерпретацией иудаизма и его пониманием этики. С точки зрения философии, подобное сближение резко критиковал Ален Бадью. Для него очевидно, что переход от онтологии Тожественного к трансценденции Лица Другого не может быть достаточно обоснован опытом, поскольку другой всегда и прежде всего сходен со мной, аналогичен мне, а потому все те способы реконструкции другого, которые отталкиваются от Я, начиная с аппрезентации у Гуссерля, не утрачивают силы и значения. Другой как средоточие бесконечной инаковости, ускользающий от любой аналогии с Я, не необходим: то, что указывает на подобие, гораздо сильнее. Только божественные «гарантии» могут изменить расстановку сил: «Нужно, чтобы Другой, каким он является мне в конечном, был эпифанией расстояния от по-настоящему бесконечного другого, преодоление которого и является первоначальным этическим опытом. Что означает: вразумительность этики требует, дабы Другого некоторым образом подкреплял некий принцип инаковости, выходящий за рамки простого конечного опыта»¹⁶. Этика и религия, считает Бадью, неизбежно связаны, и постановка этики во главу угла (что и проделывает Левинас) есть не что иное, как отказ от (если не предательство) древней традиции рационального светского дискурса, то есть философии как таковой. Но если попытаться затушевать религиозные основания этики, что склонны проделывать приверженцы «этики различия», примитивизирующие философию Левинаса, то уважение к инаковости останется не более чем пустой декларацией: другой окажется тем «лучше» и тем более достойным этического отношения, чем более он похож на меня.

С другой стороны, столь тесное сплетение религиозного и этического накладывает специфический отпечаток на то, как Левинас воспринимает иудаизм, и обедняет его живую религиозность, произвольно смещая акцент на определенные аспекты веры и практики. Получается нечто вроде естественной

¹⁴ Например: Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. – С. 180.

¹⁵ Левинас, Эмманюэль. Избранное: Трудная свобода. – С. 340

¹⁶ Бадью, Ален. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб.: Machina, 2006. – С. 40-41.

религии эпохи Просвещения, но еще более секуляризированной, поскольку моральный поступок служит здесь не просто индикатором истинности веры, но ее непосредственной реализацией. Потусторонне сакральное отвергается, не пережив «смерть Бога» и «богооставленность» эпохи нацизма, оставляя только след в лице ближнего; никакого другого пути не остается. Богослужение и служение Другому неразличимо сливаются, оставляя нам религию вместо этики и этику вместо религии.

REFERENCES

Badiou A. *Etika: Oчерk o soznanii zla*. [Ethics: an essay on the understanding of evil]. St Petersburg: Machina, 2006.

Levinas E. *Izbrannoe: Trudnaya svoboda*. [Selected works: Difficult freedom]. Moscow: ROSSPEN, 2004.

Levinas E. *Totalnost I beskonechnoe*. [Totality and infinity]. Moscow: Modern, 2013.

Emmanuel Levinas: Put k Drugomu. [Emmanuel Levinas: The way to the Other]. St Petersburg: SPbGU, 2006.

Agamben G. *The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government*. Stanford, California: Stanford University Press, 2011.

Difficult justice: commentaries on Levinas and politics. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Habermas and the public sphere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011.

Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye. 1974.

Morgan M.L. *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Moyn S. *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.