

ПЕС, БОГ И ДРУГОЙ
(ЗАМЕТКИ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДРУГОГО Э. ЛЕВИНАСА)

В. В. Феррони

Воронежский институт ФСИИ

Поступила в редакцию 11 ноября 2015 г.

Аннотация: *статья посвящена проблеме понимания Другого в философии Э. Левинаса и анализу отношения к Другому, вытекающего из его феноменологических исследований. Автор критически рассматривает концепцию Левинаса в ее как явной, так и скрытой полемичности по отношению к иным философским учениям.*

Ключевые слова: *феноменология, Другой, Э. Левинас, проблема понимания, инаковость, тождество и различие.*

Abstract: *article is devoted to a problem of comprehension of Other and to the analysis of the attitude towards Other following from phenomenological researches by E. Levinas. The author critically considers Levinas's conception in it – both the obvious and hidden – polemics with another philosophical doctrines.*

Key words: *phenomenology, Other, E. Levinas, problem of comprehension, otherness, identity and distinction.*

...Однажды неосторожный водитель грузовика сбил насмерть пса – французскую овчарку-босерона по кличке Аргос. Через несколько дней ее хозяин, сельский врач по имени Сэмюэл Хейман, покончил жизнь самоубийством... Приятель доктора, писатель, узнает от местных жителей, что эта французская овчарка жила у покойного... больше сорока лет, с конца Второй мировой войны (правда, оказывается, что это были разные, но абсолютно похожие псы, сменявшие друг друга), и получает от дочери умершего предсмертное письмо самоубийцы, в котором покойный доктор объясняет причину своего поступка и проливает свет на странную историю взаимоотношений его и собаки. Во время войны он, будучи евреем по национальности, попал в концентрационный лагерь, где ему в условиях, направленных на полное обезличивание и уничтожение человека, удалось не превратиться в «кусоч дерьма» и сохранить свой внутренний мир исключительно благодаря... приبلудному псу: «Я был ниже его, пса, потому что солдаты любили животных. Когда он выразил мне свою радость, я снова стал человеком. Да, посмотрев на меня с тем же интересом... что и на охранников, он вернул мне человеческий облик. В его глазах я был человеком... Вот почему я плакал... Я позабыл, что я человек, ни от кого больше не ждал человеческого отношения, он вернул мне достоинство» [1, с. 100]. Так пес, а вслед за ним и его «пре-емники», остался со спасенным человеком до самого конца. Много позже, уже после войны, когда Хейман находит предателя, выдавшего его семью нацистам, и в порыве аффекта хочет учинить над ним физическую

расправу, удерживает его от совершения убийства... тот же пес, внезапно затевающий с перепуганным до смерти предателем веселую игру, как ранее и с самим Хейманом в лагере смерти, и тем самым напоминающий герою новеллы о их – и его, и предателя – совместной принадлежности к роду человеческому. В конце рассказа именно этот «спасенный» собакой экс-предатель организует пышные похороны Хеймана. Завершается текст кратким диалогом писателя и дочери покойного: «– Если мой отец простил его /предателя/, то сам он себя так и не простил. – И никогда не простит. Только мертвые вправе прощать» [там же, с. 120].

Зачем нам здесь, на страницах эссе, посвященного философу Э. Левинасу, пересказывать содержание рассказа Э.-Э. Шмитта? Не только потому, что Шмитт в свое время учился в «Эколь Нормаль» у Левинаса и его ученика Ж. Деррида; не только потому, что рассказ Левинасу посвящен – сама фабула рассказа взята из статьи Левинаса «Имя пса, или Естественное право» и является, по сути, автобиографической историей из жизни самого философа, прошедшего во Вторую мировую войну через опыт узника немецкого лагеря для военнопленных. Левинас называл этого пса, по словам Э.-Э. Шмитта, «последним кантианцем нацистской Германии, не имевшем разума, необходимого, чтобы придать универсальность максимам своих порывов» [там же, с. 233]. Более того, отмечает Шмитт, текст этот вступает в определенное противоречие с самой философией Левинаса, в которой метафизика уступает место этике, а последняя в свою очередь основывается на абсолютном приоритете Другого человека, чей лик и взгляд, в некотором смысле являющие нам Лик невидимого Бога, единственно способны сделать Меня человеком. В вышеприведенной истории ее герои действительно становятся человечнее и достойнее, но благодаря взгляду... пса! Что же, если сам Бог является нам во взгляде собаки, пес оказывается более человечным, чем люди? И именно для пса все Другие – люди – оказываются равными, независимо от идеологий (к счастью, псу недоступных) и от степени их вины, правоты или даже предательства? И если явленный нам в *лице* Другого Лик оказывается спасительным, то значит, у собаки тоже есть *лицо*? Шмитт говорит, что когда подобный вопрос задали самому Э. Левинасу, он ушел от ответа. Возможно ли внутри самого левинасовского дискурса о Другом найти этот ответ, вероятно, нам станет ясно в конце этих заметок.

В своей работе «Время и Другой» Левинас дерзко декларирует: «Нашему подходу присуща диалектика, но не гегелевская... Нашей целью является утверждение множественности, не допускающей слияние в единство: мы... намерены порвать с Парменидом» [2, с. 26].

Итак, противники названы: Парменид с его приоритетом Единого перед Множественным, предопределившим мейнстрим развития западной мысли практически вплоть до середины XX в., и Гегель с его приматом хитрости всеобщего Разума перед интересами отдельного человека в анализе движения истории. Но, кроме того, Левинаса явно не устраивает то, что и парменидовский, и гегелевский миры – это миры абсо-

лютной имманентности, в которых отсутствуют какие-либо предпосылки возможности выхода к трансцендентности Другого. Однако Левинас с Этим категорически не согласен: «Абсолютно Другой, инаковость которого философия имманентного преодолевает в так называемом общем плане истории, сохраняет свою трансцендентность внутри истории» [3, с. 79]. Иными словами, и парменидовский, и гегелевский миры – это миры, в которых как потусторонность Бога, так и различие, инаковость, людей, абсолютно немислимы. Замыкаясь в своей имманентности, они делают Другого многократно повторенным Тем же Самым. Этим, безусловно, снимается, но отнюдь не решается проблема понимания Другого.

Однако это еще не самое страшное. Согласно Э. Левинасу, тем самым парменидовско-гегелевский подход создает все необходимые предпосылки для образования «тотальности» (кстати – согласно В. Клемпереру, исследовавшему язык нацизма, – «ключевого слова» фашистской пропаганды [4, с. 145]), под которой философ понимает абсолютный приоритет Тожественного перед Иным, сходства перед инаковостью, единства перед множественностью, государственных интересов перед индивидуальными. «Индивиды в условиях войны сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без их ведома. Свой смысл индивиды черпают в этой тотальности, вне которой они непостижимы. Единичность каждого ныне присутствующего постоянно приносится в жертву будущему, призванному определить его объективный смысл. Поскольку в расчет берется только итоговый смысл, то лишь последний акт способен изменить существа в их бытии» [3, с. 67] (понятно, что здесь «тотальность» и война выступают у Левинаса практически как синонимы).

Казалось бы, а что ужасного в том, чтобы черпать смысл своего конечного существования в пускай и не бесконечной, но хотя бы потенциально более длительно живущей общности – народе, расе, нации, государстве? Но если подойти к проблеме, используя диалектику (не-гегелевскую!), то становится видна парадоксальность и невозможность черпать силы в подобном единстве, так как «тотальность» (= война) стремится к полному уничтожению Другого: «Война не допускает никакой экстерности... она же разрушает идентичность Тожественного» [там же, с. 67]. В самом деле, и самопознание, и самоидентичность, как отмечали сторонники «тотальности» Платон и Гегель, возможны только в их противопоставлении Иному, но в конечном счете, вбирая Иное в себя, делая его частью единой «тотальности», Тожественное должно, соответственно, с уничтожением Иного утратить и само себя. Это можно назвать первым парадоксом тотальности, или «парадоксом интериорности».

Второй парадокс (назовем его «парадоксом времени») связан с тем, что, как указано в одной из вышеприведенных цитат, итоговый смысл существования как тотальности, так и ее «элементов», соотнесен, прежде всего, с будущим. Акцент на будущее как на смыслообразующую инстанцию для настоящего предполагает существование времени вообще. Но, отмечает Левинас, в единичном, «одиноким», абсолютно самотожественном субъекте время вообще не может появиться, так как

оно (время) представляет собой отрицание предыдущего его момента последующим, и тем самым будущее предполагает «абсолютную инаковость другого мгновения», которую «тотальность», как всякую инаковость, стремится поглотить. Согласно Левинасу, «тотальность» единичного субъекта может быть преодолена только при помощи инаковости Другого: «Представляется, что связь с будущим, присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная... связь. Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми, то есть в истории» [2, с. 81]. Так и время, и сама история оказываются невозможными вне разрыва в тотальности, предоставляемого Мне исключительно Другим. Однако Другой как разрыв тотальности есть не только условие существования времени. Он также представляет собой и условие прорыва к вечности. Попытаемся эксплицировать данный тезис.

Так как одинокий субъект, пребывающий в тотальности «монотонной тавтологии» [3, с. 76] «Я есть Я», все-таки живет и действует в мире, идентифицируя себя посредством противопоставления миру, то само Я предстает как изначально «Другой», «но в то же время я коренной житель этого мира» [там же, с. 77]. Если бы для самоидентификации достаточно было бы противопоставления Тождественности Я Иному, которое представляет собой *мир*, это бы лишило Я места обитания – укорененности в мире. Однако, отмечает Левинас, «в мире я нахожусь у себя, поскольку мир предлагает себя, чтобы я владел им, или отказывает в этом» [там же]. Когда мир *предлагает* себя Мне для овладения, тем самым создается новая тотальность, объемлющая Меня и мир.

Казалось бы, когда мир *отказывает* Мне в обладании, он выступает в качестве радикально Иного. Но, говорит Левинас, для того чтобы быть Иным радикально, необходимо не только *отказывать* в обладании – необходимо еще и *оспаривать* его. А мир без Другого сам по себе не может оспаривать обладание собой, на это способен только Другой¹, так как если бы Тождественное самоидентифицировалось путем простого *противостояния* Иному, оно тем самым составляло бы часть тотальности, объемлющей Тождественное и Иное. В таком случае притязание метафизического желания, из которого мы исходили – отношение к Радикально Иному, – оказалось бы несостоятельным [там же]. Под «метафизическим желанием» Левинас как раз и понимает желание абсолютно Иного, без которого невозможна подлинная самоидентификация, во всех других случаях оборачивающаяся неизменной и неизбежной тотальностью. Только разрыв тотальности – Другой – предоставляет возможность выхода Я за пределы имманентной замкнутости в себе и от остановки

¹ Парадоксальным образом, согласно этому тезису Левинаса, если его экстраполировать на отношения между людьми, в гетеросексуальных отношениях «любовного треугольника» однополые соперники, оспаривающие право обладания предметом желания, являются в большей степени Другими по отношению друг к другу, чем предмет их страсти, принадлежащий к другому полу!

времени, означающей смерть. Только радикальная инаковость Другого предоставляет возможность прорыва к трансцендентности, а тем самым – и к вечности, без которой не может существовать и время, и к бесконечности, без которой немислима конечность существования Я. Так Другой оказывается единственным возможным «окном» в перманентно самовозобновляющейся в процессе овладения миром замкнутости тотальности. Отсюда – вступающая во внутреннюю полемику с идеями более близкого Левинасу мыслителя М. Бубера – мысль о радикальной асимметричности отношений «Я/Ты» с безусловным приоритетом «Ты», делающим возможным существование и Меня, и времени, и истории.

Другой и только Другой в своей радикальной инаковости способен разрешить и «парадокс интериорности», и «парадокс времени», делая возможным экстериорность, без которой невозможны ни сама интериорность, ни вечность, ни время. Что же касается истории, то ее Левинас имплицитно противопоставляет эсхатологии: «Если не подменять философию эсхатологией и не “доказывать” эсхатологические “истины” с помощью философии, то можно перейти от опыта тотальности к ситуации, в которой тотальность рушится, хотя именно эта ситуация и обусловила тотальность. Такого рода ситуация – молниеносная вспышка экстериорности, или трансценденции, в лице другого. Это понятие трансценденции, если его предельно развернуть, выражается словом “бесконечное”» [там же, с. 69]. Такова «не-гегелевская» диалектика Левинаса – диалектика, отдающая безусловный приоритет одному из полюсов противоречия: Другому – перед Я. Именно «радикальная инаковость» Другого выступает в качестве «снятия» диалектического напряжения между Я и Ты. Поскольку отношение Я/Ты дано в опыте, а в самом опыте «снятие» не может быть осуществлено – это привело бы не к прорыву к принципиально новому, а к образованию новой тотальности, включающей «Я» и «Другого» в свое вновь и вновь возобновляемое тождество, – то, как пишет сам Левинас, «отношение к бесконечному не может быть выражено в понятиях опыта, поскольку бесконечное выходит за пределы мышления, которое его мыслит» [там же].

Именно потому, что Другой как «радикально иной» принципиально, по определению, выходит за пределы опыта «Я», открывая тем самым окно в бесконечность, понимание Другого в чисто гносеологическом плане оказывается попросту невыполнимой задачей. Таким образом, согласно Э. Левинасу, на место познающего отношения к Другому должно прийти отношение этическое. Понимание Другого возможно только на пути прямого этического действия по отношению к Другому.

Здесь нас ожидает проблема: как самотождественное Я вообще способно открыться Другому, т.е. выйти за конечные пределы своего мышления и самоидентичности к бесконечности, презентуемой лишь присутствием Другого? Согласно Левинасу, решение этой проблемы содержится в феноменологическом принципе интенциональности сознания: согласно данному принципу, мышление о предмете не тождественно самому мыслимому предмету, а сама мысль о конечном уже

предполагает идею бесконечного. Таким образом, субъективность предстает не в качестве замкнутой клетки самосознания, а как потенциальная несамотождественность, открытость миру и Другому. По отношению к миру эта интенциональная открытость есть возможность трансценденции: «Традиционное противопоставление теории и практики отходит на задний план благодаря метафизической трансценденции, которая устанавливает отношение с абсолютно иным или с истиной и для которой этика – это ее звездный путь» [там же, с. 72]. По отношению к Другому она есть, говоря словами самого Левинаса, *гостеприимство*. Как метафизическая трансценденция, так и гостеприимство, – это два пути, ведущих по ту сторону самотождественности, и оба эти пути движимы идеей бесконечного, которое, по Левинасу, выступает не только регулятивной идеей разума, но и движущей силой как теоретического знания, так и деятельности, ибо всякий акт познания, как и практическое действие, – это не выявление изначального тождества бытия и мышления, а, скорее, преодоление недостаточности мышления по отношению к избыточности бытия. Таким образом, «сама идея бесконечного, не являющаяся представлением бесконечного, заключает в себе действие» [там же, с. 71], а это свидетельствует о радикальной недостаточности спекулятивной рациональной философии для понимания бесконечности, Бога и Другого. Вопреки рационализму язычника Аристотеля, считавшему, что философия – «наука не действенная» и что «к знанию стали стремиться ради постижения вещей, а не для какого-либо пользования ими» [5, с. 10], иудей Левинас утверждает философию прямого действия, в которой метафизическое познание и этическое отношение не просто взаимосвязаны, а поистине нерасторжимы при безусловном гносеологическом приоритете этического действия. А поскольку последнее невозможно вне присутствия Другого, то именно отношение к Другому и понимание Другого выступают залогом возможности познания вообще, так как взгляд Другого есть путь к бесконечности, которая в свою очередь представляет собой «общий исток деятельности и теории» [3, с. 71].

Соответственно, абсолютно неприемлемым для Левинаса является аристотелевское определение свободы как существования для-себя: «Свободный человек – это тот, который существует ради себя, а не ради другого» [5, с. 10]. Любое «ради себя»-существование для французского философа есть неизбежное скатывание к тотальности, к приостановке мысли и действия, а следовательно, – к насилию над ними, влекущему за собой насилие и над теми, кто действует и мыслит².

² Левинас описывает это «сползание» к насилию следующим образом: если отношения между теорией и практикой рассматривать как иерархические (протонаучная рациональность) или как солидарные (классическая научная рациональность), тогда с неизбежностью возникает следующая цепочка: «Деятельность основывается на познании, освещающем ей дорогу; познание требует от деятельности господства над материей, душами, обществами – в виде техники, морали и политики, которые бы обеспечивали мир, необходимый ему для свободного функционирования» [3, с. 72].

Итак, согласно Левинасу, и теория, и практика суть «модусы метафизической трансценденции», а следовательно, без Другого, открывающего нам путь к трансцендентности и бесконечности, невозможно ни истинное познание, ни деятельность. Таким образом, понимание Другого в модальности этического отношения к нему выступает необходимым (и, возможно, даже достаточным!) условием понимания мира. Другой есть источник всякого истинного познания, так как последнее бесконечно.

Поскольку любая тождественность, в том числе и самотождественность Я, конечна по своей природе, то понимание Другого как абсолютно инакового невозможно без «метафизического желания» Иного. Если «обычно понимаемые» желания Я (мы можем назвать их потребностями), будь это даже желание «я» как «другого» или желание общения и самореализации, могут быть удовлетворены, т.е., говоря словами Левинаса, инаковость их предмета может быть «растворена в моей идентичности» [З, с. 73], то «метафизическое желание» есть желание «по ту сторону» потребностей, «нужды». В этом заключается парадоксальность Другого: Я не нуждается в его существовании, но оно для Меня *необходимо*. Иное не есть нечто однажды утраченное, иначе оно было бы Тем же Самым по происхождению. Подлинное Иное – это то, что всегда пребывает *вовне* тотальности Я, а «радикально Иное – это Другой» [там же, с. 78], поэтому «метафизическое желание» направлено на то, что принципиально не может быть доступно, присвоено и включено в тотальность самотождественности – на инаковость Другого и инаковость Бога. Другой не может быть ни средством (как у Аристотеля), ни целью (как у Канта); Другой также не может быть понят в гуссерлианском ключе – как *alter ego*, другое Я, так как тогда утратилась бы вся его принципиальная инаковость, неизменно оборачивающаяся, таким образом, тотальностью самопознания посредством Другого. Я как абсолютная тождественность самоидентичности, точнее стремления невзирая ни на какие обстоятельства сохранить и утвердить собственную идентичность, выступает в качестве «предела Иного», а следовательно, и Другого.

Я всегда пребывает «у-себя», будучи укорененным в мире, в котором Я обретает свой дом, *владея* тем, что мне предлагает мир, или *овладевая* тем, в чем он мне отказывает. Но лишь Другой, как было уже отмечено нами выше, способен не предлагать или отказывать в чем-либо, а *оспаривать* Мое право обладания. Поэтому о радикально инаковом Другом Я никогда не могу сказать «мь» – Я-Самотождественный и Другой-радикально Иной никогда не составят единства: «Ни обладание, ни членство, ни понятийное единство – ничто не связывает меня с другим» [там же]. Таким образом, если Я укоренен в мире-доме, то Другой – всегда «чужестранец» по отношению ко мне и к моему обиталищу. Но это означает не только его неприкаянность, но и свободу, ибо Другой не подвластен мне, подобно вещам мира. Он может быть моим врагом, моим господином, моим другом, но никогда – рабом.

Другой – это разрыв тотальности, поэтому связь с Другим не может осуществляться посредством *мышления*, так как функцией последнего

является различение понятий, которые всегда диалектически (в гегелевском смысле) взаимосвязаны, т.е. либо предполагают друг друга, либо вытекают друг из друга, и в том и в другом случае способствуя процессу тотализации. Связь с Другим осуществляется через *говорение* (сегодня мы бы сказали – *дискурс*), ибо «язык осуществляет связь такого рода, что составляющие ее элементы не соприкасаются друг с другом и... Другой, несмотря на эту связь, остается трансцендентным по отношению к Самотождественному» [там же]. *Говорение*, словесное общение, отмечает Левинас, конечно, в силу того что оно дистанцирует Я и Другого (без этой дистанции неизбежно возникновение тотальности), «эгоистично», но оно признает и за Другим «право на этот эгоизм» и, тем самым, на самооправдание. Посредством *говорения*, речи, которую, как мы видим, Левинас не отличает от языка³, зато противопоставляет мышлению, образуется, устанавливается особый вид связи с Другим, не образующий тотальности. Такую связь Левинас предлагает называть *религией*. Здесь, безусловно, чувствуются отголоски фейербаховской формулы «человек человеку – Бог», но... перенесенной из атеистического рационалистического дискурса на религиозную иррациональную почву. Э. Левинас, скорее, выразился бы следующим образом: «Другой Мне – Бог».

Помимо противопоставления тотальности Самотождественного Я и радикальной инаковости Другого, а также тотализирующего мышления и разрывающего тотальность *говорения*, обращенного к Другому, Левинас противопоставляет также онтологию метафизике (в пользу последней).

Онтология редуцирует Другого к Самотождественному, в то время как метафизика – это «прятие Другого Самотождественным» [там же, с. 82]. Поскольку такое прятие невозможно вне критического пафоса оспаривания Самотождественности Я в его спонтанном стремлении к самоидентичности «любой ценой», именно критическая интенция *говорения* выводит нас за пределы тотализирующей онтологии к открытости метафизической трансценденции Другого как основанию, фундаменту всяческой онтологии. То есть метафизика как прятие Другого в его инаковости не то чтобы отменяет онтологию – «метафизика предшествует онтологии» [там же, с. 81]. Критику самотождественности Я перед лицом Другого Левинас называет *этикой*, определяя последнюю как «оспаривание спонтанности “я”» [там же, с. 82]. Будучи противопоставленной онтологии, этика выступает как бы оборотной стороной метафизики, интерпретируемой как синоним трансценденции. Согласно Левинасу, в основе такой этической метафизики лежит безусловное прятие Самотождественным Другого в его радикальной инаковости без образования тотальности.

Таким образом, «царской дорогой» к пониманию Другого становится этика, точнее – этическая феноменология, понимаемая не как теория

³ Возможно, потому что тогда возникала бы опасность образования новой тотальности, так как рациональное различение понятий, как уже было указано, является тотализирующим фактором.

или практика по преимуществу, а как *отношение*, лежащее по ту сторону и теоретического размышления, и практического действия, но в то же время вмещающее в себя их особенности. Поскольку это отношение осуществимо только посредством *говорения*, в центре интересов Левинаса не могла не оказаться проблема диалогичности отношений с Другим, ярким представителем которой мыслящим в схожем с Левинасом ключе является М. Бубер. Однако Левинас полемизирует с концепцией М. Бубера об отношении Я-Ты, которое должно заместить отношение Я-Оно из-за принципиальной обезличенности и обезличивающей силы последнего. Соглашаясь, в общем, с Бубером в том, что человек существует как бы в двух различных модусах – в отношении к вещам и в отношении к Другим, – Левинас в то же время не принимает ряда его идей и положений. Так, согласно Левинасу, отношение Я-Ты имманентно включает в себя представление о равенстве участников диалога⁴, в то время как только безусловный приоритет Ты перед Я может оказаться способен открыть выход из удушающей тотальности бытия. Кроме того, отношение Я к Ты, согласно Буберу, «ничем не опосредовано. Между Я и Ты нет ничего отвлеченного, никакого предшествующего знания и никакой фантазии» [6, с. 21], что вступает в скрытое противоречие с левинасовской мыслью о роли *говорения* в отношениях к Другому и с Другим. Иными словами, если Бубер говорит преимущественно о модальности повседневного общения⁵ с Другим, то, как указывает С. В. Воробьева, «трансцендентализм левинасовской теории диалога редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, не идентичной повседневному общению» [7, с. 316]. Если для Бубера важен факт обнаружения Другого «лицом к лицу» с Я в единстве-неразрывности самого «основного слова» Я-Ты («Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов» [6, с. 16]), то Левинас сотворяет из Другого этически и эмоционально окрашенный «средний термин» своей «эйдетической логики», противопоставляемый «нейтральному среднему термину, обеспечивающему интеллигибельность бытия» [3, с. 82], в классической западной онтологии, неизбежно редуцирующей, как мы уже указывали, Другого к Самотождественному. А именно: Левинас в своей поздней работе «Иначе чем быть» заявляет, что сам «факт, что Другой, мой ближний, является также кем-то третьим в отношении к еще Другому, его ближнему, есть факт рождения мысли, сознания, справедливости и философии» [7, с. 316]. Таким образом, во-первых, в отличие от обычного диалога повседневности, такой «эйдетический диалог» подразумевает наличие как минимум не двух, а трех участников; во-вторых, он *предшествует* любому дискурсу, а не рождается внутри него, т.е., иными словами, это диалог вне какого-либо «об-

⁴ «Когда говорится Ты, говорится и Я сочетания Я-Ты. Когда говорится Оно, говорится и Я сочетания Я-Оно» [6, с. 16].

⁵ Согласно Буберу, существуют три сферы мира отношений: отношения с природой, с людьми и «духовными сущностями». Именно во второй сфере – отношений с людьми – само «отношение открыто и... оформлено в речи. Мы можем давать и принимать Ты» [6, с. 18].

щего горизонта понимания» (камешек в огород Э. Гуссерля, для которого наличие совместной данности горизонта «жизненного мира» являлось необходимым условием понимания), так как наличие единства темы или идеи есть уже симптом присутствия тотальности; в-третьих, Левинас как бы ставит знак равенства между сознанием вообще, философией и справедливостью, т.е. подобный «эйдетический диалог» не только укореняет этику в бытии, но и делает этику источником смыслополагания.

В своей работе «Тотальность и бесконечное» Э. Левинас указывал: «Доброта, которой... завершается словесное общение и от которой оно получает смысл, не утрачивает... апологетического характера» [3, с. 79]. Так, «экзистенциал» *доброты*, понимаемый Э. Левинасом не в качестве характеристики существования отдельного человека в его самоидентичности, а в качестве базовой, фундаментальной характеристики отношения к Другому, становится «альфой и омегой» как смыслополагания, так и смыслопонимания. *Доброта* есть «абсолютно бескорыстное желание» [там же, с. 88]. Соответственно, именно «метафизическое желание», направленное на Другого, – желание, не ищущее собственной выгоды, а следовательно, принципиально неудовлетворимое, – представляет собой и источник смыслов, и условие их понимания. Даже если желание Другого будет обусловлено стремлением вырваться из безысходной замкнутости тотальности, оно уже не будет, тем самым, «абсолютно бескорыстным» и не приведет к подлинному пониманию и принятию Другого. Поэтому *Доброта*, как и справедливость по отношению к Другому, проявляется лишь перед лицом Третьего участника этической коммуникации, так как указание на ее «апологетический характер» есть, тем самым, и указание на то, что она есть не столько возможность для Я вырваться из цепей тотальности, сколько форма *защиты* Другого, а защита всегда предполагает наличие угрозы и страха перед этой угрозой. Можно сказать, *доброта* представляет собой некий «предохранитель» от страха перед близостью Другого – «предохранитель», изначально присутствующий в пространстве диалога, заполняющий собой это пространство. Иными словами, *доброта* у Левинаса – это «след» Божественного присутствия, а сам Бог, как личностная бесконечность и источник смыслов, незримо и таинственно присутствует Третьим между Мной и Другим, нуждающемся в защите и успокоении.

Видимо, страх перед Другим представляет собой то, что религиозная традиция именуется «страхом Божьим». При этом, чтобы лучше понять мысль Левинаса, необходимо учитывать, что христианская и иудейская традиции по-разному понимают данную теологическую категорию. Если для христиан «страх Божий» выражается в страхе нанести вред, обидеть ближнего, и тем самым оскорбить Бога, и представляет собой одну из начальных ступеней восхождения к Божественной любви, то для иудеев он есть, говоря словами самого Левинаса, «единственная ценность в небесной сокровищнице» [8]. Левинас как теолог уверен, что сама бескорыстная любовь содержит в себе страх Божий, который «определяет ее накал и напряженность», и описывает последний как «свободный страх-благо-

дарность, выражающийся в повиновении, но повиновении без рабства, в сознании долга, к которому не принуждают законы, управляющие наличным бытием» [там же]. Это может быть и ужас перед неповиновением Господу, порождающим зло, и благоговение перед Его бесконечным величием, но в любом случае «это страх, который свидетельствует о Боге, и само это свидетельство будет Его откровением» [там же]. Таким образом, в свете теологических штудий Левинаса страх перед Другим, точнее перед его инаковостью, достигающей своей абсолютной радикальности в Боге, – это не инстинктивная боязнь, навязчивая тревожность или безотчетный ужас; для верующего человека (а вне религиозного контекста невозможно понять левинасовскую феноменологию отношения к Другому) это – состояние свободного подчинения Я Другому, преданного служения (а не прислуживания) Другому, усмотрение в каждом Другом – Третьего, чей Лик не может быть непосредственно узрен. Этот Лик может лишь смутно просвечивать сквозь *Лицо* Другого.

«Лицо Другого», по описанию Левинаса, есть «то, как нам предстает Другой, превосходя идею Другого во мне» [З, с. 88]. Иными словами, понять Другого возможно только в том случае, если мы «вынесем за скобки» все наши представления о Другом, обусловленные нашим восприятием, воспитанием, образованием, опытом. Другой в своей инаковости принципиально не может быть тематизирован и отнесен к какой-нибудь из, говоря языком Канта, «категорий рассудка». Любое объяснение Другого или его действий не ведет нас к его подлинному пониманию – как радикальной инаковости, противостоящей тотальности, но, наоборот, стремится подчинить Другого Мне, моему разуму, реализовать мою власть, а следовательно, совершить насилие над Другим.

Другой не выражает ничего – ни образ, ни представление, ни идею, – ничего, кроме Самого Себя. Таким образом, понимание Другого противопоставляется объяснению. Чтобы понять и принять инаковость Другого и тем самым вырваться за пределы тотальности, нужно говорить не о Другом (как того требует объяснение), а с Другим: «Обращаться к Другому с помощью слов – значит, принимать то, как он себя выражает, постоянно преодолевая идею, которую могло иметь о нем мышление» [там же]. Поэтому фигура Другого предстает также и фигурой Учителя, поскольку, как пишет сам Э. Левинас, «отношение к Другому... является отношением этическим, но оно же, добровольно принятое, является также и научением» [там же].

Чему же научает Другой? Безусловно, абсолютная трансценденция Другого, которая по самому своему свойству абсолютности предстает как принципиально неинтегрируемая ни в какую из форм тотальности, представляет собой не только выход к бесконечности, но и урок свободы. В самом деле, Другой не может быть с кем-либо или с чем-либо соотнесен, так как даже если бы такое соотнесение противопоставляло бы его инаковость, например, самотождественности Я, то, исходя из того, что тезис и антитезис всякого противопоставления не только отталкиваются друг от друга, но и взаимопредполагаются друг другом, тем самым мы бы сно-

ва попали в ловушку тотальности. Другой предстал бы тогда как некое гуссерлианское *“alter ego”*, тем самым утратив бы всю свою «другость». *«Соотнесенность не является категорией, достаточной для выражения трансценденции»*, – подчеркивает Левинас [там же, с. 90]. Поэтому отношение Я/Другой, в отличие от буберовского Я-Ты, в интерпретации Э. Левинаса оказывается радикально асимметричным. Если М. Бубер противопоставляет «основное слово» Я-Ты «основному слову» Я-Оно, отдавая приоритет первому, то Левинас идет еще дальше: он вводит противопоставление внутри самого отношения Я/Другой, указывая на то, что Я принципиально не могу предъявлять моральных требований к Другому, а только – к самому себе по отношению к Другому. Я не могу быть Другим, так как Другого Я вижу «извне», а себя – нет; следовательно, мое говорение о себе радикально отличается от говорения о Другом, вернее – с Другим... Для каждого из нас, в нашей закрытой интериорности, события и время протекают инаково, и именно эта инаковость интериорностей и есть возможность противостояния тотализации. Таким образом, для Левинаса оказывается абсолютно невозможным произнести, вслед за Ж.-Ж. Руссо, «Я есть Другой» – фразу, породившую популярный современный слоган – *“Je suis...”*.

Почему же тогда в отношении Я/Другой невозможно отдать приоритет не Другому, а Мне? Почему в контексте левинасовской мысли оказывается абсолютно неприемлемой позиция, например, М. Штирнера, провозгласившего в свое время: «Для Меня нет ничего выше Меня» [9; с. 9]. Именно по той же причине – по причине «невидимости» для Другого Моего внутреннего опыта, что обуславливает невозможность «в одиночку» вырваться из тотальности самосознания. «Превращение души во что-то внешнее, либо в абсолютно иное, либо в Бесконечное не выводится из идентичности самой этой души, поскольку оно несоразмерно этой душе. Идея бесконечного не проистекает, следовательно, ни из Я, ни из присущей “я” потребности, точно определяющей его пустоть», – пишет Левинас [3, с. 97]. Только Другой в незримом присутствии Третьего открывает возможность к самообнаружению бесконечного. Имманентно полемизируя с тертуллиановским: «Хотя душа заключена в тело, как в темницу... однако, когда приходит в себя... и делается... здоровою, то произносит имя, Бог... О свидетельство души, по природе христианки!» [10, с. 244–245], Левинас утверждает, что «душа... атеистична по своей природе», понимая под атеизмом тот «разрыв причастности» Иному, который обуславливает саму возможность существования замкнутого в себе самосознания, остроумно при этом указывая на то, что высшим проявлением Божественного всемогущества является как раз... сотворение существа, способного на атеизм! Но именно «атеистичность» души, интерпретируемая как пребывание «по ту сторону» как утверждения, так и отрицания божественного, предоставляет, согласно хитросплетениям левинасовской диалектики, возможность полагания самотождественности Я, влекущей за собой возможность радикальной инаковости интериорностей Я и Другого. Каждый из нас изначально одинаково заперт в темни-

це – не столько тела, как полагал вслед за неоплатониками Тертуллиан, сколько собственной души, – а ключ от этой внутренней тюрьмы спрятан всегда в соседней камере, у Другого. Поэтому «абсолютный опыт – это не обнаружение, а откровение, – подчеркивает Левинас [3, с. 100] (по-русски слово «откровение» еще более оттеняет данную мысль, так как несет в себе коннотации «открытия» и «открывания» (как отпираания), которые отсутствуют во французском языке). Другой разрушает темницу Самотождественности, и именно «разрушение формы, адекватной Самотождественному» [там же], значит «иметь смысл, означать», а «представить себя, означив, значит говорить». Лицо Другого есть *говорение*, проявляющее себя в речевом дискурсе и открывающее Мне значение. Таким образом, понимание ни в коей мере не есть акт интеллектуальной интуиции Я, «схватывающий» некую целостность присущей Другому его собственной интериорной Самотождественности. Понимание таится в самой экстериторности присутствия Другого по отношению ко Мне. Цель понимания – не утверждение единства значений как неких «идеальных сущностей», общих для Меня и Другого; такое понимание свело бы все усилия вырваться из тисков тотальности на нет. Цель понимания – признание множественности, отказывающейся от всякой примордиальности Самотождественного Я перед конституируемым ей Другим, как то полагал Э. Гуссерль. Не конституирование Другого, а вслушивание в его призыв есть отправная точка понимания Другого. Призыв Другого, а не конституирующее самосознание Я оказывается первопорядковым в акте понимания говорения. Чтобы понять Другого, необходимо его услышать и выслушать. Истина Другого раскрывается только посредством его дискурса-говорения – прямой речевой практики, источником которой является Другой.

Всякое *говорение* всегда начинается с речи Другого. Без этой жаждущей быть услышанной речи Другой остается «Чуждым». Именно отношение дискурса – нетематизированного прямого *говорения*, обращенного ко Мне, – являет истину бытия Другого, которая в социальном плане выражается в *справедливости*, заключающейся в том, чтобы признать вышеописанный порядок говорения или, другими словами, «признать в другом моего господина» [там же, с. 105].

«Справедливость, – пишет Левинас, – это признание привилегий другого и его господства, отношение к другому вне риторики, которая есть коварство, подчинение и эксплуатация» [там же]. Чтобы восторжествовала справедливость, необходимо «преодолеть риторику», которая запирает Другого в клетке понятий и метафор и тем самым делает невозможным и освобождение Я от всегда готовой захватить нас тотальности. Подчиняя Другого себе, видя в нем раба, слугу, идиота, «недочеловека» – словом, некое неполноценное существо, – Я, тем самым, окончательно лишает себя самого возможности избавления от поглощения тотальностью, в конечном счете признавая себя таким же «*untermensch*»`ем. В этом – ловушка любого тоталитаризма, как фашистского, так и коммунистического, и, более того, – вообще любого проявления интолерант-

ности к тому, кто не похож на тебя обликом, вкусами или взглядами. Любая попытка заставить Другого замолкнуть, уничтожить инаковость (а Другой всегда раздражает!), подчинить множественность – единству, различие – сходству, утвердить «единственно верные», «расовые», «традиционные» ценности ведет в конечном счете к всеобщему рабству без Господина и к полному растворению Я в безликом и безмолвном «злобытии»⁶, которое Э. Левинас именует безличным французским оборотом *il y a* – что-то вроде русского «имеется». Экзистенциальными коррелятами такого «злобытия» выступают бессонница, лень, апатия, безразличие и усталость – «утомление от всего и вся, но прежде всего от себя самого» [11, с. 12]. И в контексте этого заставляет задуматься рост уже даже не равнодушия, а агрессивности и ненависти людей по отношению друг к другу в нашей стране. Не является ли данная ситуация следствием пренебрежения Другим на всех уровнях отношений, когда вместо того чтобы прислушаться к его призыву, речь Другого, его *говорение* все чаще заглушаются потоком пропаганды «единства», игнорирующего любые проявления множественности и различия? Всеобщее устремление к всепоглощающей тотальности явно проявляется в том, что никто, ни одна сторона политических, культурных, религиозных противостояний сегодняшнего дня уже не хочет даже услышать друг друга, не говоря уже о тех Других, которые вообще находятся по ту сторону идеологических конфликтов современности; о тех Других, которых прежде всего имел в виду Левинас, столь тщательно исследуя феноменологию понимания Другого, а именно: «Другой, в своей трансцендентности господствующий надо мной, – это чужеземец, вдова или сирота, по отношению к которым я испытываю чувство обязательства» [3, с. 218]. В их молящем взгляде сквозит постоянное напоминание о нашей собственной обездоленности; в Лице Другого проступает незримый Лик Господа.

Понимание Другого – это служение Другому, освобождающее Меня от оков тотальности. К сожалению, все меньше и меньше людей желают посвящать себя такому служению – даже те, кто обязан делать это по роду своих занятий, – и тем самым между людьми растет взаимонепонимание и отчуждение, а общество стремительными темпами скатывается к новой тотальности.

Наш краткий и поверхностный очерк тонкого и глубокого экскурса в феноменологию Другого, предпринятого Э. Левинасом, был бы еще более неполон, если не высказать некоторых критических замечаний.

Во-первых, левинасовская феноменология говорит не столько о понимании Другого, сколько об отношении к Другому и с Другим.

Во-вторых, учение Левинаса о Другом невозможно адекватно оценить и понять вне религиозного контекста иудаистской теологии (а, быть может, и вне судеб еврейства как «вечного Другого», которого упорно не желают слышать).

⁶ «Бытие глубинно чуждо, оно нас ушибает. Мы терпим его объятия, удушающие подобно ночи, но оно не отвечает. Это злобытие» [11, с. 11].

В-третьих, Левинас в своем пафосе апологии Другого ставит невероятно высокую этическую планку, вряд ли доступную в полной мере даже глубоко верующим, тонко чувствующим и глубоко мыслящим людям.

В-четвертых, Другого, находящегося в нужде, все-таки порой легче услышать, понять и принять, нежели Другого, принципиально берущего на себя роль Чужого, особенно если его инаковость является нам как в форме отказа от говорения, так и неприятия нашего служения.

И, наконец, сама идея о том, что отношение между Мной и Другим принципиально асимметрично и в конечном счете понимание абсолютной инаковости Другого возможно лишь в форме этического служения ему, в любом случае представляет собой инверсию отношения подчинения; подчинения, пускай добровольного, но все равно влекущего за собой возможность неравенства и непризнания. Можно ли заплатить ценой отказа от собственной спонтанности за выпадение из тотальности или это два пути к одному обрыву – в любом случае решать каждому самостоятельно.

...А что же наша французская овчарка, взгляд которой, преданный и нуждающийся одновременно, пробудил у человека, доведенного до последней черты отчаяния и унижения, смутное, но крепнущее воспоминание о его человеческом достоинстве? Есть ли у нее *Лицо* и как может ли быть услышано «говорение» собаки? История, рассказанная Э.-Э. Шмиттом, повествует о том, что пес впервые дал малолетнему узнику концлагеря почувствовать себя вновь человеком, когда выразил ему радость с той же спонтанностью, с какой он выражал ее и немецким солдатам-охранникам, игравшим с ним. Но по-настоящему человеческое достоинство вернулось к герою рассказа тогда, когда он, «дравшийся за черствый хлеб и обыскивавший мертвецов в поисках крошек» [1, с. 101], сохранил часть своего скудного лагерного обеда, чтобы накормить своего столь же голодного, как и он сам, бессловесного друга; и, вновь, – когда он простил предателя только лишь потому, что тот – в глазах пса!⁷ – был просто человеком, вне всяческих категорий и понятий... Таким образом, Лик Другого неожиданно может проявиться везде: и в образе милого бродячего пса, и в бывшей до этого момента ненавистной физиономии врага. Недаром в Писании всеильный Господь является пророку Илии... в дуновении ветерка: «Выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]» [12, 3 Цар., 19: 11–12]. Как говорил сам Левинас в одной из своих теологических бесед: «В поэтическом воображении несказуемое и неслыханное может быть услышано и сказано; текст может открыться толкователю

⁷ Возможно, пес в рассказе Шмитта назван Аргосом – по имени всевидящего многоглазого великана из древнегреческой мифологии – неслучайно; ведь именно перед его *взором* – взглядом Другого – человек оказывается способен противостоять тотализирующей власти насилия.

шире, чем было задумано автором. Метафора выводит за пределы привычного опыта; символ заменяет спекулятивную мысль» [8].

Так, вышеприведенные стихи из Ветхого Завета – священной книги, в целом общей как для иудеев, так и для христиан, – гораздо лучше по-нимают несказуемость присутствия Другого, чем наша многословная попытка говорения о Другом. Э. Левинас писал о том, что язык поэзии – это возврат к состоянию, когда сознание в своей интериорной тотальности еще не противопоставляло себя миру и Другому. И, вероятно, приближение к возможности понимания Другого должно лежать по ту сторону рациональности, предполагающей подобное противопоставление, – в этическом или эстетическом дискурсе любви или искусства, если вообще не в проникнутой религиозным экстазом «эпифании лица... как разрыве контекста: эстетического и смыслового» [4, с. 159].

Литература

1. Шмитт Э.-Э. Пес / Э.-Э. Шмитт // Два господина из Брюсселя. – СПб. : Азбука ; Азбука-Аттикус, 2014. – С. 63–120.
2. Левинас Э. Время и Другой / Э. Левинас // Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб. : Высш. религ.-филос. школа, 1998. – С. 21–123.
3. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас // Избранное : тотальность и бесконечное. – М. ; СПб. : Универ. кн., 2000. – С. 66–355.
4. Ямпольская А. Эмманюэль Левинас : философия и биография / А. Ямпольская. – Киев : Дух и Литера, 2011. – 376 с.
5. Аристотель. Метафизика / Аристотель. – М. : Эксмо, 2006. – 608 с.
6. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С. 15–92.
7. Воробьева С. В. Иначе чем быть, или По ту сторону сущности (словарная статья) / С. В. Воробьева // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. – С. 315–316.
8. Левинас Э. Язык веры и страх Божий / Э. Левинас. – Режим доступа : <http://old.ort.spb.ru/nesh/lvns4.htm>
9. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. – Харьков : Основа, 1994. – 560 с.
10. Тертуллиан. Апология / Тертуллиан. – М. : АСТ ; СПб. : Северо-Запад пресс, 2004. – 423 с.
11. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас // Избранное : тотальность и бесконечное. – М. ; СПб. : Универ. кн., 2000. – С. 7–65.
12. Библия.

Воронежский институт ФСИН
Феррони В. В., кандидат философ-
ских наук, старший преподаватель ка-
федры философии и истории
E-mail: sevaferroni@gmail.com

Russian Federal Penitentiary Service
Institute of Voronezh
Ferroni V. V., Candidate of Philosophi-
cal Sciences, Senior Lecturer of the Philo-
sophy and History Department
E-mail: sevaferroni@gmail.com