

Катрин Шалье

Париж, Франция

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС И ХАИМ ВОЛОЖИНСКИЙ: «БОГ С НАШЕЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ»

Эмманюэль Левинас, благодаря его Талмудическим чтениям, хорошо известен как интерпретатор Талмуда. После травмы от Катастрофы эти чтения очень помогли французскому еврейству, они играли важную роль для тех, кто хотел открыть интеллектуальное, духовное и моральное богатство в иудаизме вообще и в Талмуде в частности. Большинство французских евреев с хорошим гуманитарным образованием жили в мире, который, несмотря на мирские акценты, оставался христианским. Они не страшились великолепия еврейского наследия, величия «этих внешних храмов, построенных из текстов на протяжении 4000 лет»¹. На данный момент, согласно Левинасу, расшифровка иврита и его полных значений и до сих пор не изученных возможностей, которые скрыты под греческим языком как основным языком академических исследований — равно как научных, так и философских, — это прежде всего «свидетельство традиции и опыта»². Эта традиция и этот опыт могут помочь евреям найти обратный путь к иудаизму, а также могут дать философии новое направление. Это направление, которое бросает вызов идее, что онтология является первой философией и смеет заместить для нее стремление к святости, т. е. приоритет собственного бытия над другим.

Левинас не известен своими интерпретациями мистических книг. Он подчеркивал свое настороженное отношение к мистицизму и всегда с иронией относился к хасидизму. Он акцентировал эмоциональные черты хасидизма в противоположность требованиям точности, исходящим от митнагедов — оппонентов хасидов и основного направления иудаизма в Литве (месте рождения Левинаса). Споры между этими двумя направлениями в Литве были жаркими, и создается впечатление, что Левинас унаследовал отношение к мистицизму митнагедов. Согласно этому философу, мистицизму не хватает терпения и точности, так как таковой черпает вдохновение в образах и мифах и готов предаваться ностальгии.

Однако на протяжении всей своей жизни Левинас продолжал читать «Нефеш Хаим» («Душа жизни») Хаима Воложинского³, лидера митнагедов, самого известного ученика популярного Виленского Гаона⁴ (1720—1797). Эта книга была опубликована посмертно в 1824 г. в Вильне. Учитывая, что не только талмудические интерпретации и мидрашей Торы, но и каббала — в основном книга «Зогар», которую цитируют и комментируют, — были особо важны в «Нефеш Хаим», мы можем только гадать, почему Левинас не отдал дань мистицизму, будучи настолько заинтересован книгой «Нефеш Хаим».

В своем предисловии к французскому переводу этой книги Левинас подчеркивает свою верность Торе, талмудическим трактатам, голосам комментаторов и

Перевод с английского Лины Фербер.

комментариям к глоссам. Даже говоря о многочисленных цитатах из книги «Зогар» и «Тиккуней (Тиггуней) Зогар» вне книги, Левинас неохотно отводит им, как и прежде, высокий статус и пишет: «Эта книга также воспитана “каббалистическими документами”»⁵.

Что означает слово «документ» по Левинасу? Как это так, что мистические сочинения описаны как «документы», а не как «книги» или «трактаты»?

Здесь стоит вспомнить, что он использует такое же понятие «документ», когда объясняет, что, согласно Спинозе и «науке иудаизма» (*Wissenschaft*), Писание — «чистые документы» о прошлом евреев, их идеях и верованиях. У документа нет такого же статуса, как у книги, так как все его смыслы связаны с прошлым, они не адекватны настоящему. Когда мы спорим о том, что Библия является «документом» об идеях евреев, мы склонны выбирать генеалогический способ прочтения такового и отказываемся от любой возможности новой эксегезы. В то время как эксегеза жаждет найти новые способы понимания текста, документ уже закрыт. Он не помогает людям понять их собственные жизни, он дает им информацию о прошлом. По той же самой причине Левинас критикует религиоведение, ибо обычно оно сводит Библию к чистому «документу» и не понимает, чем на самом деле является «книга». С другой стороны, поскольку он описывает каббалистическую литературу как «документы», мы должны узнать значение данного ограничения.

Левинас считает, что перевод «Нефеш Хаим» на французский чрезвычайно важен, что это «значимое событие для иудео-мусульmano-христианского симбиоза в Европе и средиземноморских странах после Холокоста». Основной тезис этой книги подразумевается как объяснение, как и почему «главные намерения религиозной жизни достигаются в этике», что эти намерения описаны как «более древние, чем мир и все живое». В «Нефеш Хаим» люди являются душой всех жизней в том смысле, что, действуя, говоря и думая, они ответственны за их судьбу. Таким образом, они могут позволить Богу ассоциировать себя с жизнью миров и давать им силу сохранить свою сущность или могут предотвратить Его действия⁷.

Интерпретирует ли Левинас книгу Хаима Воложинского в свете, выгодном для своей философии?

Для того чтобы ответить на данный вопрос, необходимо обратиться к его философским книгам и противостоять нескольким аллюзиям к мистическим темам, которые мы можем найти в «Нефеш Хаим». Такая основа поможет нам лучше понять, что Левинас имеет в виду, когда спорит о том, что этот французский перевод является крайне важным для «иудео-мусульmano-христианского симбиоза».

А. Являются ли каббалистические сочинения документами или книгами?

Б. Божественный *цимцум*. Является ли это божественным «отступлением» и отделением от мира или это вуаль? Как Левинас интерпретирует эту основную идею каббалы?

В. Крайняя пассивность. Как такая пассивность может быть важной в контексте «иудео-мусульmano-христианского симбиоза»?

Являются каббалистические сочинения документами или книгами?

«Нефеш Хаим» является книгой, «необычной книгой, которая подтверждает целостность и совершенство культуры», ее мышление происходит «изнутри, из изумительных глубин сознания и книг»⁸. Теперь книга работает иначе, чем доку-

мент. Она не только дает нам информацию о прошлом или о том или ином вопросе впоследствии. В то время как документ требует от нас научного подхода к чтению — знания грамматики, философии, археологии и гуманитарных наук, — для того чтобы понять его смысл, книга требует от нас другого подхода, который в еврейской традиции называется изучением (*лиммуд*). Когда определенный человек изучает собственную жизнь, собственное мышление или отношение к предыдущим поколениям толкователей, это мученичество. Книга великолепна как источник вдохновения и не является великой, потому что дает много точной и ценной информации. Книга требует от нас, чтобы мы слышали мнение о ней предыдущих читателей и обсуждали ее с ними. Книга порождает в нас вопросы и тревоги, которые возобновляют ее «силу быть значимой». Теперь, согласно Левинасу, ученые, которые предпочитают научное тематизирование написанного, не заинтересованы в ее динамике либо они смотрят на нее просто как на субъективную иллюзию. Таким образом, они замещают генеалогический (исторический) и определенный способ прочтения строк Торы для продолжительной экзегезы. Однако, согласно Левинасу, книга — особенно Книга книг — неотделима от жизни и судьбы изучающих ее людей. Это потому, что люди обращаются к этой книге со своими радостями и беспокойствами, с собственными вопросами, со своей надеждой и отчаянием, чтобы найти в ней новый смысл. Они читают строки, как будто те адресованы им, умоляя о новой интерпретации. Книга «чресчур определена “древними новшествами” комментариев»⁹.

Левинас спорит, что любые настоящие медитации о том, что означает быть человеком, неотделимы от книг и в первую очередь от Книги книг¹⁰. Однако недостаточно просто читать книги — их необходимо изучать (*лиммуд*), так как книги — даже когда они вдохновлены Библией — часто кажутся слишком сухими для тех, кто ограничивает себя чтением таковых простым способом, «голыми руками» и не будучи способным извлечь из них толк¹¹. В данном случае они торопятся назвать их «документами» и поставить обратно на полку. Когда мы считаем, что книга является документом — будь-то лучшим из них, — это означает, что мы не хотим думать о том, что эта книга поможет нам понять себя лучше и изменить в корне свою жизнь; с претензиями науки мы хотим контролировать их и оставаться заложниками наших собственных убеждений.

Книги — и только книги, а не сочинения, называемые документами, — вызывают к новым интерпретациям (*хидушим*), так как в них есть вдохновение. Они становятся моложе во время интерпретации, и их читатели также становятся моложе, интерпретируя их. Когда мы говорим, что в книге есть вдохновение, это означает, что ее слова и предложения не только дают нам информацию о тех, кто их написал. Их «сила слова» больше, чем авторское «желание сказать». Следовательно, когда мы редуцируем статус книги до документа, мы предотвращаем ее возможность взрастить нашу собственную жизнь, мы предотвращаем ее попытки удивить нас и освободить от наших убеждений. Мы считаем, что ее язык просто «средство» информации, что ее изречение можно свести к определенному количеству хорошо организованных и точных высказываний.

«Нефеш Хаим» играет важную роль в этой истории книг, благодаря которой таинственность и необычная двусмысленность слов Торы «оживает». «Мы открываем “больше” в пределах “меньшего”, “новое” в пределах “старого” и “там” в пределах “здесь”». Хаим Воложинский помогает нам обнаружить, что «концепты значимы в разных смыслах согласно уровням нашего понимания». Его книга

является частью определенной традиции чтения, в этой традиции каждая деталь предложения (метафоры, буквы, подтексты) и «все возможности бесконечного Слова» требуют от нас понимания и размышления¹². Книга Хаима Воложинского является книгой, потому что ее «высказывания» все еще не способны насытить «изречения», которые их вдохновляют.

Однако в этой книге мы также находим много цитат из книги «Зогар» и «Тиккуней Зогар» («Исправления Зогар»), а также из «Эц Хаим» («Дерево жизни») — очень известной каббалистической книги, написанной Хаимом Виталем — самым важным учеником Исаака Лурии (Цфат, XVI в.). Несмотря на его негативное отношение к каббале, Левинас должен был признать этот факт. Однако, будучи очень осторожным по отношению к каббале, философ пишет, что эти цитаты не вдохновляют нас сдать «мистицизму», особенно «хасидскому мистицизму и его проявлениям»¹³. Мистицизм опасен, потому что, желая его, мы также склонны поддаваться энтузиазму и у нас появляется иллюзия близости к Божественному. Согласно Левинасу, мистик стремится к блаженству, будучи очарован мифами, образами и всем мистическим; ему скорее нравится быть движимым, чем самому сделать мыслительное усилие, ему кажется, что он ближе к Богу в силу этих ощущений. Самое страшное то, что он хочет найти более легкую и прямую дорогу к Абсолюту¹⁴. Вот почему Левинас хочет подчеркнуть идею о том, что «Нефеш Хаим» не является мистической книгой.

Он утверждает, что мистические сочинения, которые цитируются в «Нефеш Хаим», являются «документами», так как он не хочет, чтобы плохо информированные читатели попали под их влияние. Объясняя, почему он считает «Нефеш Хаим» прекрасной книгой, Левинас также объясняет, почему опасно получать представление о мире из каббалистических «документов»: они не позволяют нам видеть лицо нашего соседа и слышать его или его зов. Это потому, что мы настолько возбуждены иллюзией бытия рядом с Богом, что, когда мы движимы этими образами и мифами, мы думаем только о нашем спасении. Поэтому, когда Левинас говорит, что эти сочинения являются «документами», подтверждая сказанное Спинозой о том, что Библия является «документом» об истории евреев, их вере, страхах и надеждах¹⁵, он имеет в виду, что эти сочинения могут помочь нам понять, почему некоторые люди считают, что у них есть особый доступ к Божественному, к сокровенному (*сод*) значению строк. В то же время он также хочет, чтобы мы осознали, что эти «документы» не являются книгами, потому что они ничего от нас не требуют и потому не пробуждают нашего интереса к внешнему миру и жизни.

С одной стороны, Левинас отрицает то, что «опьяненные» люди могут войти в «святылище книг»¹⁶, и не озабочен хасидскими «излишками»; с другой стороны, он желает прочесть «Нефеш Хаим» как книгу, написанную митнагедами. Однако он должен признать, что в ней много цитат из мистических сочинений, и хочет быть осторожным по отношению к ним.

Согласно этому философу, мы можем найти в этой книге «взгляд на человечество, который все еще важен для нас сегодня, если мы освободим его от старого языка»¹⁷. Он объясняет, что в старой и докоперниковой космологии этой книги существует современный духовный смысл. Эта книга не только дает нам информацию о вере людей в то время — время Торы, Талмуда и каббалы, — ибо в этом случае «Нефеш Хаим» стала бы простым документом. Слова, образы и символы в этой книге — учитывая, что это книга, а не документ, — имеют «симво-

лическую силу указывать на то, что выходит за пределы повседневного способа понимания и описания мира». Если это не тот случай, то нам бы оставалось только найти способ понимания этих слов, образов и символов для людей в прошлом. Теперь Левинас пишет в поддержку книги, а не документа, потому что он находит ее живое духовное значение в ее языке. «Крылья души» сложены сзади в буквальном понимании слов и предложений. Тем не менее, когда читатель способен открывать в них новое значение (*хидух*), значение актуально для нас сейчас. Эти крылья раскрываются для полета. Но только те люди, которые понимают, как читать книги, знают, что книга никогда не дает только информацию о прошлом. Поэтому, когда Хаим Воложинский говорит о «мирах», «силах» и «душах» в астрономическом смысле, когда он описывает, как творение связано с множеством иерархизированных миров (старая каббалистическая тема), Левинас объясняет, что мы можем понять эту космологию в этических категориях. Разве люди не являются — каждый сам по себе уникален и незаменим — разными мирами?¹⁸

Однако из-за того, что мистические сочинения Хаима Воложинского являются также книгами (а не простыми документами), он может извлечь из них уроки. Он представляет эти уроки в дедуктивной и систематической манере, которая не свойственна еврейской литературе, и поэтому мы можем только догадываться, не отдал ли Левинас, восхваляя «Нефеш Хаим», дань каббалистическим книгам.

В данном случае это бы означало, что сочинения не являются документами или книгами *per se* (по существу), но становятся таковыми при прочтении тем или иным способом. Известное высказывание «написано в книгах» (*катув ба сефарим*) — хорошая иллюстрация данного тезиса. Обычно еврейский способ обучения, когда люди собираются вместе и изучают тексты (особенно Тору или Талмуд), они прибегают к этому высказыванию перед цитированием другого отрывка из Гемары (Талмуда), мидрашей, каббалы или хасидских текстов, Устной Торы, так как таковые могут быть полезными для понимания того, что написано перед их глазами. Таким образом, сочинения прошлого становятся для них живыми и полными смысла, потому что в ином случае эти тексты останутся простыми документами о прошлом и о мыслях людей того времени. Никто не использует высказывание «написано в книгах» (*катув ба сефарим*) и следующую за ним цитату как аргумент для запугивания свободой мышления и вопрошания. Оно заявляет о том, что он или она, кто сейчас изучает тексты, будут приводить цитату из сочинений прошлого, чтобы обогатить друг друга. Данный способ изучения проливает новый свет на изучение прошлого, а изучение прошлого просвещает текущее исследование. И именно поэтому книга является книгой, а не документом. Но книга становится хрупкой, если никто не обращает внимание на поиск в ней новых смыслов (*хидухим*). Она опять становится чистой воды документом.

Теперь я постараюсь объяснить, почему и как, несмотря на свои предубеждения против каббалы, Левинас, когда читает сочинение Хаима Воложинского, он читает именно книгу. Я выбрала один пример: его анализ богатого мифа о цимцуме.

Божественный цимцум

Левинас рассматривает этот миф строгим образом, он критикует обаяние, влияющее на многих людей, и выступает за демифологизацию библейского, талмудического и каббалистического языка¹⁹. В противоположность движению

романтизма он не прибегает к мифу, чтобы перейти границу между *ego* и Абсолютом. Воображение и эмоции остаются незадействованными, с его точки зрения, для того чтобы разрушить кантианский закон против метафизики, которая хочет стать наукой. Он считает, что Кант был прав, объясняя, что мы можем не рисковать вне границ разума (поскольку не обладаем интеллектуальной интуицией), и не требовал от нас знаний об Абсолюте. Он был прав, утверждая, что практический разум (этика) является лучшим способом достижения Абсолюта. Таким же образом Левинас интерпретирует известный каббалистический миф о цимцуме.

Хаим Воложинский напоминает нам, что высказывания мудрецов, как тлеющие угли, — необходимо дунуть на них, чтобы разжечь пламя. Когда дуешь с умом и мудростью, пламя разгорается. И все же Хаим Воложинский говорит, что необходимо быть осторожным и не подходить слишком близко к пламени, чтобы не сгореть²⁰. То же самое происходит с людьми, которые отравляют себя, находя наслаждение в чтении мифов, ибо они верят, что разделяют Божественные тайны. Но мы не можем и не должны разделять эти тайны — они часть Бога, Бога с Его точки зрения, не нашей. И поэтому, несмотря на энтузиазм, хасидизм вводит в заблуждение, они считают, что разделяют Божественные взгляды и воспринимают его как космос, пронизанный Божественным присутствием или Его Божественной эманацией. «С нашей точки зрения», наше восприятие Божественного присутствия ограничено очень узкими рамками, и поэтому мы не должны полагаться на энтузиазм и мифы, а также не должны спекулировать на сущности Бога, ибо она остается сокрытой даже для мудрецов²¹. С другой стороны, именно благодаря Божественному цимцуму (занавесу или вуали) нам передается часть Его Света. Если бы Он захотел дать нам больше, если бы Он хотел дать нам часть Себя, мы не стали бы более просветленными — мы бы ослепли и умерли.

Согласно Хаиму Воложинскому, когда мы говорим о том, что Бог отстранился или ушел от наших взоров (цимцум) таким образом, чтобы творения, отличные от Него, остались живы, ибо иначе Его Свет был бы слишком интенсивным для них и немедленно погубил бы их, мы ничего не говорим об истинной сущности Бога. Цумцум — чистая метафора. Это означает, что «с нашей точки зрения» мы не можем понять, как Бог ощущает мир и является единственной истинной реальностью. Мы воспринимаем разделения и отдаления, мы видим, что внизу и что вверху, мы воспринимаем иерархию миров (на линии горизонта — *кав*). Все заповеди (*мицвот*) Торы зависят от этой точки зрения. Бог единственный, кто знает, почему Он решил спрятать Свой Свет, Свет Своей сущности, от миров, где обитаем мы²², и, если мы будем пробовать проникнуть в этот секрет, мы обречены на провал. Это также очень опасно. Наши чувствительные глаза не смогут увидеть, как Божественное Слово наполняет сотворенные Им миры, они не могут видеть Его след, и поэтому многие люди думают, что Бог исчез. «Кажется, не дай Бог, что существует вакуум, пустое место без луча Божественного Света, Его уникальной сущности»²³.

Именно поэтому Левинас также выступает в пользу «нашей собственной точки зрения». Он строг по отношению к хасидам, чья ностальгия, как он считает, приводит их к переходу этой границы. Кроме того, изучение и заповеди (позитивные и негативные) имеют значение только с нашей точки зрения; кажется, что эти мистики охотно забывают про них или заменяют изучение Галахи (Закона) вниманием к мистическим концепциям²⁴. Если мы хотим, так же как хасиды, что-

бы наше намерение (*каванна*) было достаточно чистым для изучения Торы или исполнения заповедей, мы рискуем прождать слишком долго, так что мы никогда не сможем учить Тору или выполнить заповедь либо сделаем это слишком поздно. Кроме того, такое отношение базируется на иллюзии, которую оба — и Хаим Воложинский, и Левинас — осуждают: считать, что мы можем чувствовать (благодаря сильно развитым эмоциям) Божественное присутствие, т. е. ощущать, что, несмотря на *цимцум* (занавес, вуаль), Он здесь, рядом с нами и что, например, мы можем соединить себя с Ним (*двекут*) или разделить Его точку восприятия, — это иллюзия.

Левинас огрубляет аргумент Хаима Воложинского, так как утверждает, что существует разделение между Богом и людьми, а также разделение между разными творениями, — таким образом, он может выделить их различия и подобия. Он понимает *цимцум* как отстранение: Бог, или Бесконечный, «отстранился от онтологического расширения для того, чтобы оставить место для отделенных творений»²⁵, и это отделенное творение может жить без тоски по Богу. Можно спокойно жить как атеист, говорит Левинас. Он даже делает акцент на Божественном отсутствии и утверждает, что мы можем ошибаться относительно этого отсутствия, так как оно может показаться нам ужасным. Несмотря на это, отсутствие Бога и множество разделенных творений, даже когда они любят друг друга, должны ввергать нас в отчаяние и безнадежность. Однако из-за них мы призваны следовать трудным путем этической ответственности для всех творений, которая дает им истинное значение понятия «Бог».

В эссе о замечательной книге Цви Колица «Обращение Иоссея Раковера к Богу», в которой описывается, как еврей наблюдал, как вся его семья уничтожилась нацистами без Божественного вмешательства и как он остался верен Богу, несмотря на свое разочарование, Левинас пишет: «Духовность не означает инкарнацию, но отсутствие; Бог не имеет точной формы не из-за инкарнации, а из-за Своего Закона, Его величие не является дыханием Его святой таинственности»; «Люди могут оставаться верующими, несмотря на Его отсутствие, они взрослые...» Однако в своих глубоких переживаниях Иоссель Раковер говорит Богу: «Не напрягайся при поклоне!» — и просит Бога открыть ему Свое лицо. Левинас, комментируя это высказывание, пишет: «Только человек, познавший сокрытого Бога, может требовать от Него открыться ему»²⁶. Это предложение является ключевым для понимания философии Левинаса.

«Общество с Богом не является дополнением к Богу и не устраняет пропасть, разделяющую Бога и Его творения. В противоположность тотализму мы назвали это религией. Многочисленность и ограничения творящего Бесконечного сравнимы только с совершенством Бесконечного; они артикулируют значение этого совершенства»²⁷. Однако, когда он выделяет идею разделения, Бог «с нашей точки зрения» и только это, не предаст ли философ догадки лурианской каббалы, которая нарисовала миф о *цимцуме*? Это правда, что каббала пытается объяснить, как Божественный и бесконечный Свет попадает к нам, она хочет защитить идею продолжительности нас и Бога, в то время как Левинас выделяет разделение между нами и Богом, так что он может акцентировать то, что это именно Божественная слава отделяет людей от Него, чтобы те смотрели на Него на расстоянии, не ощущая надобности в Нем, без ностальгии и без ожидания награды или помощи.

Мы можем задаться вопросом: хрупкость ли заставила их опуститься до «нашего уровня восприятия», на уровень субъективности, которая воспринимает и

мыслит, чего решительно придерживается Левинас. Рик Оэр описал, как *cogito* было глубоко ранено открытием его структуры бессознательного, которая определяет и давит на него. Согласно еврейскому знанию, на «весь наш уровень восприятия» глубоко повлияли тезисы о ранах: возможно ли после исторических трагедий, и особенно после Катастрофы, утверждать, что «на нашем уровне восприятия» мы можем ощущать Божественные следы в пределах мира? Этот вопрос кажется самым важным для Левинаса. Это также объясняет, почему он настолько нетерпелив для упразднения эмоций и воображения, а также почему он решает философствовать на «нашем уровне восприятия», а не притворяться, что может выйти за его пределы, чтобы познать Бога. Он придерживается уровня воприятия линии (*кав*), которое также означает точку восприятия надежды (*тиква*) спасти хрупкие и незаменимые человеческие жизни.

Эти жизни зывают к нам о помощи и таким образом становятся ранеными из-за нашей самодостаточности, они заставляют нас терпеть новую этическую боль: боль за нашу неизбежную ответственность. Это как будто неизвестный Бог, Бог, который отдалился и сокрыт, Бог, который не стал инкарнацией, все еще зывал бы к нам, когда мы смотрим в лицо соседа. Поэтому Левинас считает: то, что «приключение стало возможным из-за разделения», не означает оставление. Это приключение под мигание света, который уже среди нас. Несмотря на Свое отдаление, когда я отвечаю «я здесь» (*хиннени*), глядя в хрупкое лицо моего соседа, в пределах видимого мира существует свет Божественного следа. Согласно Левинасу, именно так мы опознаем Бога, который остается скрытым в пределах мира *кав*, Бог вне сущности. И все же только тот, кто уже опознал эту Божественную благодарность на Его «я здесь», может просить Его не приближаться слишком близко. Это потому, что он уже опознал Его следы в ночь ранения *cogito* и в ночь мирового бедствия он может просить Его открыться.

Крайняя пассивность или вызов Божественного бессилия

Являются ли каббалистические образы (вуаль, занавес, линия), которые использует Хаим Воложинский, образами, которые помогут нам приблизиться — не столь близко, чтобы не сгореть, — к таинственному (*сод*) смыслу библейских строк только «документов», по Левинасу, потому что, несмотря на свои опасения, он обращает внимание на их возможное философское значение; кажется, что они для него не просто образы. Он считает, что цитаты из Библии или Устной Торы (Талмуда, мидрашей и каббалы) «не имеют функции доказательства, а свидетельствуют о традиции и опыте». Затем философ спрашивает: «Имеют ли они право быть цитированными на таком же уровне, как Хольдерлин или Траклъ?»²⁸ Эти цитаты не заставляют нас думать определенным образом, но воодушевляют думать иным способом. «Согласно книге “Зогар”, Бог и Его Слово идентичны»²⁹, и мы познаем божественное Слово в словах, записанных в Торе. Устная Тора должна помочь нам понять разные смыслы письменной Торы, а также (в то же время) смысл нашей жизни. Когда Левинас объясняет, что бесконечная «Фраза» находится внутри конечных «Высказываний» Торы, и когда он утверждает, что мы должны интерпретировать эти строки заново, он остается верным этому традиционному утверждению. В своем предисловии к книге Хаима Воложинского он упоминает о «возможностях вечного Слова»³⁰, записанного ко-

нечными словами, и размышляет над образами «Нефеш Хаим», и это означает, что он сам охотно оставляет им статус «документов» о прошлом.

Хаим Воложинский объясняет, что «человеческая душа является внешним проявлением всех миров», что приводит к ее ответственности «за эти миры» (*ле оламим*). У Бога нет силы требовать признания, и это задача людей — быть ответственными за судьбы миров. Это центральный тезис его книги, тезис, который обсуждается на протяжении всего сочинения относительно библейской строки: Бог «вдохнул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7)³¹.

Теперь мы находим такой же тезис в книгах Левинаса: душа (*нешама*) описывается как «дыхание кожей, предшествующее любым намерениям»³², и из-за этого дыхания люди ответственны за миры. Они находят «под тяжестью вселенной и ответственны за все»³³. И также поэтому, согласно Левинасу, Иов ошибался, думая, что он единственный был ответственным за то, что сделал: «Быть ответственным — выше и вне свободы человека, и, конечно, не должно оставаться чистым результатом мира. Поддержание мира — большая ответственность, но божественный дискомфорт. Это лучше, чем заслуги, ошибки и санкции, пропорциональные свободе выбора... субъект осознает себя привязанным к Благу, пассивно поддерживая таковое»³⁴. Вместе с мудрецами Талмуда Хаим Воложинский объясняет, что мир грядущий (*олам а-ба*) является «трудами человеческими, согласно их поступкам люди увеличивают или приносят в него свою долю»³⁵. Левинас акцентирует тот факт, что каждый приносит свою долю в грядущий мир. Он или она приносят свою долю жизни — особенно жизни, которой они помогли вырасти рядом с собой, потому что осознавали, что несут ответственность за нее за рамками своей свободы. Но эта доля означает, как иногда утверждают некоторые читатели Левинаса, не то, что они могут приносить жертву или отчуждаться от собственной жизни из-за нужд и желаний близкого, а поднятие этой жизни к ее уникальности.

С какой точки зрения одиночество человека является великим? Он может не полагаться на помощь «харизматических духовных личностей», как это делают хасиды³⁶. Более того, он может не интересоваться, будет ли его близкий нести за него ответственность, когда он будет в этом нуждаться. Асимметрия остается ключевым понятием в философии Левинаса: я несу ответственность за другого или даже за его ответственность за меня без всяких компромиссов. Что другим будет (или не будет) делать для меня — это его дело, и я также несу ответственность, если (например) я допущу, чтобы его тирания по отношению ко мне и другим стала нестерпимой. Однако, по крайней мере, согласно Хаиму Воложинскому, эта асимметрия зависит от удивительного предположения: ибо относится к нам так, как мы относимся к Нему. Бог — «с Его точки зрения» — воспринимается в нашем мире согласно нашему собственному поведению в этом мире (*олам а-зе*). Бог воспринимается таким же образом, как мы воспринимаем нашу собственную тень³⁷.

Мы можем задать вопрос: не является ли Бог всего лишь тенью, проекцией нашего воображения?

Это не является тезисом Хаима Воложинского или Левинаса, однако, согласно последнему, лучше выдержать атеизм, чем сдаться воображению и мифам, которые претендуют на религиозные убеждения. Хаим Воложинский жаждет отойти в сторону от «всемогущего» Бога, так как многие люди верят, что Он такой.

Это убеждение является проекцией нашего воображения. Также из-за того, что многие люди считают, что Бог должен быть «всемогущим», они ссылаются на Его отсутствие в этом мире и утверждают, что Он не существует. Утверждать в пользу ответственности человека, в рамках нашей веры в Бога, также означает освобождение нашей души от тяжести обвинений: обвинения Бога, который виновен в том, что не уделяет внимания нашим переживаниям, обвинения других людей, которые виноваты в вымышленной или действительной агрессии. Мы должны понимать, что Бог приходит в наш мозг сообразно нашей подготовленности воспринимать Его. Он не заставляет нас и не использует Свое бессилие, чтобы мы могли быть менее одинокими и менее ответственными. Наоборот, сообразно нашему отказу или согласию быть ответственными, Он отдаляется или приближается к миру.

Божественное бессилие — это шанс «с нашей точки зрения», шанс, описанный Хаимом Воложинским языком мидрашей и каббалы. Тем не менее Левинас ссылается на них в философском смысле, так как он объясняет, что «существование происходит через человеческую этику» и что «царство Божие полагается на меня». «Мир существует потому, что он выравнен в своем существовании благодаря людям»³⁸. В силу того, что эта идея является центральной в книге Хаима Воложинского, Левинас не упускает ее, как он, возможно, поступил бы с другими «хасидскими или каббалистическими документами». Как было сказано ранее, он остается внимательным читателем этой книги на протяжении всей своей жизни. «Я несу ответственность за мир» — это срочное сообщение в ответ на столько обвинений и взаимообвинений, которые являются обычным способом смотреть на вещи, которые ведут наш мир к ненависти и отчаянию. И все же вместо осуждения Бога за то, что Он забыл Свой мир, и обвинения других мужчин и женщин в своих неудачах Левинас вместе с Хаимом Воложинским следует трудным путем бесконечной ответственности за мир. Ответственность, от которой сам Бог не может освободить меня и которая предохраняет меня от утверждения, что Он на моей стороне, чтобы оправдать мое существование и сделать его таким же святым, как Он сам.

Хочется вернуться к словам Левинаса, приведенным во введении. Как это так, что он восхваляет перевод книги Хаима Воложинского, написав о том, что «это значительное событие для иудео-мусульmano-христианского симбиоза в Европе и средиземноморских странах после Холокоста»?

Левинас считает, что, «несмотря на ненависть, непонимание, предубеждения и насилие», этот симбиоз в наше время необходим. «Он начинается с разговора человека с человеком или даже групп людей с группами людей»³⁹. С точки зрения философа, когда евреи, христиане и мусульмане поймут, что политические интересы не только угрожают их отношениям, они откроют для себя, что их «сущностные судьбы являются дружественными»⁴⁰.

И все же, как возможно обнаружить такую дружбу, когда ненависть и несчастливая судьба снова кажутся превалирующими среди нас?

Открытие заново монотеизма с перспективы ответственности, как объясняется в «Нефеш Хаим», должно помочь нам сделать это. «Монотеизм, — утверждает Левинас, — заставляет другого человека вступать в диалог, который свяжет его со мной». Но это обязательство не является ограничением, оно не может меня заставить, если я откажусь. За исключением случаев, когда монотеизм становится поддельным монотеизмом, что часто происходит, это не может ограничить

другого человека — руками или аргументами, — чтобы он согласился с победителями. Невозможно приписывать к этому Бога, даже если кажется, что это именно тот случай.

Монотеизм станет ресурсом международной ответственности. «Не из-за игры между экономическими силами, *de facto* существует солидарность между рабами и странами на нашей планете; напротив, это потому, что существует способность монотеиста сделать человека переносимым для другого человека и сделать так, чтобы он отвечал за других, существует эта экономика солидарности». Левинас утверждает: «Ислам является одним из принципиальных факторов настраивания гуманности» и диалога «на высоком уровне» между мусульманами и христианами, «который так же важен, как борьба и заботы настоящего». «Сила слова без риторики и дипломатии»⁴¹, сила слова, которая не раздувает ненависть, а пытается утратить ее корни благодаря ответственности без осуждения, будет жизненно необходимой для монотеизма. Встреча евреев, христиан и мусульман в Европе и средиземноморских странах найдет путь к надежде благодаря этой ответственности. Однако только те, кто готов считать себя ответственными, будут готовы встретить эту надежду.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Levinas E. Difficile liberte. Paris, 1976. P. 330.*
- ² *Levinas E. Humanisme de l'autre home. Paris, 1972. P. 96.*
- ³ Хаим Воложинский (Хаим из Воложина; 1749—1821) — один из крупнейших раввинов своего времени, основатель Воложинской иешивы. — *Ред.*
- ⁴ Под этим именем известен Элияху бен Шломо Залман (1720—1797), знаменитый талмудист и ученый. — *Ред.*
- ⁵ *Levinas E. Preface // R. Hanm de Volozin. L'vme de la vie / Trad. B. Gross. Lagrasse, 1986. P. 7.*
- ⁶ *Levinas E. Difficile liberte. P. 43.*
- ⁷ *Levinas E. Preface // R. Hanm de Volozin. L'vme de la vie. P. 9—10.*
- ⁸ *Ibid. P. 8.*
- ⁹ *Hors sujet. Montpellier, 1976. P. 192; Outside the subject // Transl. B. M. Smith. L., 1993. P. 127.*
- ¹⁰ См.: *Levinas E. Preface // Soares G. Veilleur ou en pas la nuit? Paris, 1984. P. 10.*
- ¹¹ *Levinas E. Quatre lectures talmudiques. Paris, 1968. P. 118; Id. Nine Talmudic readings // Transl. A. Aronowicz. Indiana, 1990. P. 50.*
- ¹² *Levinas E. Preface // R. Hanm de Volozin. L'vme de la vie. P. 8—9.*
- ¹³ См.: *L'au-dela du verset. Paris, 1982. P. 185.*
- ¹⁴ Сходную критику мистицизма см. у Ф. Розенцвейга: *Rozenzweig F. Star of Redemption // Transl. W. W. Hallo. Boston, 1972. P. 208.*
- ¹⁵ *Spinoza B. Tractatus theologico-politicus. Ch. 7.*
- ¹⁶ *Levinas E. Difficile liberte. P. 13.* Левинас цитирует комментарий Раши к кн. Левит 10:2: «Они не должны входить в святилище пьяными».
- ¹⁷ *L'au-dela du verset. Paris, 1982. P. 186.*
- ¹⁸ *Ibid. P. 187.*
- ¹⁹ Протестантский теолог Р. Бультман (1884—1976) склоняется к демифологизации Нового Завета. Он утверждает, что это «призыв» и что каждый должен отвечать на него, а не рассматривать его как теологическую, моральную или культурную систему. С мифом люди заблуждаются насчет Бога, вместо того чтобы отвечать на Его призыв.
- ²⁰ *R. Haim de Volozin. L'âme de la vie. P. 117.*

- ²¹ Ibid. P. 129—130.
- ²² Ibid. P. 133.
- ²³ Ibid. P. 83.
- ²⁴ См.: *Lamm N.* Torah for Torah's sake in the works of Rabbi Hayyim of Volozin and his contemporaries. New Jersey, [s. a.]. P. 113: «Исторически р. Хаиму было необходимо сформулировать эту позицию. Опасность популяризации каббалы за счет Галахи было признана ранее, однако с появлением хасидизма эта проблема снова стала актуальной».
- ²⁵ *Levinas E.* Totalité et infini. The Hague, 1961. P. 107.
- ²⁶ См.: *Levinas E.* Aimer la Thora plus que Dieu // *Levinas E.* Difficile liberte and *Zvi Kolitz, Yossel Rakover* s'adresse a Dieu. Paris, 1998.
- ²⁷ *Levinas E.* Totalité et infini. P. 104.
- ²⁸ *Levinas E.* Humanisme de l'autre home. P. 96.
- ²⁹ *R. Haim de Volozin.* L'âme de la vie. P. 143.
- ³⁰ *Levinas E.* Preface // *R. Haim de Volozin.* L'âme de la vie. P. 8.
- ³¹ *R. Haim de Volozin.* L'âme de la vie. P. 18.
- ³² *Levinas E.* Autrement qu'âtre ou au-delè de l'essence. La Haye, 1981. P. 49. См.: *R. Haim de Volozin.* L'âme de la vie. P. 47: «Строго говоря, душа (*нешама*) означает дыхание (*нешима*)».
- ³³ Ibid. P. 148: «Это настраивание существования не для себя, но для всех, само по себе означает самоуверенность, ибо все, ответственные за других, поддерживают мир».
- ³⁴ Ibid. P. 157.
- ³⁵ *R. Haim de Volozin.* L'âme de la vie. P. 39.
- ³⁶ *Levinas E.* A l'image de Dieu' d'après R. Haim de Volozin // *Levinas E.* L'au-dela du verset. Paris, 1982. P. 183.
- ³⁷ См.: *R. Haim de Volozin.* L'âme de la vie. P. 27. Хаим Воложинский цитирует строку «Господь — хранитель твой; Господь — сень твоя с правой руки твоей» (Пс. 120:5) и пишет: «Когда ты улыбаешься своей тени, она улыбается тебе в ответ; когда ты плачешь, она плачет с тобой; если ты зол, она тоже зла... поэтому Бог — твоя тень: как ты ведешь себя по отношению к Нему, так и Он относится к тебе».
- ³⁸ *Levinas E.* Preface // *R. Haim de Volozin.* L'âme de la vie. P. 10.
- ³⁹ Ibid. P. 8.
- ⁴⁰ *Levinas E.* Difficile liberte. P. 232.
- ⁴¹ Ibid. P. 233—234.