

Ивета Лейтане

Рига, Латвия

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ОДНОЙ МЫСЛИТЕЛЬНОЙ ФИГУРЫ В ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX СТОЛЕТИЯ (Э. ЛЕВИНАС, Я. ГОРДИН)

Вспомним, что европейское Просвещение и *Гаскала развивались под совершенно разными знаками эмансипаторского усилия. Исходным состоянием, отправным пунктом европейской философии эмансипации является «детскость». Кант определял философию как исход людей из поставленной им в вину незрелости. Эмансипированность для западного сознания — это уже совсем не детскость, а нечто такое, что полностью перестало быть ею. Эмансипированным может называться тот, кто располагает полным знанием, волей и контролем над чувствами. Но можно сказать и так: эмансипирован тот, кто может быть благодарен лишь самому себе, а это возможно, только будучи свободным от всякого долга по отношению к Другому. Все данности культуры подлежат сомнению в том смысле, что они являются скрытыми заимствованиями, делающими из «европейского человека» должника. Ницшеанский проект «нового конструирования Европы» означает прежде всего ее «вирилизацию» (омужествление), что является снятием ее предполагаемых как детскости, так и женственности (рецептивности) одновременно. По Ж. Ф. Лиотару, Запад не желает Дара и осмысляет сам себя как отвержение такового. Именно таково ницшеанское полагание еврейства как такого последнего «авторитета», по отношению к которому старая Европа долго представляла и все еще предстоит ребенком, от которого становящийся европейский человек должен эмансипироваться («По ту сторону добра и зла» (1886)), разделяваясь с ним самим выражением благодарности¹, чтобы схватить свою новую сущность в самом акте высказывания и уже не быть обязанным никому, кроме себя. Оппозиция «давать / получать» у Ницше разрастается в оппозицию «заставить другого быть благодарным / быть благодарным» и дополняется уравнениями «получать = получать коварный подарок» и «давать = давать самое драгоценное», становясь ключевой фигурой философской антропологии начиная от Просвещения и вплоть до модерна.

Вспомним также, что, в августе 1879 г. Ницше пишет: «Предположим, некто страдает от злого анонимного письма: обычное лечение состоит в том, что восприимчивость разгружают, причиняя страдание другому². Этот странный вид древней гомеопатии мы должны искоренить: ясно, что, сейчас же написав анонимное письмо с благотворительной целью (*Wohlthat*), мы осуществляем свое выздоравливание» (*Briefe* 8:611). Ницше тут же поступает подобным образом сам, о чем свидетельствует история с письмом Спиттелеру. Однако далее (в «Человеческом, слишком человеческом» (129), под заголовком «Запрещенная щедрость») он сам себя поправляет: «В мире недостаточно любви и доброты, чтобы раздаривать их вымышленным существам (*eingebildete Wesen*)» (*Studienausgabe* 2:123). «Экономия добра» (там же, 48): «Доброта и любовь как лечащие травы и силы являются столь драгоценными находками в человеческом общении, что остается желать, чтобы употребляли эти бальзамические средства по возможности экономно; однако это невозможно. Экономия добра является мечтой самых дерзостных утопистов (2:69). И «Давать и брать» (там же, 331): «Если у кого-то отнимают (или обгоняют) самое малое (в самом малом), то он совершенно слепнет, не замечая, что ему дали намного больше, возможно, даже самое большее» (2:15). Если рецепция данного Другим всегда опасна, а безвозмездное дарение, кроме отдельных случаев, растрчивает Самость, то и благодарность должна стараться приобрести черты собственно отказа под видом «благожелательной мины»³. Для этой цели можно сделать ставку на стратегию хвалебной надгробной речи (*laudatio funebris*) — один из знаменитейших жанров древнегреческой литературы и общественной мысли, хорошо известный «античнику» Ницше. Он выстраивает целый ряд подобных «проводов с благодарностью». Знаменательно как раз то, что включает он туда отнюдь не всех, кого ценил: так, в этот список не попадают древнегреческие поэты-лирики Пиндар и Феогнид, произведениями которых философ долго занимался.

Известна онтология Дара, проясняемая Ж. Деррида: «Если существует Дар, то подаренное (винительный — то, что дают, именительный — то, что дается) — подарок как подаренная вещь или как акт дарения — не должно вернуться к дарящему... Дар не должен циркулировать, он не должен быть обменем, ни в коем случае он как дар не должен быть растрчиваем в процессе обмена, в круговороте возвращения к исходной точке. Если фигура круга существенна для экономики, дар должен остаться аэкономным... Дар возможен лишь там... где происходит вторжение в круг в качестве именно этого мгновения»⁴. «Дар существует

лишь там, где отсутствуют взаимность, возвращение, обмен — все равно, возвращаемый дар или одолженное»⁵.

В 30-е гг. сфокусированность гуманитарных наук на проблематике дара не только стала заметной и свидетельствовала не только о социалистических симпатиях и критике рыночных порядков, но и ознаменовала новую семиотическую теорию. Протестантские теологические факультеты университетов проникались идеями феноменологии религии, выдвинутыми Г. ван дер Леу и Рудольфом Отто на основе этнологической теории Марселя Мосса. В 1929 г. М. Мосс опубликовал свой труд «Очерки о даре», в котором он строго различал саму необходимость циркуляции и возврата благ (систему тотальных поставок) и *pótlach*, в идеале стремящийся к взаимнеобратимости⁶.

Ницше, выстраивая свою речь как хвалебную, говорит о «задолженности (благодарности) нас всех». Такой дар, по Деррида, суть обмен, который осуществляет «аннулирование, уничтожение, разрушение дара»⁷. Что касается обмена, «речь может идти как о добре, так и о зле... давать спонтанно оценивается как добро (давать — хорошо, и то, что дают, есть Добро), это «Добро», однако, легко обратить в противоположность: известно ведь, что Добро может быть одновременно плохим, злым, ядовитым (нем. *Gift*, англ. *gift*), а именно начиная с того момента, когда дар делает другого должником, так что давать кончается причинением страдания, причинением зла (англ. *faire mal*, фр. *faire du mal*)»⁸. Другая оппозиция европейского Просвещения — опасность дарения, увиденная со стороны принимающего, прочитывается в следующих строках «Человеческого, слишком человеческого» — речь идет о том, чтобы «предусмотреть неблагодарность»: «Тот, кто дарит нечто великое, не встречает никакой благодарности, ибо одариваемый обременен уже самим принятием дара» (2:245). «Благодарность» (330): «Чувствительной (*feine*) душе тягостно осознать, что кто-либо обязан ей благодарностью; грубой душе — сознавать себя обязанной другому» (2:246). «Человеческое, слишком человеческое», «Навязчивость заслугами» (332): «Навязчивость заслугами оскорбляет еще больше, чем навязчивость людей без заслуг: ибо заслуга уже оскорбляет» (2:246).

Уже Спиноза в «Этике» опасается известной категории подарков: «Свободный человек, живущий среди невежд, стремится по возможности избежать их благодеяний» (положение 70). «Только свободные люди подлинно (крайне) благодарны⁹ друг другу» (положение 71), «потому что они друг другу крайне полезны». Ницше, по собственному признанию, сравнительно поздно основательно знакомится с трудами Спинозы (как ценитель

Шопенгауэра он должен был бы заметить его гораздо раньше, да и квазипрометеевский образ Спинозы как борца-одиночки у Шопенгауэра и Ницше совпадает). Через три года после выхода в свет первого тома «Человеческого, слишком человеческого» в письме Францу Овербеку он признается: «Я крайне удивлен, я в совершенном восторге! Я имею предшественника, и какого! Я почти не знал Спинозу: то, что меня к нему «потянуло», является «инстинктивным действием». Дело не только в том, что его тенденция та же, что у и меня, — сделать познание мощнейшим аффектом — в пяти положениях его учения я нахожу себя самого; этот исключительнейший и одинокий мыслитель именно в этих вопросах мне ближе всего: он отрицает свободу воли¹⁰, цели¹¹, нравственный порядок¹², неэгоистичность¹³, зло¹⁴; хотя, конечно, различия тоже огромны, но это различия эпохи, культуры, науки. В итоге: мое одиночество, которое часто, очень часто, как высоко в горах, перехватывало мне дух и заставляло заиграть в жилах кровь, сейчас стало дву-стоянием» (*Briefe* 6:111). Еще через четыре года Ницше выделяет в письме тому же Овербеку все же «свое одиночество», отказав по известной причине в «одиночестве» «соратнику»: «Из-за свободы печати и свободы наглости века мы портим себе вкус и инстинкты; и я держу пред собой образы Данте и Спинозы, которые лучше понимали судьбу одиночества. Конечно, их образ мыслей был по сравнению с моим таким, который позволял выносить одиночество; кроме того, для всех тех, кто наслаждался обществом Бога, еще не существовало того, что я именую «одиночеством». Однако подобное одиночество видится Ницше не как цель эксперимента, а скорее как возможность поворота¹⁵: «Моя жизнь состоит в желании, чтобы со всеми вещами дело обстояло по-другому, чем я их понимаю; и чтобы мне кто-нибудь сделал мои «истины» неправдоподобными» (7:63).

Однако, судя по письмам Ницше, совершить это последнее эмансипаторское усилие, стать совершенно взрослым может только еврей сам. И ничто иное, как еврейское ницшеанство, якобы должно довершить это начинание Ницше. Притом первые признаки этого процесса ему кажутся уже очевидными¹⁶. Концепция Ницше такова, что на данный момент все в Европе — евреи. Еврейство — это для Европы культурная и религиозная данность и всеобщее состояние одновременно. Но одни стали евреями через отложившуюся в культуре религию, другие же — евреи по расе, причем понятие расы для модерна означало «некий золотой запас»¹⁷ и мыслилось явно положительно, примерно как «золото» (*Gold*) в противовес «деньгам» (*Geld*), т. е. как таящее в

себе возможности подлинной трансформации. Таким образом, евреи — все, но некоторые суть настоящие, подлинные, а другие — имитаторские. Более того, в этом имитаторском типе Ницше не видит возможности самопреодоления (самопреодоление на этом уровне оборачивается в примитивный антисемитизм). Сам тип порожден не этой расой и не ей его преодолевать. Еврейская... *эмансипация — это завершение просвещенческой эмансипации и вместе с тем преодоление самой стратегии просвещения (просвещение для Ницше — только одно просвещение, в котором европейские и еврейские судьбы сплелись воедино). Следовательно, Ницше счел просвещение (христианство, прежде всего лютеранство) навязанным европейской цивилизации (старой Европе) еврейством и тем самым «навязал» еврейству стратегию именно так понятого просвещения¹⁸.

Какую же стратегию подразумевает еврейское просвещение — Гаскала?

Если ницшеанская постановка вопроса, восходящая к Просвещению, ориентирована на проблему «эмансипации от Другого», то, например, у Э. Левинаса¹⁹ — на проблему «бесконечных обязательств по отношению к эмансипированному другому».

Каковы истоки этого требования и какова его связь с просвещенческим проектом?

Мы обратимся к одной из талмудических штудий Левинаса, где он на основе известной талмудической дискуссии о трудовом контракте (трактат **Бава-Мециа*) выстраивает свою концепцию эмансипации. Речь идет об одном из метавысказываний Левинаса, которое послужило началом его труда «От сакрального к святому», в частности о смысле еврейской эмансипации. Эмансипация здесь, так же как и в проекте европейского Просвещения, сперва противопоставляется «детскости». Но «детскость» здесь вовсе не является тем, что следует однозначно преодолевать. Ведь «*aetas puerilis*» («детская эпоха»), по Лессингу, является привилегированной эпохой: Израиль (народ) подвергается в это время особому воспитанию со стороны Бога. Обычай как раз и является немного «детской» всеобщностью, представшей тем не менее матрицей универсальности или закона. Понятие эмансипации у Левинаса применимо ко «всему человечеству», достигшему полноты ответственности и самосознания в противовес «неэмансипированности» (но, однако, не «детскости») и, следовательно, «воспитуемости». Это мысль, высказанная Лессингом в его ознаменовавшем эпоху победы гуманизма в протестантской Европе труде «Воспитание человеческого рода» (1780), где он развивает идею «экономии Бога»: «То, что являет-

ся воспитанием для отдельного человека, для всего человеческого рода предстает Откровением»²⁰; «Воспитание есть Откровение, явленное отдельному человеку, а Откровение есть воспитание, осуществленное, а — главное — все еще осуществляемое по отношению ко всему человеческому роду»²¹. Это воспитание в направлении «совершенного сияния истины разума» по-разному приложимо к «избранному народу» и к «другим народам»: «В то время как Бог вел свой избранный народ через все ступени детского воспитания, другие земные народы направлялись путем, освещенным светом разума»²². Следующая мысль Левинаса также может быть понята из сказанного Лессингом: «Многие из них значительно отстали от избранного народа, некоторые же его опередили. Ведь так и бывает у детей: некоторые остаются совсем неотесанными, другие же, к удивлению, сами себя воспитывают»²³. Это и понятно: эти некоторые имеют вполне конкретное имя — конечно же, немцы, проявившие толерантность по отношению к евреям и не изгнавшие их из своих земель. «Наши обязательства по отношению к самосознющему человечеству, не имеющему нужды в том, чтобы быть воспитуемым (т. е. эмансипированному), — по Левинасу, — не имеет границ»²⁴. Субъектом (носителем) такого обязательства не может быть общество, по крайней мере «общество, существующее в меру человеческих сил». Человеческое утверждается по ту сторону человеческих сил и его носителем (субъектом) является «семья Авраама» (потомство Авраама). Левинас полагает последнее всеобщим понятием. Потомство Авраама — это «любая нация», даже «подлинный человек вообще». Не существует и полного противопоставления между *минхаг* (др.-евр. «обычай») и постулируемым Левинасом «бесконечным обязательством по отношению к другому». «Право другого — это право, практически бесконечное»²⁵. *Минхаг*, допускает Левинас, будучи «немного» детским, сам является условием взрослости, поскольку полагает законы. И по сути *минхаг* соответствует греческому *dike*, первоначально означавшему «обычай», а впоследствии — «право» и «справедливость». «Евреи (*иври*²⁶) приходят с востока, переходят (*ивр*) месопотамскую реку, и Авраам встречает Мелхиседека²⁷, царя Салимского²⁸ (царя правды) (Быт. 14). Это как раз половина названия “Иерусалим”²⁹ (без “иеру”)³⁰.

Каков контекст этого «привилегированного детства народа Израиля»?

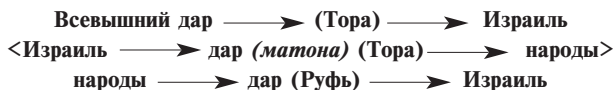
Формирование философии Просвещения в христианской цивилизации и движение Гаскала в еврейской цивилизации имели несколько важных различий. Само отношение Гаскалы к фило-

софской традиции еврейского средневековья было намного более положительным, еврейское просвещение воспринимало себя как самое непосредственное обращение к еврейской религиозной философии³¹. В обоих случаях утверждалась спасительная роль знания или спасения через знание, причем знание здесь, в отличие от средневековья, выполняло роль экзотерического³² знания, знания, совершенствующего общество. По своему же содержанию оно, наоборот, становилось все более и более эзотерическим³³. В этом и состоит парадокс еврейского просвещения. Еврейское просвещение видело в средневековых мыслителях своих предшественников, сама же философия Гаскалы приобрела черты религиозного просвещения, а средневековая — неоспоримую педагогическую ценность.

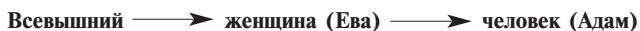
Таким образом, Левинас в своей концепции эмансипации, с одной стороны, выступает против радикально понятого просвещения («детскость» / «взрослость», «авторитет» / «отказ»), с другой же — укладывается в схему самого европейского Просвещения, а именно трансцендирует понятие общества (просвещенческой константы всеобщего порядка и общности одновременно) в понятия «совершенного» и «эмансипированного», проецируя его одновременно на «семью Авраама». «Бесконечные обязательства по отношению к эмансипированному Другому» являются переосмыслением идеи *Брит* (др.-евр. «Договор», «Союз», «*Завет». — *Ред.*), содержащей бесконечные обещания со стороны более сильной стороны по отношению к более слабой, к которой тем не менее стороной гарантирующей тоже предъявляется требование верности. Подобная концепция прижилась в протестантизме со времен И. Коццеюса (*Coccejus*) (XVII в.) в виде «истории Договора» (*Bundesgeschichte*). В концепции Левинаса «верность», соблюдение условий *Брит* более слабой стороной соотносены с «эмансипированным» партнером — основным понятием европейского Просвещения. Является ли «эмансипированность» как отсутствие необходимости «дальнейшего воспитания» аллюзией (т. е. намеком. — *Ред.*) на предел самовоспитания³⁴ или на конец европейских просвещенческих иллюзий, в том числе концепции «долга» и «дара», чуткой реакцией на «комплекс одаренности»? Не случайна и логика объявления «семьи Авраама» «эмансипированным народом» или «человеком вообще». «Израиль суть народ, воспринявший Закон, и, следовательно, человечество, пришедшее к полноте своей ответственности (*responsibilites*) и самосознанию»³⁵. Первоначально обещания даны именно потомкам «Авраама, Исаака и Иакова». К этому изречению Левинас подстраивает известную трехступенчатую схему

европейской либеральной мысли: «род» — «народ» — «человечество» / «человек»³⁶. Таким образом, адресатом «секуляризированного, или квазиисторического *Брит*», является Европа (европейский человек) в высшей точке собственной эмансипации, а отправителем (гарантом) обязательства — еврейский народ.

Яков Гордин³⁷ уже в своих лекциях 40-х гг. отмечал: «...он (Израиль. — *И. Л.*) не может спастись один. Также и израильтянин не может спастись вне святого сообщества и вне универсального человечества. Вот почему *Мессия приходит по линии Тамары; Тамара не является еврейкой, и неизвестно, какого она происхождения. *Мидраш представляет ее дочерью Мелхиседека. Так же и [знатный вифлеемлянин] Вооз берет в жены Руфь, *моавитянку; женщина всегда приходит извне, из чужих. И Руфь является предком Давида и Мессии. Чтобы буквы ее имени образовали буквы слова «*Тора», ее имени не хватает лишь одной буквы — *ге* (*he*). Она есть дар, который состоит в том, что народы принимают и возлагают на себя Тору. Израиль не спасется один, он воспримет Мессию лишь благодаря дару народов мира. Буква *ге*, недостающая в имени «Руфь» (виртуальная святость), есть святость, которую мы должны принести (возвратить) природе мира, народы дают нам Руфь, чтобы мы восстановили Тору, исправили мир, заставили ожить каждого человека во плоти и в духе (вот еще почему книга Руфь читается в *Шавуот — в праздник дарования Торы)... Мессия приходит из каждого из нас. Мессия приходит из Израиля. Мессия приходит из народов мира»³⁸. Имеются в виду два дара — Тора и Руфь, или восприятие Торы народами. Тора присутствует как совершенный дар, невозможный без ее принятия народами (Руфь). Третий дар — встречное усилие Израиля — восстановление Торы, исправление мира.



«Первичный дар» недостаточен, ведь он вручается только одной половине, а «дар» должен объединять. Сам процесс дарения включает в себя «событие» «отвергнутого дара» (европейское Просвещение). «Принятие дара» тем самым само становится даром. «Отвергнутый дар» как нельзя лучше находит свой прообраз в книге Бытия (гл. 3):



Именно в таком сочетании женщина (*иша*) имеет на одно *ге* больше, а подлинным реципиентом является *иш* (человек, мужчина).

Адам же — и именно это традиция полагает собственно «*грехопадением» — подозревает в этом даре наличие «злого дара»: «...жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева...» (Быт. 3:12). Умение «принятия дара» приобретает тем самым высокую эзотерическую значимость («дар» как тяжелая ноша). Адам так же отверг дар, как народы отвергли Тору (версия Мидраша). Другими словами, Адам и есть прообраз «народов мира». Сдругой стороны, Израиль также является реципиентом и зависим от дара народов (Руфь). Он тоже Адам. Израиль, не могущий спастись один, намекает на *иш*, для которого быть *лебадо* (одному) *ло-тов* (нехорошо) и для которого создается *эзер* (помощник)³⁹, и ответственность возможна только *бейа-хад* (вместе). «Другое, взятое на себя, есть другой»⁴⁰). И женщина, приходящая извне, от чужих, одновременно приходит изнутри, как *иша* из *иш*⁴¹. Либералистское общее место расшифровывается с помощью библейского мифа. Иначе говоря, взаимозависимость и взаимопринудительность обмена чреватой непрерывностью их воспроизводства. Цепь может быть прервана только добровольностью трагедии, которой и является принятие, буквально: *кабала, традиция.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ § 250: «Чем обязана Европа евреям? Многим, хорошим и дурным, и прежде всего тем (одним), что является лучшим и худшим одновременно: высоким стилем в морали, грозностью и величием бесконечных требований, бесконечных значений, всей романтикой и возвышенностью моральных казусов, — и следовательно, именно самым привлекательным, самым опасным и самым отборным в этом переливе цветов и в этих приманках жизни, отблеском которых небо нашей европейской культуры, ее вечернее небо ныне тлеет и, возможно, истлевает. Мы, артисты среди зрителей и философов, благодарны за это евреям».

² Ср. с замечанием к положению 40 в «Этике» Спинозы: «Стремление причинять зло тому, кого мы ненавидим, суть Гнев; стремление же ответить на зло, причиненное нам, суть Мечь».

³ «Тот, кто всегда носит на лице маску дружественного выражения, должен сперва овладеть благожелательным настроением, без которого выражение дружественности невозможно из себя выдавить, — и тогда оно само овладевает им, он *благожелателен*» («Человеческое, слишком человеческое», 51, 2:72). Ницше называет такой механизм благожелательным притворством: «Часто в общении с людьми необходимо благожелательное притворство, как будто мы не видим насквозь их мотивы» (2:239).

⁴ *Derrida J. Gabe. Frankfurt a/M., 1995. S. 17.*

⁵ *Ibid. S. 22—23.*

⁶ «Идеальным было бы устраивать *потлач*, который оставался бы без ответа» (*Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 153*). (Потлач (на яз. индейцев нутка — «дар») — обычай ряда индейских народов северо-западного побережья Северной Америки, состоящий в демонстративном раздаривании и уничтожении человеком материальных ценностей в присутствии специально приглашенных гостей, сопровождаемое обильным пиром; устраивалось вождями и старейшинами с целью повышения своего социального статуса. — *Ред.*)

⁷ Derrida J. Op. cit.

⁸ Ibid. S. 23.

⁹ По 34-му определению аффектов, «благодарность есть стремление (*cupiditas*) или любовное усердие (*amoris studium*), которым мы стремимся оказать благодеяние тому, кто нам из подобного же любовного аффекта оказал благодеяние» (370—371). Благодарность (*gratia*) Спиноза отличает от благоволения (*benevolentia*), «стремления оказать благодеяние тому, кому мы сострадаем» (положение 35).

¹⁰ «Воля не может быть названа свободной, а всего лишь необходимой причиной» (135). «В духе нет неограниченной или свободной воли, дух желает того или другого, определяемый какой-то причиной, которая, в свою очередь, обусловлена какой-то другой причиной и т. д., вплоть до бесконечности» (239).

¹¹ «Под целью (*finis*), ради которой мы что-либо предпринимаем, я понимаю побуждение (*appetitus*)» (389).

¹² «Добродетель... суть сущность или природа человека, насколько он располагает властью нечто осуществить, что может быть понято только исходя из законов природы» (389). «Поступать нравственно есть не что иное, как поступать согласно законам собственной природы т.е. руководствуясь разумом» (417).

¹³ «Каждая вещь стремится к тому, чтобы пребывать в своем бытии, насколько это от нее зависит» (273). «Немыслима добродетель до потребности самосохранения» (417). «Никто не стремится сохранить свое бытие ради другой вещи» (419).

¹⁴ «Под добром я понимаю то, о чем мы определенно знаем, что оно нам полезно. Под злом я понимаю то, про что мы определенно знаем, что оно препятствует нам приобщиться к добру» (387).

¹⁵ «Самые просвещенные (от слова «Просвещение». — И. Л.) люди достигают лишь того, что освобождаются от метафизики и оглядываются на нее с сознанием собственного превосходства. Тогда как здесь, как на ипподроме, необходимо перед самым концом свернуть (*umbiegen*)» (2:42).

¹⁶ Так, например, в июле 1886 г. Ницше встречает Элен Циммерн и пишет в письме Кёзелицу от 20 июля: «Смешно! Следует хорошо защититься против женской эмансипации: уже опять ко мне явился образчик молодки-литераторши, мисс Элен Циммерн (познакомившая англичан с Шопенгауэром), — я думаю даже, она перевела «Шопенгауэра как воспитателя». Конечно, «еврейка»: здорово, как эта раса держит в своих руках «духовность» в Европе» (*Briefe* 7:213—214).

¹⁷ См.: Гурко Л. Предисловие // Современные западные исследования по социологической классике: Реф. сб. М., 1992. Вып. 1: Георг Зиммель.

¹⁸ Картины борьбы с этим образом «еврейства» можно проследить почти у всех еврейских философов XX в.

¹⁹ См. прим. 1 на с. 38. — *Ред.*

²⁰ *Erziehung des Menschengeschlechts*. §1.

²¹ *Ibid.* § 2.

²² *Ibid.* § 20.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Lévinas E. Du sacré au saint: Cinq nouvelles études talmudiques*. P., 1977. P. 18.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Иврий — древнейшее самоназвание евреев, означающее «пришедшие с другой стороны» — вероятно, имелась в виду река Евфрат. — *Ред.*

²⁷ «Если язычники могли прийти к идее высшего божества, как это случилось с Мелхиседеком, то речь шла о божестве природы» (*Gordin J. Lagalout // Gordin J. Ecrits*. P., 1995. P. 59).

- ²⁸ Существует мнение, что Салим — название места, впоследствии названного Иерусалимом: «И было в Салиме жилище Его [г. е. Бога] и пребывание Его на *Сионе» (Пс. 75:3). — *Ред.*
- ²⁹ Иерусалим — в ассирийских клинописных надписях *Урсалимму*, в египетских иероглифических текстах *Шалам*. Древнееврейское название *Иерушалаим* традиционно объяснялось исходя из древнееврейского *шалем* — «мир», «покой» (первоначальное значение этой общей для семитских языков основы — «камень»); *иеру* — «дом», «народ», значит, в целом название могло означать «дом (народ) мира», а возможно, и «дом из камня». — *Ред.*
- ³⁰ *Zacklad J. Athenes et Jerusalem // Encyclopedie philosophique. [S. l., s. a.] Vol. 1. P. 1724.*
- ³¹ *Funkenstein A. Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie. [S. l., s. a.] S. 13.*
- ³² Экзотерический (от гр. *exōterikos* — внешний) — не представляющий тайны, предназначенный и для непосвященных. — *Ред.*
- ³³ Эзотерический (от гр. *esōterikos* — внутренний) — тайный, скрытый, предназначенный только для посвященных. — *Ред.*
- ³⁴ «...Порядок, безличное, объективируемое, «законное» не обладают само-стоянием. Они есть облицовка отношения *Брит*. Закон не встает между Я и Ты. Слияние не имеет места. Мой закон — это Ты, ибо Я конституирую твой закон. Мы не связаны ни Зевсом, ни притяжением или отталкиванием — Эросом и Ананке. Мы связаны — не миром, не потусторонностью, — а динамикой нашей связи таким образом, что судьбы Афин и Иерусалима не встречаются» (*Zacklad J. Op. cit. P. 1725*).
- ³⁵ *Lévinas E. Op. cit. P. 18.*
- ³⁶ Миф универсальности (человечество), партикулярности (Израиль) и индивидуальности (каждый из нас) обращает здесь свое выражение — главный тезис либеральной теологии, которая подразделила историю христианства на три стадии: стадию личности, стадию народа и стадию человечества. Последней, совершенной стадией основатели этого направления Поль де Лагард и Артур Бонус полагали соответственно «религию будущего» и «новый миф», особо превознося историко-критическое изучение Библии.
- ³⁷ Гордин Яков (1896—1947) — философ и педагог. Родился в Двинске (ныне Даугавпилс в Латвии), в 1899 г. с семьей переехал в С.-Петербург, где окончил университет (изучал философию и восточные языки). В 1923 г. переехал в Берлин, где написал докторскую диссертацию «Бесконечное суждение» в духе философии неокантианства; в 1933 г. переехал в Париж, где работал библиотекарем в *Альянсе. Исключительная роль Я. Гордина в еврейских штудиях во Франции связана с его педагогической деятельностью во время Второй мировой войны в школе д'Орсэ, где он приобщал к еврейству еврейскую молодежь и интеллектуалов Франции. Как выдающегося духовного наставника его высоко ценят и в современной Франции. Я. Гордину Э. Левинас посвящает эссе в своей книге «Трудная свобода. Эссе об иудаизме», о нем в своих воспоминаниях пишет исследователь антисемитизма Леон Поляков. Леон Ашкенаси, являвшийся во время преподавания Я. Гордина в школе д'Орсэ ее директором и одновременно учеником философа, считается последником именно метода еврейских штудий и педагогики Гордина. Его учениками явились также Жан Заклад и Элиагу Абитоль.
- ³⁸ *Gordin J. Op. cit. P. 189.*
- ³⁹ «И сказал Господь Бог: нехорошо человеку быть одному; сотворим ему помощника соответственно ему» (Быт. 2:18). — *Ред.*
- ⁴⁰ *Левинас Э. Время и другой: Гуманизм другого человека. Спб., 1998 С. 79.*
- ⁴¹ «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену...» (Быт. 2:22). — *Ред.*