

Герменевтика прощения у Левинаса.

Ямпольская А.В. (РГГУ)

В данной работе нам бы хотелось рассмотреть герменевтическую стратегию Левинаса, которую он использует в своих «конфессиональных» работах. Эти тексты, представляющие собой записи его ежегодных докладов на организованных коллоквиумах франкоговорящих еврейских интеллектуалов (в которых, кроме Левинаса, принимали участие такие крупные французские философы как Владимир Янкелевич, Жан Валь, Эжен Минковски и другие), мало известны русскому читателю, однако не следует недооценивать их важности для его философского наследия. На примере доклада, посвященного прощению, мы хотели бы показать, с одной стороны, насколько сильно эти тексты связаны не только с его философским наследием в целом, представить их как полемику с современниками, а с другой стороны, прояснить важность герменевтики как необходимой части его этической концепции.

В центре нашего внимания будет доклад «Комментарий на отрывок из трактата Йома», произнесенный как доклад в 1963 году и воспроизведен в сборнике «Четыре комментария к Талмуду». Этот доклад представляет собой скрытую полемику с докладом Янкелевича, за которым он непосредственно следовал, и так же посвященным теме прощения. Как известно, Янкелевич посвятил прощению несколько работ, из которых наиболее известными являются книга «Прощение» и памфлет «Простить?», вышедшие тогда же, в начале шестидесятых годов. Однако если Янкелевич рассматривает проблему прощения непосредственно, то Левинас для трактовки этой темы выбирает жанр «комментария к комментарию». Левинас комментирует отрывок из Талмуда, представляющий собой так же некий перво-текст (Мишну, запись мнения мудерцов первых двух веков) и более поздний комментарий к Мишне (Гемару, запись комментариев к Мишне); однако и Мишна, и Гемара сами по себе представляют собой лишь комментарий к отрывкам из Ветхого Завета. Итак, Левинас комментирует комментарий на комментарий на комментарий!

Почему же для решения своих философских задач Левинас пользуется таким странным, непрямым методом? Идет ли тут речь лишь о воспроизведении традиции, или такой подход дает ему возможность сказать нечто, что иначе не поддается тематизации в рамках обычного европейского философского дискурса? В книге «По ту сторону стиха», целиком посвященной проблеме герменевтики, Левинас уверяет, что дело обстоит именно так: «в четких контурах стихов, которые выделены в Священном Писании, виден прямой смысл, остающийся одновременно загадочным. Он взывает к толкованию, призванному открыть, в значении, непосредственно данном, иные значения, содержащиеся здесь лишь неявно. Можно спросить себя, окончательны ли эти выявленные значения. В свою очередь, согласно другим подходам, эти значения также должны быть проинтерпретированы. И так, в процессе новых толкований, в непрерывных возвращениях герменевтики, появляются новые смыслы у стихов уже истолкованных, но неистощимых. Тем самым, чтение Писания постоянно начинается снова; Откровение постоянно продолжается» [3, 7]. Речь идет об Откровении, которое Левинас интерпретирует как Откровение об инаковости Другого, Откровение о нужде ближнего, Откровение о моей избранности к этической ответственности как необходимости ответа Другому. Только взаимодействие с другими людьми, с их инаковостью, воспринятой в моей ответственности, может быть источником новизны: «Другой не есть просто особый случай, пример инаковости, но само исходное исключения из общего порядка. Не потому, что Другой есть новизна, он 'дает место' отношению с трансцендентным, наоборот:

только потому, что ответственность за Другого есть трансцендирование, может быть новое под солнцем» [5, 32]. Иначе говоря, толкование текста общиной (а не одним человеком в одиночестве его душевной жизни) позволяет осуществить на практике то разрушение сказывания (*le dédire du dire*) и его возвращение на новом, то есть этически переосмысленном, уровне, о необходимости которого Левинас говорит в «Иначе чем быть или по ту сторону сущности». Именно тема новизны пронизывает весь Левинасовский дискурс о прощении.

Теперь обратимся к самому тексту. Прежде чем комментировать Гемару (комментарий на комментарий), Левинас комментирует Мишну, представляющую собой одновременно описание и прескриптивные требования к ритуалу Судного Дня, дня Искупления (своеобразного аналога Прощеного воскресения в иудейском календаре): «Грехи человека перед Богом прощаются ему в Йом Киппур; грехи человека перед другим человеком не прощаются ему в Йом Киппур, разве что он прежде смягчит ближнего своего». В отличие от Нового Завета, Талмуд не устанавливает пропорции между Божественным прощением моих грехов и моим милосердием к ближним; напротив, она устанавливает связь между тем прощением, которое я вымолю у ближнего, и Божественным прощением. И тут Левинас находит, чему удивиться: «Мои грехи против Бога прощаются мне – вне зависимости от Его доброй воли! Бог есть *в некотором смысле* другой по преимуществу, другой как другой, другой абсолютно – но однако мои отношения с таким Богом зависят только от меня. Инструмент прощения находится у меня в руках. Напротив того, мой ближний, мой брат, человек, бесконечно менее иной по отношению ко мне, чем абсолютно другой, оказывается, в известном смысле, более иным, чем Бог: для того, чтобы получить его прощение в Йом Киппур, надо, чтобы он сначала смягчился. А если он откажется? Там, где участвуют двое, всегда присутствует опасность. Другой может отказать мне в прощении и оставить меня навсегда непрощенным» [6, 36-37].

Какой же вывод следует из этого сделать? Верно ли, что иудаизм ставит социальное, или моральное – выше собственно религиозного (как сказал бы Германн Коген и другие поборники «социальной» интерпретации иудаизма как религии разума, религии в пределах только разума)? Вывод, который делает Левинас, прямо противоположен: прощение ближнего, то есть сам ближний, определенным образом *помогает* мне получить прощение у Святого, да будет благословен Он; в то время как собственно в труде покаяния, в «тшуве», никто не может мне помочь, «никто не может меня заменить» (*там же*). Таким образом, грехи против Всевышнего затрагивают всю мою личность, как всю ее без исключения должно затронуть покаяние.

Если сравнить, в каких словах Левинас говорит о покаянии в этом, открыто конфессиональном, тексте, и в каких словах он говорит об «ответственности» в своих сугубо философских, светских, текстах, то сходство сразу бросится в глаза. То есть, покаяние-обращение, тшува, оказывается, с одной стороны, отношением между мной и Всевышним, а с другой стороны, наиболее внутренним фактом моей жизни. Более того, она играет конституирующую роль для моей субъективности, то есть из единства сознания в личность, способную вообще говорить «Я». Иначе говоря, *разговор о прощении с самого начала есть разговор о том, что такое вообще личность*.

Именно проблема личности, проблема субъективности объединяет в прочтении Левинаса прощение, которое человек испрашивает у Бога, и прощение, которого он просит у ближнего. И объединяет, в первую очередь, через время. Если время религиозной жизни измеряется общественной молитвой (недаром Левинас вспоминает мнение рабби Йегуды га-Наси, что Йом Киппур и общинная молитва имеют силу смывать грехи сами по себе), то время личности есть время ее отношений с другими. Человек как по себе не имеет доступа к инаковости времени, и, лишенный отношения с другим,

обречен на вечное настоящее. Смысл будущего и прошлого может быть изменен только Другим, который, собственно, и делает их прошлым и будущим, а не прошедшим настоящим или наступающим настоящим, дается только другим человеком: «Предчувствие будущего, проекция будущего, рассматриваемая как сущность времени всеми теориями от Бергсона до Сартра, является всего лишь присутствием, настоящим будущего, а не аутентичным будущим. Будущее - это то, что не схвачено, то, что на нас падает... Будущее - это иное, отношение с будущим - это отношение с иным. Говорить о времени одинокого субъекта нам представляется невозможным» [4, 64].

Нельзя не сопоставить этот анализ изменения времени как изменения *смысла* воспоминания или предвосхищения с анализом прощения и надежды у Ханны Арендт. Арендт, философ *поступка* и ответственности за *поступок*, видит основную проблему в невозможности предвидеть все последствия поступка, в неотменимости последствий наших выборов. Отметим в скобках, что тут она продолжает линию Канта, изложенную им в знаменитом тексте «О мнимом праве лгать из человеколюбия»: каждый ответственен за все последствия своего выбора, даже если эти последствия противоречат той изначальной интенции, которой человек в своем выборе руководствовался. Арендт пишет: «Спасительное средство против неотменимости – против того, что содеянное можно вернуть назад, хотя человек и не знал и не мог знать, что делал – заключено в человеческом прощении... Если бы мы не могли прощать друг друга, то есть взаимно избавлять друг друга от последствий наших поступков, то наша способность действовать ограничивалась бы одним единственным действием». [1, 312]. Прощение освобождает, причем освобождает как того, кто прощает, так и того, кому прощают [1, 319]. Более того: прощение (и обещание) «формирует идентичность». Прощение есть действие, которое всегда направлено на *кто*, но это не значит, что оно имеет индивидуальную или приватную природу. И именно поэтому я не могу простить себе сам, так как я не могу установить отношение с *кто* меня самого. Тот, кого простили, может простить сам себе; тот, обещание кому сдержали, может обещать самому себе и сдержать то обещание [1, 325].

То есть Арендт интересуется тот же вопрос, что и Левинаса: вопрос о прикованности личности к самой себе. Но для Арендт речь идет о прикованности к последствиям своих действий, в то время как Левинас ставит проблему гораздо шире: для него вопрос о прикованности себе есть и вопрос о самообновлении и способности к новизне вообще. Как мы увидим ниже, для Левинаса прощение выступает в качестве противоядия против суверенитета свободы: в прощении я должен расстаться со своей свободой суверена и выйти к Другому, который даст мне избавление от самого себя. Тут можно говорить о выходе к несuverенной свободе, превосходящей разделение на автономию и гетерономию. Для Арендт же сама постановка вопроса о несuverенной субъективности невозможна: отказ от суверенности в ее терминах будет означать разрушение ответственности за свои действия.

Итак, Левинас, как и Арендт, рассматривает прощение в качестве основного примера изменения смысла прошлого. Тут речь идет о ситуации, в которой Другой прощает меня, об опыте быть прощенным. Однако везде, где есть прощение, есть и сходные, сопутствующие ему события: извинение и забвение и временной износ. Именно эти три способа «подмены прощения» находятся в центре анализа прощения у Владимира Янкелевича. Анализируя отличие прощения от забвения, он говорит, что отсутствие гнева по отношению к обидчику еще не есть прощение; более того, эта «неощутимая злоба, которую люди, вообще говоря, называют прощением» [2, 171], является его прямой противоположностью. Янкелевич, рассматривающий прощение как моральный, а не как метафизический, акт, видит отличие прощения от забвения зла в интенциональной

направленности этого забвения. Простить, устав ненавидеть – это не моральный поступок, «усталость неэтична», пишет Янкелевич. Левинас в своем анализе отличия прощения от забвения ближе к Арндт. Он утверждает, что если в забвении человек стремится разорвать связь между своим настоящим и прошлым, «уйти от своего прошлого», то прощение некоторым образом воздействует на прошлое, придавая ему новый смысл [7, 315]. Янкелевич также видит во временной составляющей прощения его основную характеристику: если имеет место «забвение, обращенное в будущее» - то можно говорить о прощении, если же это забвение обращено в прошлое – это просто охлаждение злобы, «временной износ». Левинас уточняет: быть прощенным – не значит стать невиновным, вновь обрести невинность. Те события, которые остались в прошлом, не могут быть изменены, однако их значение как значение того зла, которое я принес другому, «очищается», хотя и не отменяется прощением: я перестаю переживать по поводу своих ошибок, не забывая о них. Комментируя Левинаса, Деррида говорит о ране, которая перестает болеть, хотя шрам от нее останется на всю жизнь. Износ же, в отличие от рубцевания раны (той раны, которая только и может быть условием «слова к Другому», если пользоваться левинасовско-дерридианской терминологией), есть «непрерывная смерть, череда маленьких смертей», стирание самой раны, самого факта события. То есть злоба, злопамятность, переживание нанесенного ущерба или, точнее, «рана» в широком смысле слова, оказывается условием отношения с Другим. Поэтому прощение противопоставлено великодушию и милосердию: там нет отношения к Другому, великодушие и милосердие анонимны, направлены на любого, в то время как прощение есть взаимодействие с вот этим конкретным обидчиком. «Разве прощение находит себе оправдание в нашей тварной конечности?» [2, 166-169]. Точно также и для Левинаса прощение восстанавливает «распавшуюся связь времен», сохраняя в настоящем прошлое, но не как прошлое содеянного зла, а как «прощенное прошлое», т.е. прошлое, смысл которого изменился. Именно в этом смысле следует понимать слова Левинаса о том, что «прощение конституирует время» [7, 316]. В прощении Другой «разрешает» меня от самого себя, от груза моих ошибок, решений, упущенных возможностей смысле слова *absolvere*.

Однако всегда ли есть место прощению? Всегда ли прощение этично? Всегда ли мы, если воспользоваться выражением Арндт, имеем «власть прощать»? И тут, для решения этого вопроса, Левинас хочет рассмотреть другой фрагмент Талмуда, Гемару, которая по видимости противоречит Мишне, а именно, тому положению, что Всевышний прощает грехи против ближнего в Йом Киппур – но при условии, что ближний смягчится. Именно рассмотрение разных текстов дает Левинасу возможность сохранить противоречие между необходимостью и возможностью прощения именно в качестве противоречия, как полифонию голосов разных авторов, которая не может быть снята ни в каком синтезе.

Итак, р. Йосеф бар Хабо возражает р. Абаху, основываясь на стихе из первой книги Царстве. Контекст библейской цитаты таков – первосвященник Илий обличает своих сыновей, и, в частности, говорит: «если согрешит человек против человека, то помолятся о нем Богу; если же человек согрешит против Господа, то кто будет ходатаем о нем?» (синодальный перевод), или «Если согрешит человек против человека, то будет судить его суд; если же против Господа согрешит человек, то кто заступится за него?» (перевод *Мосад рав Кук*). Тут имеет место игра слов: «Элоhim» может означать как Бог, так и судья. Иначе говоря, условие предварительного примирения с ближним – лишнее. В человеческих делах нет места для прощения: если человек согрешает против ближнего, разбираться с ним должен земной суд. Если возникают проблемы или трения между людьми, то это дело суда, суда земного. И просто примирения, прощения тут недостаточно – там, где справедливость была нарушена, ее надо восстановить. Иное дело, если был оскорблен Сам Всевышний. Тут никакой справедливости быть не может, и

можно лишь умолять о прощении. Мнение р. Абаһу таково: для того, чтобы восстановить общий смысл стиха и «разрешить» противоречие между двумя текстами, надо добавить к стиху по два фрагмента: Если согрешит человек против человека, Бог простит – если *смягчится ближний*; если же человек согрешит против Господа, то кто будет ходатаем о нем – *если не его покаяние и добрые дела?*

Как же Левинас комментирует мнение рабби Абаһу? Он пишет: «Итак, если ты согрешил по отношению к ближнему, то твое прощение [Богом] зависит от него, ты оказываешься у него в руках! Нет прощения тому, кто не просит прощения! Нужно, чтобы виновный признал свою вину; необходимо, чтобы оскорбленный захотел принять мольбу оскорбителя. Более того: никто не может простить, если прощения у него не просят, если виновный не пытается смягчить потерпевшего» [6, 42-43]. Иначе говоря, прощение – есть отношение двух. Несимметричное, но отношение, в которое нельзя вступить в одиночку. Иначе оно превратится в благонамеренную глупость, в пародию на самого себя. Но это же отношение – максимально важно. Оно увязывает прощение человеческое и прощение Божественное. Более того: в делах людских прощение Божественное оказывается обусловленным прощением человеческим. Если, как говорит Деррида, без Бога как абсолютной точки отсылки прощение вообще не было бы возможно, то без человека, без его согласия Бог тоже оказывается не в силах простить.

По-видимости сходную, но далеко не ту же самую позицию занимают Янкелевич и Арендт. Для Янкелевича прощение есть то, что противоположно наказанию: там, где есть справедливость, уже нет места прощению. Можно так сформулировать его мысль прощение есть отказ от своего права наказывать, преследовать своего обидчика. «Прощение уготовано привилегированной категории преследователей» [2, 150]. Еще более радикализирует эту точку зрения Ханна Арендт: с ее точки зрения «прощение означает, что мы – можем наказать и не наказываем, отказываемся от мщения» [1, 319]. Иначе говоря, наше прощение мыслится и Арендт, и Янкелевичем в терминах «возможности» и, тем самым, оказывается зависимым от ситуации: пока меня преследуют, я не могу простить, если я не в силах наказать, я не могу простить. То есть ситуация может лишить меня и самой возможности прощения. Более того, прощение вписано в систему закона и справедливости, то есть, прощая, я осуществляю свое право *суверена*, подобное праву на помилование, существующее у главы государства. Для Левинаса же такой подход представляется неприемлемым: «мы не от чего так не далеки здесь, как он прощения, которое суверенно... являет себя *urbi et orbi*» [6, 44]. Прощение не есть помилование, но отношение со свободой Другого.

Какой же урок выводит Левинас из этого комментария? Он использует его как иллюстрацию герменевтического метода учителей Талмуда. Как всегда, он подчеркивает, что талмудическая экзегеза основана скорее на духе, чем на букве (в комментарии на другой отрывок из Талмуда он даже приводит, без указания авторства, впрочем, слова Евангелия о том, надо читать Писание в «духе и истине» - с намеком, что Талмуд и представляет собой пример такого прочтения): «Отсылка к определенному стиху имеет своей целью не обращение к конечному авторитету – как кажется некоторым умам, склонным к слишком поспешным выводам – а обращение к контексту, который позволяет развить дискуссию и понять истинное положение тех данных, из которых эта дискуссия извлекает смысл. Перенос идеи в другую среду – а именно в ту среду, которая является родной для нее – вырывает у нее новые *возможности* истолкования. Идеи не фиксируются таким способом концептуализации, который погасил бы те искры, которые пляшут под взглядом, нацеленным на Реальность. У меня уже была возможность говорить о другом способе, который состоит в том, чтобы уважать и сохранять эти *возможности* и который

я назвал парадигматическим методом: в нем идеи не отделяются от того примера, который их предполагает и, таким образом, фиксирует» [6, 47-48].

Главным вопросом является вопрос об авторитете, то есть о доктринальной обязательности толкования, основанного на Писании. Для свободного мыслителя XX века – будь то Левинас или Хайдеггер – рассмотрение какого бы то ни было текста в качестве истины в последней инстанции представляется абсолютно неприемлемым. Левинас не менее Хайдеггера ненавидит доктрину, и он настаивает на том, что талмудический экзегезис не есть обращение к авторитету Писания: речь идет только об обращении к определенному *контексту*, в котором живая мысль может обрасти определенными обертонами, открыться с другой стороны. Истолкование всегда должно вывести нас «по ту сторону стиха», по ту сторону однозначности.

Литература:

1. *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни.* Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. Алетейя, СПб., 2000.
2. *Янкелевич, В. Ирония. Прощение.* М., Республика, 2004.
3. *Lévinas E. L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques.* Paris, 1982.
4. *Lévinas E. Le Temps et l'Autre.* Montpellier, Fata Morgana, 1979.
5. *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée.* Paris, 1992.
6. *Lévinas E. Quatre Lectures Talmudiques.* Paris, 1968.
7. *Lévinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.* Kluwer 1992 (1961).