



MARIA CYMBORSKA-LEBODA

<https://orcid.org/0000-0002-8666-3563>

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

ФИЛОСОФИЯ КАК ПАЛИМПЕСТ. ЭММАНУЭЛЬ ЛЕВИНАС И ДОСТОЕВСКИЙ

PHILOSOPHY AS A PALIMPSEST. EMMANUEL LEVINAS AND DOSTOEVSKY

The aim of the present article is to examine Levinas' texts with the intention of showing and verifying the realization of his idea of philosophizing as "deciphering of what has been hidden in palimpsest writing" (écriture). I discuss Dostoevsky's verbal and semantic layer ("word-sense") present in Levinas' palimpsest discourse. I offer an insight into the function of many of Dostoevsky's concepts, such as the notion of "insatiable co-suffering" with another human being, the dogma about the accountability of "everything and everybody"; negative (see the many aspects of the "Cain's answer" connected with the question of human reliance on himself only and a total lack of restraint) and positive formulas in relation with the Other, resulting in defining one's personality (by means of communion with Thou, love for one's neighbor and the effort to make one's image beautiful in the moral sense) that have been found in the pages of Levinas' writings. I show the means by which Dostoevsky's polyvalent formulas, correlated with The Bible and its heavily charged with meaning position (The Book of Genesis, The Book of Isaiah, The Gospel of St. Matthew, and others), get semantically enriched and absorbed, as key components, by Levinas' philosophical thinking and his hierarchy of values. I discuss the extent to which they determine his conceptualization of "subjectivity of ethical subject": the concept of "I" in the accusative ("me voici"), the "I" summoned to be responsible "for everything and for all men", to be a "guardian of one's brother" on one's way to "being-in-God". In the article I also focus on the productivity and significance of Levinas' methodological stance, which determines his philosophical hermeneutics and the palimpsest character of his discourse, i.e. their being orientated towards: 1) continuation and preservation of the "ancient", original sense and its creative growth in a new "ideological environment", 2) disclosing interrelation between "truth" and the philosophical method of emphasis and sublimation; this allows one to explain an important role of rhetorical figures and the increasing repetitiveness of topoi of thought in Levinas' discourse, which come from/send one thinking of Dostoevsky (as well as of myth, Shakespeare and others), but approach a new level of knowledge and understanding.

Keywords: palimpsest, Dostoevsky, The Bible, a hierarchy of values, the Other, "I" in the accusative, the ethical subject, ethics of the responsibility

L'être humain n'est pas seulement au monde, pas seulement *in-der-Welt-Sein*, mais aussi *zum-Buch-Sein* en relation à la Parole inspirée...¹

¹ E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, c. 119.

«Никто не может оставаться в себе самом: бытие человека человеком, субъективность есть ответственность за других и предельная уязвимость»

Эммануэль Левинас²

I. «ФИЛОСОФИЯ КАК ПАЛИМПСЕСТ»

Формула в заглавии статьи относится, конечно, к философии, *первой философии*, самого Левинаса, к его ее пониманию и осмыслению. В вводной статье к одной из ранних работ мыслителя *De L'évasion* (1936), переиздавая ее, Jacques Rolland, в качестве первой фразы, приводит, в сущности, риторический вопрос: «Philosopher, est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie?»³ («Философствовать не значит ли это дешифровать в палимпсесте скрытое, запрятанное письмо?»). Этот вопрос ставится в фундаментальной книге Левинаса *Humanisme de l'autre homme* (1972): «Означает ли философствование расшифровку скрытого в палимпсесте писания?»⁴. Такая концептуализация подсовывает нам ключ-инструментарий к прочтению целостного философского текста Левинаса именно как своего рода палимпсеста. Этот подход кажется целесообразным и продуктивным, если под понятием *палимпсест* иметь в виду не просто разновидность интертекстуальных отношений, но связь смысловых наложений и наслоений, скрытых и спрятанных, даже в том случае, когда они, казалось бы, очевидны, так как самим философом иногда названы. Ибо в этом и сказывается писательская и этическая стратегия Левинаса: назвать, наметить

² Э. Левинас, *Гуманизм другого человека // Время и Другой. Гуманизм другого человека*, пер. А. Парибка, Высшая религиозно-философская школа, Санкт-Петербург 1998, с. 239.

³ J. Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie // E. Lévinas, De l'évasion, introd. et annoté par J. Rolland*, Fata Morgana, Paris 1982, с. 13. См. также М.А. Lescourret, *Homo philosophicus // Levinas. De l'Être à l'Autre*, ред. J. Hansel, Presses Universitaires de France, Paris 2006, с. 25. М. Цимборска-Лебода, «Каинов ответ Богу» или *Ответственность (Я-для-Другого): от Достоевского до Левинаса // II Международный симпозиум Русская словесность в мировом культурном контексте*, ред. И. Волгин, Фонд Достоевского, Москва 2008, с. 218, 222. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris 1978, с. 108.

⁴ Э. Левинас, *Гуманизм другого человека...*, с. 237. Здесь и далее все выделения мои, кроме отмеченных случаев — М.Ц.-Л.). Где не указан переводчик, перевод мой — М.Ц.-Л.

след, ведущий на чужую территорию⁵, чтобы, ставя себя в позиции должника, выйти из этой территории обогащенным интеллектуальным кладом, который закопать нельзя. Для читателя/исследователя — это вызов: показать, что представляет собой этот мыслительный клад и как — в духе библейской притчи — Левинас его умножает. Дабы к этой проблеме перейти, скажем несколько слов о стратегии прямого названия должников: для Левинаса это прежде всего Габриэль Марсель, Мартин Бубер⁶ и именно Достоевский. Все они присутствуют в палимпсесте дискурса философа, но в разной степени. Что касается Достоевского, Левинас называет пять топосов палимпсеста, где «закопан» глубинный смысл текстов писателя; этот смысл выше и глубже эксплицитных цитат из Достоевского. Отсюда наша задача — выявить, как над смысловым «палимпсестом словес Достоевского» надстраивается дискурс Левинаса, учитывая его методологическую установку. Она появляется, в частности, в *Noms propres* (1975) и касается интерпретации, сулящей читателю обещание смысла отдаленного, древнего или более глубокого — смысла инспирированного, т.е. такого, который подсказывают имена собственные тех писателей и мыслителей, которые, по словам Левинаса, «помогают заговорить»⁷, являясь носителями словосмысла, сохранившегося, не подверженного эрозии.

Итак, назовем сначала явные отсылки к произведениям Достоевского, учитывая эксплицитные и скрытые цитаты из них, — это прежде всего к *Преступлению и наказанию* (2 отсылки), к *Бесам* (цитаты с адресом и без адреса) и чаще всего к *Братьям Карамазовым* (названные и неназванные). Прежде чем сосредоточиться на топосах из Достоевского в палимпсестной философии Левинаса, сделаем три замечания⁸, которые необходимы с герменевтической точки зрения. 1) Обращаясь к Достоевскому, Левинас предстает как любитель словесности, художественной литературы, прежде всего русской, содержащей «префилософскую константу», имеющей то превосходство над западной фи-

⁵ E. Lévinas, *Entre nous...*, с. 129.

⁶ Там же. См. также E. Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987, с. 29–32.

⁷ E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, с. 173.

⁸ Три эти положения впервые были мною акцентированы в работе 2008 г. (*Каинов ответ Богу...*), инспирированной Игорем Волгиным и его приглашением на конференцию, за что я ему признательна.

лософией (нередко оцениваемой критически), что в ней человек, другой человек, не является объектом тематизации, а предстает как уникальная субъектность, как Лицо. 2) Обнаруживая все это, как увидим дальше, в творчестве Достоевского, Левинас находит также и другое: образец литературы как «инспирированной речи», которая особым образом связана с Библией⁹ и ее завещанием, ее «этической правдой», «этическим свидетельством». 3) Как бы продолжая разговор с Филиппом Немо и положительно отвечая на его вопрос «можно ли читать как Библию Платона и другие великие тексты культуры?»¹⁰, Левинас разыскивает и умножает этический смысл произведений русского писателя, соотнося его с Библией и читая их через подобие с библейским текстом. Более того: он прочитывает Достоевского (см. далее) согласно герменевтическому принципу, применяемому к чтению именно Библии, соотнося значение одного фрагмента (*verset*) текста со смысловым целым¹¹. При этом любопытно: философ все это делает как бы в согласии с той трактовкой Священного Писания, которую мы находим в *Братьях Карамазовых*:

Что за книга это Священное Писание, какое чудо и какая сила данные с нею человеку! Точно изваяние мира и человека и характеров человеческих. И названо все и указано на веки веков¹².

Такое осмысление совпадает с собственной авторской трактовкой Левинаса, считавшего, что в Книге Книг обнаружена «этическая полнота» и трансценденция, религиозная «глубина фундаментального опыта»; в ней «высказаны исконные вещи, которые *должны были* быть высказаны, чтобы человеческая жизнь имела смысл [...]»¹³.

Свидетельство подобного рода не только совпадений, но именно смысловых наложений или взаимного освещения смысловой позиции Достоевского библейским текстом, и наоборот,

⁹ E. Lévinas, *Entre nous...*, с. 119.

¹⁰ E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, Paris 1982, с. 114.

¹¹ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1998, с. 145.

¹² Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы*, Художественная литература, Ленинград 1970, с. 370.

¹³ E. Lévinas, *Éthique et Infini...*, с. 13, 15. Курсив Левинаса. Ср. также: «Мы, от Калифорнии до Урала, — люди западной культуры и Библией взращены [...]». Э. Левинас, *Гуманизм другого человека...*, с. 237.

находим в книге Левинаса *Гуманизм другого человека*. В философский дискурс вплетается краткая цитата из романа *Преступление и наказание* и отсылка к описанию сцены «встречи» (в Буберовском значении слова) Сони с Раскольниковым. Как мы помним, в этом эпизоде Соня вглядывается в отчаявшееся лицо Раскольникова, как, ссылаясь на Достоевского, отмечает Левинас — с «ненасытимым состраданием». Дело, однако, в том, что лексемы с «ненасытимым состраданием» у Достоевского появляются в описании первой встречи героя с Соней — точнее — его первого посещения Сони (и знакомства с ней)¹⁴, и выражают эмоциональную реакцию на реплику посетителя относительно Катерины Ивановны, которую Соня воспринимает в ее слабости другого, униженного человека. Эту эмоцию, или даже персональный атрибут героини Левинас переносит на отношение Сони к Раскольникову в сцене его второго прихода, *после убийства*. Ибо, действительно, это отношение насквозь пронизано состраданием и сочувствием¹⁵, и здесь уже не просто эмоция, а внутреннее длительное состояние, в таком его значении, в каком для *fobos* у Аристотеля устанавливает Гадамер¹⁶. В своем комментарии этого состояния (*сострадание* — для Сони равнозначно с переживаемым мучением) Левинас учитывает факт, что «*постыжение Другого есть герменевтика*» и он дан в своей целостности¹⁷; ставя акцент на слове *ненасытимое*:

¹⁴ См. Ф. Достоевский, *Преступление и наказание*, Художественная литература, Москва 1969, с. 337.

¹⁵ Ср.: «Экое страдание! — вырвался мучительный вопль у Сони»; «[...] он встретил на себе беспокойный и до муки заботливый взгляд ее; Тут была любовь [...]». Там же, с. 245.

¹⁶ Х.-Г. Гадамер, *Истина и метод. Основы философской герменевтики*, пер. М. Журиной и др., Прогресс, Москва 1988, с. 176.

¹⁷ Э. Левинас, *Гуманизм другого человека...*, с. 167. О понятии Другого и философии Другого см.: К. Исупов, *Этика Другого // «Życie serca». Duch-dusza-ciało i relacja Ja-Ty w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku*, ред. М. Сymborska-Leboda и др., Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, с. 281–288; А. Козырев, *Эстетическое целое Другого. Отношение Я и Другого как исток философии диалога М. М. Бахтина // Семинар Русская философия. Традиция и современность. 2004–2009*, Русский путь, Москва 2011, с. 307–328; J. Krasicki, *Fenomenologia i hermeneutyka innego w twórczości Fiodora Dostojewskiego // Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, ред. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, UNIVERSITAS, Kraków 2018, с. 237–262; М. Цимборска-Лебода, «*Каинов ответ Богу*»...

Он [Достоевский] не сказал неисчерпаемое сострадание», подчеркивая — лексемой *ненасытимое* — «бесконечность сострадания, которое в Соне вызывает Другой (человек)», возвращая это сострадание за пределы всякого возможного насыщения¹⁸.

Тем самым, думается, в данном эпизоде у Достоевского Левинас улавливает присутствие того смысла, который во Введении к книге *Entre nous...* определяется как «la gratuité du hors-de-soi pour l'autre»¹⁹ — «бескорыстие бытия вне-себя-ради другого», и трактуется как основание жертвенности на пути к святости. То есть, смысла имплицитно соотносимого в романе Достоевского с фигурой «святой грешницы», жертвующей собой.

Семантическая поливалентность комментируемой сцены заслуживает внимания также в контекстуальном плане. Особенно тогда, если комментарий Левинаса соотнести с вопросом, которым в своей книге задается Лев Шестов. Это вопрос о том, почему после убийства Раскольников отправляется, например, не к Разумихину, а именно к Соне, этой «несчастной девушке»²⁰. Многоаспектная глубинная интерпретация Левинаса, можно сказать, дает ответ на этот вопрос²¹.

Очевидно и другое. Левинас обнаруживает у Достоевского смысловой комплекс близкий ему самому и присутствие фундаментальных категорий, которые он вскрывает и истолковывает: это прежде всего поливалентный и многозначный смысл Лица, в наготе которого являет себя «крайняя нужда и тем самым мольба»²². Именно это значение прочитывает Левинас также в комментируемой им сцене; и в первую очередь, празничальное желание Другого (ответ на мольбу), противостоящее *для-себя-бытию*. Отметим при этом: не только оговоренная сцена, но вся первая часть *Преступления и наказания* есть для философа образец «высвечивания» категории Другого, смысловый объем и глубина которого у Левинаса могут быть поня-

¹⁸ *Гуманизм другого человека...*

¹⁹ E. Lévinas, *Entre nous...*, с. 11.

²⁰ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, пер. С. Wodziński, Czytelnik, Warszawa 1987, с. 140.

²¹ О знакомстве Левинаса с творчеством Шестова см. в его статье о Бланшо, и в связи с рассуждениями о Разуме — замечание о «ране Льва Шестова, возрастающей во всех его книгах, заданной необходимостью, в которой торжествует разум рассудительный и резонирующий». E. Lévinas, *Imiona własne...*, с. 181.

²² Э. Левинас, *Гуманизм другого человека...*, с. 169.

ты лишь при учете герменевтического принципа соотнесения конкретных фрагментов дискурса с его целостностью. И именно при такой установке понятие Лица в эпизоде у Достоевского обнаруживает свою метафизику: связь с идеей «посещения» (*visitation*) и Бесконечности. Ибо в Лице человека, по Левинасу, проявляется нездешнее, запредельное. «Запредельное, откуда приходит Лицо — пишет Левинас — значимо так, как след»²³. Поэтому *лицо* Раскольникова — убийцы, грешника, но сознающего свою падшесть²⁴, получившего дар сострадания, это, если перефразировать Левинаса, единственное окно, через которое, проскальзывает трансцендентное («*Le visage est, par lui-même, visitation et transcendance*»²⁵). И, очевидно, имплицитное присутствие подобного опыта Левинас прочитывает в интерпретируемом им фрагменте романа Достоевского, в котором лексема «лицо» приобретает существенное значение, а также ситуация *face à face*. В явленности (эпифании) Лица другого человека, по Левинасу, отражается Отсутствующий и его «божественное слово» («*parole de Dieu*»²⁶), его верховная заповедь. Последнее про-

²³ Там же, с. 183.

²⁴ Ср. с признанием героя: «у меня сердце злое» и сознанием нужды в другом: «Надо было хоть обо что-нибудь зацепиться, помедлить, на человека посмотреть. И я смел так на себя надеяться, так мечтать о себе, нищий я, ничтожный я, подлец, подлец!» (Ф. Достоевский, *Преступление и наказание...*, с. 430, 535). Отсюда, видимо, согласно Вяч. Иванову, Раскольников со своей «недужной волей» тоже есть жертва. Вяч. Иванов, *Достоевский. Трагедия. Миф. Мистика*, ред. А. Шишкин, О. Фетисенко, Пушкинский дом, Санкт-Петербург 2021, с. 75–76.

²⁵ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme...*, с. 69; *Гуманизм другого человека...*, с. 190.

²⁶ Левинас пишет о «Бесконечности отсутствия» Бога как о модусе его присутствия/проявления в другом человеке, из чего отнюдь не вытекает, что Бог „*miął*”, прошел. См. T. Gadacz SP, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa* // E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, пер. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, с. 33. Ср. в этой связи: „*Valeur qui se nomme Dieu*” (*Humanisme de l'autre homme...*, с. 87). См. также, с. 95: критическое отношение к идеям и «slogans» высокого интеллектуального общества, в том числе к идее «смерти Бога». Мысль Левинаса — многозначна и многослойна; существенно в ней различие Бога и «некоторого бога» (*certain dieu*), с имплицитной отсылкой к Ницше, отмеченное графически. Ср. напр. замечание о страдании Бога: «*Dans notre souffrance Dieu souffre avec nous. Kénose de Dieu*». E. Lévinas, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris 1995, с. 182; „В нашем страдании Бог страдает вместе с нами [...]. Кеноз Бога”. См. также в работе *Hors sujet* (с. 130), замечание, что лицо не есть символ запредельности, не доставляет «доказательства экзистенции Бога», но есть «условие [этичес-

ясняется философом через соотнесенность с Библией. Как сказано в Книге Исхода (гл. 33) — Лицо Бога спрятано, мы находим его только в следе. Но — пишет Левинас — «Бог, открываемый нашей христианской духовностью, сохраняет в себе Бесконечность своего отсутствия, и это сказывается даже в личностном плане»²⁷. Притом в освещении вопроса об эпифании и трансценденции Лица Левинас учитывает и христианскую перспективу, отсылая читателя к Новому Завету, который, как мы знаем, Соня, внемля просьбе Раскольникова, читает ему.

Когда я говорю с христианином, — пишет Левинас — я всегда цитирую, Евангелие от Матвея 25, отношение к Богу здесь представлено как отношение к другому человеку. И это не метафора: в другом есть реальное присутствие Бога. В моем отношении к Богу я слышу Божественное Слово. [...] Я не говорю, что другой есть Бог, но что в его Лице я слышу Слово Бога.

И далее:

Не существует сепарации между Богом и Словом: ибо это в форме слова, в форме этического призыва, или *призыва любить* осуществляется сошествие Бога²⁸.

кое] *incontournable* этого слова, его первое высказывание. Первая молитва, первая литургия. Именно лицо есть единственное, что может передать [traduire] трансцендентное». Трансценденция мыслится Левинасом неотделимой от этических *условий* ответственности за Другого. О понятии кенозы у Левинаса см. O. Bialer, *Doświadczenie kenozy w filozofii Lévinasa // Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej...*, с. 365–373. Не совсем ясно, почему автор статьи считает, что в интерпретации Евангелия от Матвея 25. Левинас выражает ироническое отношение к Евхаристии (там же, с. 365). Мотив установления Евхаристии появляется в Ев. от Матвея 26. Отсылкой на него из интервью мыслителя заканчивается указанная статья. (Не ясно также, почему высказывание философа приводится на основании английского перевода книги *Entre nous*, которая цитируется в оригинале в более ранних фрагментах работы, см. прим. 8). И, конечно, иронии в высказывании Левинаса, воспроизводящем слова Христа — нет. Вопрос об отношении Левинаса к христианству прекрасно освещает (в частности) статья: A. Peperzak, *Métaphysique et ontologie // Lévinas. De l'Être à l'Autre...*, с. 121–122.

²⁷ E. Lévinas, *Entre nous...*, с. 120. Любопытно сопоставить смысловую позицию Левинаса с высказыванием Вяч. Иванова — христианского мыслителя о том, что Бесконечность — это «постулат человеческого духа» (Вячеслав Иванов, Лидия Зиновьева-Аннибал, *Переписка 1894–1903*, т. 2, подг. текста, вступ. статья и коммент. Н. Богомолов, М. Вахтель, Д. Солодкой, Новое литературное обозрение, Москва 2009, с. 327).

²⁸ E. Lévinas, *Entre nous...*

Существенно в этой связи, что философ припоминает, по его выражению, «древний библейский сюжет» о сотворении человека по образу и подобию Бога и завет — быть Его подобием, придавая ему новый смысл; завет, согласно Бердяеву (и Вышеславцеву) не понятый западной философией и антропологией²⁹. Углубляясь в мысль Достоевского, Левинас прикасается к этой фундаментальной проблеме, когда он выдвигает положение о том, что в другом человеке, в его лице выражается завет святости (*le commandement de la sainteté*), посредством которого «Бог посещает мою мысль»³⁰, и, тем самым, призыв любви к ближнему. «Свободный человек — пишет философ — вверен ближнему, никто не спасается без других»³¹.

II. ЛЮБОВЬ К БЛИЖНЕМУ И/ИЛИ КАИНОВА ЛОГИКА

Категория любви к ближнему, как мы помним, эксплицитно опровергается в значащем высказывании Ивана Карамазова³²:

Я никогда не мог понять как можно любить своих ближних. Именно близких-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних... Чтобы полюбить человека, надо чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо — пропала любовь³³.

Уже из предыдущих рассуждений очевидно, что Левинас полемизирует с этим утверждением, как и с другой формулой Ивана Карамазова, которая имплицитно отрицает любовь к ближнему. Эта знаменитая формула произносится в сцене встречи Ивана с Алешей:

²⁹ По мнению Левинаса, эта древняя анонсированная правда, о подобии, относится в первую очередь к «ты», а не к «я». E. Levinas, *De Dieu qui vient...*, с. 227. Ср. также: Н. Бердяев, *Проблема человека (К построению христианской антропологии)*, «Путь» 1936, № 50, с. 8.

³⁰ E. Lévinas, *Altérité et transcendance...*, с. 181.

³¹ Э. Левинас, *Гуманизм другого человека...*, с. 238.

³² Эту цитату припоминает Шестов, отождествляя позицию героя и автора романа, он делает заключение, что ни Иван Карамазов, ни Достоевский не верят в спасительную мощь идеи «любви к ближнему». (L. Szebstow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii...*, с. 136–137). Он не различает голос автора и героя, и, как правило, говорит о мировоззренческой позиции самого Достоевского/автора, хотя иногда призывает, чтобы не отождествлять Достоевского с Алешей Карамазовым, позицию которого, в сущности, дискредитирует (там же, 138).

³³ Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы...*, ч. I, II, с. 276.

Да я-то тут что? Сторож я, что ли, моему брату, Дмитрию? — раздражительно отрезал было Иван, но вдруг как-то горько улыбнулся. — Каинов ответ Богу об убитом брате...³⁴.

Знаменателен факт: эта двойная цитата, библейско-достоевская, является лейтмотивом текстов Левинаса. Можно сказать, он постоянно «работает» с этим топосом (в Бахтинском значении слова), эксплорируя его смысл, нюансируя³⁵ вопрос о любви к ближнему и агапической/каритативной любви.

В работе 1991 г. *Entre nous...* философ отмечает:

Ответ Каина искренен. В его ответе не хватает лишь этики, есть только онтология: я это я, он это он. Каждый из нас — это онтологически отъединенное бытие³⁶.

Рассматриваемый в этом контексте ответ Каина/Ивана являет собою отрицательную формулу самоопределения личности, отказ от этического отношения. Сам же Достоевский чаёт положительного самоопределения я через *ты*, по словам Вячеслава Иванова³⁷. Значимость категории *Ты* и ее присутствие у Габриэля Марселя и Бубера отмечается у Левинаса, хотя с некоторыми оговорками³⁸. Что касается Марселя, важно то, что философ написал отзыв на книгу Иванова о Достоевском (1932 г.)³⁹. Левинас же несколько раз возвращается к его *Метафизическому дневнику* (запись от 21 октября 1919 г.); а именно в связи с его критикой принципа *autarkia* (αυταρχία), самодостаточности *Я* и в связи с утверждением ценности подлинного духовного отношения,

³⁴ Там же, с. 270.

³⁵ Нюансирование и даже корректирование «операционных концентров» выражает, в частности, суть методологии Левинаса, определяет ритм его мысли (и даже эволюцию), руководимой «Желанием Бесконечного» и всегда сохраняющей верность положению «об отношении к другому как движению к Добру», открытой на этику как «более древнюю, чем онтология». E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2013, с. 12.

³⁶ E. Lévinas, *Entre nous...*, с. 120.

³⁷ Вяч. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV, Foyer Oriental Chrétien, Брюссель 1987, с. 439.

³⁸ E. Lévinas, *Hors sujet...*, с. 30; *Imiona własne...*, с. 134; *Altérité et transcendance...*, с. 111.

³⁹ См. В. Визгин, *Габриэль Марсель и русская философия // Семинар Русская философия. Традиция и современность. 2004–2009*, Русский путь, Москва 2011.

возникающего в контакте с Другим человеком⁴⁰. Нужда в таком отношении отрицается Иваном/Каином ради афирмации своей самодостаточности и отъединенности.

Фигура Каина, как знаковая, есть «общее место» культурного сознания XX в., ее приводит за Петером Вустом (немецким метафизиком) тот же Марсель⁴¹ (конечно, и Вяч. Иванов в поэме *Человек и не только*), а также Мартин Бубер в книге *Образы добра и зла*. Обращает на себя внимание оригинальность истолкования этой символической фигуры, резонирующей у Левинаса, а в качестве Бахтинского «ответного слова» («ответного смысла»), и нового контекста, имеющего связь с «Каиновым ответом». Так, согласно Буберу (об этом он пишет также в письме Льву Шестову 1932 г.), первичное грехопадение и зло начинается не с древа познания, а с «подлинного злодеяния», преступления Каина⁴², с чем Шестов, конечно, не соглашался, считая, что «не Достоевский написал настоящую критику чистого разума, а сам Бог, сказавши: ‘когда ты обретишь познание, ты умрешь’»⁴³.

Оставляя мнение Шестова без комментария, сосредоточимся на истолковании фигуры Каина и «Каинова ответа» у Левинаса. С его точки зрения, и, думается, также Достоевского — уже сам этот ответ «убийственен», ибо содержит отказ от ответственности за ближнего и от заботы о нем («Разве я сторож...»). В нем есть манифестация трезвого разумного эгоизма, как зла и проявления *не-любви* к Другому. И эта *не-любовь* — отсутствие любви — высвечивается Левинасом, когда он очередной раз, истолковывает библейско-достоевскую формулу «Каинова от-

⁴⁰ См. Г. Марсель, *Метафизический дневник*, пер. В. Быстров, «Наука», Санкт-Петербург 2005, с. 363–364. Levinas, *Entre nous...*, с. 71–74; *Imiona własne...*, с. 10; *Altérité et transcendence...*, с. 165; *De Dieu qui vient...*, с. 225. Подробнее: J. Hansel, *Autrement que Heidegger // Levinas. De l'Être à l'Autre...*, с. 42–45.

⁴¹ G. Marcel, *Wyć i mieć*, пер. D. Eska, PAX, Warszawa 1998, с. 338. «Современный человек, как говорит [Вуст], имеет на себе пятно Каина, люциперический знак назначает культуру [...]».

⁴² М. Бубер, *Образы добра и зла // Два образа веры*, пер. М. Левиной и др., АСТ, Москва 1998, с. 171. «Деяние первых людей относится к сфере преддверия зла, деяния Каина — к сфере зла, возникшего как таковое благодаря акту познания».

⁴³ *Переписка Льва Шестова с Борисом Шлѐциром*, сост. О. Табачникова, УМСА-PRESS, Париж 2011, с. 80. См. также Appendix. Выдержки из письма Мартину Буберу от 22.09.1932, с. 165; Из воспоминаний Бенджамина Фондана о встречах с Шестовым: «Я расхожусь с Бубером [...] вот в чем: он бы хотел обойти первородный грех, наследственность и т.д.». Там же, с. 167.

вета», аккумулируя ее смысл и дополняя новыми значениями, а именно люциферианской составляющей в его ответе; она же выражается метафорой «la sobre froideur caïnesque»⁴⁴. Польский перевод: „chłodna Kainowa trzeźwość”⁴⁵ или „chłodna Kainowa ro-wściągliwość” утрачивает депонируемый в метафоре символический смысл. Трезвый холод ответа («раздраженно отрезал...») — у Ивана Карамазова как раз и содержит обе ценностные характеристики. То есть, трезвость и сдержанность разума, замкнутого на человеческую солидарность «геометрического рассудка»; но прежде всего он указывает на сродство с тем, кто «любви не имел» и согласно мифологеме Данте⁴⁶, которую акцентирует Флоренский, «весь во льду застыл». Значит — указывает на связь с Люцефером.

При этом князь Лжи появляется в рассуждениях Левинаса и более эксплицитно, когда сопоставляя ценность и анти-ценность, мыслитель пишет: «Зло выдает себя за *современника* и ровню Богу, за близнеца его: неопровержимая, люциферианская ложь»⁴⁷ (вспомним в этой связи о «двух безднах» в сердце человека у Достоевского — где Дьявол с Богом борется). Любопытен еще один случай Левинасовской расшифровки потаенного смысла «Кайнова ответа», соотнесенного с Достоевским — пример наложения двух смысловых позиций. В книге *Difficile liberté* (1963 г.) Левинас припоминает рабинистическую интерпретацию «Кайнова диалога с Богом» (не забывая, конечно, об ответе Ивана Карамазова):

Разве я сторож моего брата? Этот вопрос не является простой дерзостью. Он исходит от того, кто еще не почувствовал человеческую солидарность и кто

⁴⁴ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée...*, с. 117; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*б Kluwer Academic, Paris 1978, с. 24.

⁴⁵ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśli...*, с. 134; *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, с. 23.

⁴⁶ См.: «Полночный лед он [Люцифер] выбрал в долю, / мятежный, замкнутого Я, самодержавшую неволю». Вяч. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Foyer Oriental Chrétien, Брюссель 1979, с. 202. Подробнее: М. Cymborska-Leboda, «*Biały kamyk*» z *Apokalipsy św. Jana w misterium Wiacz. Iwanowa «Человек»*. *Intertekstualność i dialogika // Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, ред. R. Łuźny, D. Piwowska, UNIVERSITAS, Kraków 1998, с. 293–304. Ср. также замечание Иванова о Кайне Байрона, сдружившемся с Денницей и кончившем убиением брата; и о Люциферовых типах Достоевского. Вяч. Иванов, *Достоевский. Трагедия. Миф...*, с. 11.

⁴⁷ Э. Левинас, *Гуманизм другого человека...*, с. 215–216.

ФИЛОСОФИЯ КАК ПАЛИМПСЕСТ...

думает (подобно как и современные философы), что каждый существует для себя и что все позволено⁴⁸.

Формула «все позволено» (если человек в своем дерзновении думает, что Бога нет) привлекается Левинасом также в связи с проблемой свободы/своеволия, отсылающей к Достоевскому. Она появляется в контексте размышлений об аксиологическом кризисе на Западе и («une rupture») о разрыве между миром и Богом, в следующей констатации:

Мир без Бога, мне думается, — это мир, в котором, по выражению Достоевского, «все позволено»; — это мир в его «равнодушии» и как раз свободе «того, кто не является сторожем своего брата»⁴⁹.

Речь идет о свободе *от*, а не *для-Другого*, свободе люциферической, назначенной Каиновым пятном, в терминах Вяч. Иванова — лживой, призрачной. И не случайно в связи с так концептуализированной свободой, как исходной точкой, Левинас употребляет то же выражение «*sobre froideur cainesque*», определяющее смысловую позицию, противостоящую этике ответственности.

Как мы видим, отталкиваясь от Библии и Достоевского, Левинас расширяет и обогащает смысловое поле «Каинова ответа», возводя его на новый уровень понимания и «практического» познания — его антропологических последствий. Библейская цитата «Разве я сторож брату моему?», с конкретной отсылкой к высказыванию Ивана Карамазова, появляется и в другом контексте, в связи с философской позицией Хайдеггера и размышлениями о свободе без ответственности⁵⁰; здесь экспонируется мысль:

Быть собой — условие или безусловность заложника — это всегда иметь избыток ответственности. Ответственность заложника в наиболее сильном ее значении. Ибо остается непонятым, что другой касается меня. Чем для меня Гекуба? Иначе говоря: «Являюсь ли я сторожем моего брата?» — такие вопросы являются непонятными в порядке бытия⁵¹.

⁴⁸ E. Lévinas, *Difficile liberté*. Albin Michel, Paris 1976, с. 40–41. Lévinas, *Hors sujet...*, с. 18, *Humanisme de l'autre homme...*, с. 88.

⁴⁹ E. Lévinas, *Hors sujet...*, с. 18, *Humanisme de l'autre homme...*, с. 88.

⁵⁰ E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, ред. и примеч. J. de Rolland, Grasset, Paris 1993, с. 204–205.

⁵¹ Там же.

Накладывание мифа, Еврипида, Шекспира, Достоевского и Библии — вот еще одно свидетельство палимпсестности дискурса Левинаса. Знаменательна и значима в данном случае замена местоимения *him (he)* у Шекспира (*Гамлет*, действие II, 4 сцена, стих. 593–594) на *me* (меня) у Левинаса: («Que me Héscube?»): ответственность касается меня, не его; отказ от нее (у Ивана Карамазова) — это тоже «дело» я (мое). Палимпсестная цитата, приведенная в сорбонских лекциях, присутствует и в *opus magnum* Левинаса в *Autrement qu'être*, но с несколько иным обогащающим и углубляющим комментарием, или ответом на поставленные вопросы:

Почему Другой меня касается? Чем для меня Гекуба? Являюсь ли я сторожем моего брата? — эти вопросы имеют смысл только, если предположить, что Я заботится лишь о себе, являясь ни чем иным, как только заботой о самом себе⁵².

Ответ Каина в высказывании Левинаса выявляет индифферентизм и эгоизм жестокого Я. Отсюда в упомянутой книге лекций, как явное опровержение такой каинической позиции, звучит следующая констатация: «Если Каин не является сторожем брата своего, нужно [мне] ангажировать самого себя как сторожа своего брата»⁵³.

III. БЫТЬ ОТВЕТЧИКОМ, ИЛИ ЭТИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ У ЛЕВИНАСА

Ангажированное Я, причастное к Другому, в понимании Левинаса — этический субъект, в своей *первичной религиозности*, в качестве «l'un-pour-l'autre en tant que l'un-gardien-de-son-frère»⁵⁴ (один для-другого как сторож-своего брата), актуализирует смысловую позицию Зосимы: быть «ответчиком» и известную заповедь (догмат) Достоевского⁵⁵. У Левинаса она приобретает неодинаковое языковое выражение (перевод), нюансирующее ее значение. Так, в *Éthique et Infini* (1982), появляясь два раза на протяжении короткого фрагмента высказывания, она звучит следующим образом, соответствуя оригиналу: «*Nous sommes*

⁵² E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, с. 186. Lévinas, *Dieu, la mort...*, с. 213.

⁵³ E. Lévinas, *Dieu, la mort...*, с. 213. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme...*, с. 10.

⁵⁴ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme...*, с. 10.

⁵⁵ Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы...*, с. 346, 356 и др.

*tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres*⁵⁶. В качестве же заключительного слова она обретает прибыльный смысл: «*Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres*⁵⁷. В книге *Entre nous...* слова русского писателя появляются в двух здесь приведенных формах, с ударением на асимметричность отношения Я–Другие. Этот смысл углубляется в интервью:

Одна из вещей наиболее важных для меня: это именно асимметрия и эта формула: *tous les hommes sont responsables les uns des autres et moi plus que tout le monde*. Это формула Достоевского, которую я цитирую еще раз, как вы видите⁵⁸.

Частоту этой формулы у Левинаса мне уже приходилось отмечать, однако не все случаи ее присутствия, которые должны быть учтены с углублением в семантические нюансы. Они же у Левинаса существенны в связи с его методологией, где *истина* и *метод* соотнесены, и где мы наблюдаем гиперболическую повторность, значащую, возвышающую идею до ее степени суперлятивной, до эмфазы⁵⁹, что соответствует стремлению философа выявить весь смысловой объем и потенциал фразы Достоевского. Ситуацию субъекта, выражаемую его формулой, мыслитель определяет словами «*la culpabilité absolue*» («абсолютная виновность»), «*la responsabilité absolue*» («абсолютная ответственность»)⁶⁰. Он ставит акцент на второй части формулы Достоевского «а я больше всех»: рискнем утверждение, что в итоге ее сублимации вырастает рефлексия Левинаса об уязвимости и избранности этического субъекта (ср. с эпиграфом). Ее суть осуществляется на пути эмфатического освоения этой формулы, в качестве «глубинной правды» мысли русского писателя (ср.: «*Je rappelle toujours à ce propos Dostoïevski*»; «*Pensons à ma citation de Dostoïevski*»⁶¹) и интегрального элемента собственно

⁵⁶ E. Lévinas, *Éthique et Infini...*, с. 95. Курсив Левинаса.

⁵⁷ Там же, с. 98. Курсив Левинаса.

⁵⁸ E. Lévinas, *Entre nous...*, с. 115, 117. Знаменательным в этих отсылках/цитатах является «переход» от «мы» (*nous*) к «все» (*tous*), что указывает в первом случае на нашу причастность «догмату» о виновности/ответственности, во втором — на *общность*, универсальность ситуации.

⁵⁹ E. Lévinas, *De Dieu qui vient...*, с. 142 («L'exaspération comme méthode de philosophie»).

⁶⁰ E. Lévinas, *Dieu, la mort...*, с. 220.

⁶¹ E. Lévinas, *Entre nous...*, с. 117.

Левинасовского мышления, о пробуждении человеческой субъектности, открытой на близость другому человеку, о человечности, качественность которой выражена хотя бы следующей, резонирующей Достоевским, мыслью: «человечность — это я в моем к-Богу-бытии»⁶².

Вопрос о том, что такое я, субъектность человека, как существенный и фундаментальный, появляется во многих работах Левинаса. Так, например, в *Autrement qu'être* он пишет: «Слово Я означает „вот я перед тобой“ [me voici], отвечая за все и за всех»⁶³. Мысль Достоевского, здесь не названная, включается в это определение и предстает в качестве его составляющей, соединяясь в памяти читателя с библейской отсылкой к Исаи (6, 8). Расширение этой мысли с прямым указанием на Достоевского находим в другом фрагменте сочинения. Левинас предлагает здесь свое понимание категории *субъектности субъекта*, открытого для всех и всего (*être-sujet- à tout*), предстающего в его безусловном аккузативе, в «me voici» («Я перед тобой»); что означает «послушание Хвале Бесконечного и Другому человеку». Цитата из *Братьев Карамазовых* («Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et moi plus que les autres»), непосредственно следующая за этим рассуждением, и подтверждает данную формулу субъектности и, одновременно, освещается ею⁶⁴.

Стоит соотнести эти определения с другим, их дополняющим, а также проясняющим глубинную суть мысли русского писателя — указанием на условия, благодаря которым возникает возможность ситуации, в которой я становится *ответчиком*. Эта ситуация, в книге *De Dieu qui vient à l'idée* связывается с исконным дативусом «для Другого» (*pour l'autre*), где субъект являет себя как сердце, чувствительность и дарящие руки⁶⁵. Без них «чудесный аккузатив»: «вот ты имеешь меня перед собой [me voici], в качестве своего должника и слуги во имя Божие»⁶⁶ возникнуть не может. Лексемы «Во имя Бога» здесь крайне существенны, особенно если вспомнить слова Достоевского: «ибо коли Бога бес-

⁶² E. Lévinas, *De Dieu qui vient...*, с. 255.

⁶³ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, с. 180–181. См: „moi, c'est à dire me voici pour les autres [...]”. Там же, с. 283. Курсив Левинаса.

⁶⁴ Там же, с. 228. Ср. в связи с этим диалогическую дискуссию с Левинасом (глава *Asymétrie*): A. Peperzak, *Métaphysique et ontologie ...*, с. 99–122.

⁶⁵ E. Lévinas, *De Dieu qui vient...*, с. 119–120.

⁶⁶ Там же, с. 123.

конечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе»⁶⁷. Левинас, конечно, помня это высказывание, дописывает или досказывает важное в его философском дискурсе значение, связанное с интенцией показать «как ожидание Бога преобразуется в близость другого человека, в мою ответственность заложника»⁶⁸. Другими словами — в Добро, исключаящее равнодушие по отношению к Другому. В уже упоминаемом эссе о Марселе, Левинас указал на преемственность эксплицируемого им смысла:

Нервнодушие одного *для другого*. В облике духовности *Я*, пробужденной через *Ты*, в произведении Марселя, в сходстве с Бубером и всей философией, трактуемой как философия диалога, звучит новое (но какое старое) значение: значение Дара и Жертвенности⁶⁹.

«Нервнодушие» к Другому, конкретизируя, Левинас определяет как «пробуждение» *Я* через Другого. В интерпретации мыслителя это как раз и входит в семантическое поле ответственности за Другого, того Другого, которого, в нашем не скупом участии, надо накормить и одеть, даже отнимая хлеб от собственных уст. Однако *пробуждение* означает больше: «мою экспиацию за его [другого человека] страдание и, очевидно, за сделанные им вины»⁷⁰.

Нельзя ли поэтому сказать, в свете приведенного истолкования, что за ним, в его глубинном, невидимом слое, проскальзывает нечто отдаленное, представшее как новое и актуальное: смысл *ненасытмости* сострадания, который в связи с Достоевским, в своей книге вскрыл и акцентировал Левинас; учитывая факт, что в экспиации Раскольникова и его судьбе на каторге участвует Соня Мармеладова, и что это со-участие имеет ключевое значение.

Философское мышление Левинаса, как мы стремились показать, отмечено палимпсестными наложениями: осваивая *чужое*, углубляясь в него, философ открывает новые, потаенные перспективы смысла, соотнося его с современной ситуацией человека XX в., выявляя тем самым универсальность и пророческий потенциал творчества Достоевского. В 30-ые годы XX

⁶⁷ Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы...*, с. 356.

⁶⁸ E. Lévinas, *De Dieu qui vient...*, с. 89.

⁶⁹ E. Lévinas, *Imiona własne...*, с. 10; *Entre nous...*, с. 74.

⁷⁰ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, с. 186–187.

века это отмечал, в частности, Жак Маритен, подчеркивая значение Достоевского для человечества и христианской культуры⁷¹.

В апреле 1932 г. в Париже закрылась Франко-русская Студия, работавшая два года; третье ее заседание, 18 декабря 1929 г. было посвящено Достоевскому. Видные участники Студии — представители французской и русской интеллектуальной элиты, после докладов о Достоевском, отмечали связь (Гетовского) Вымысла и Правды, подчеркивая, что фиктивные персонажи Достоевского, особенно Алеша Карамазов — это не фикция, а для современного человека — идеал⁷² или предостережение. На последнем же Заседании Студии, главный ее организатор де Фохт (de Vogt) выразил сожаление, что в современном мире забыто понятие «ближнего»⁷³. Это была половина 1931 г., слова Всеволода Фохта предвещали кризис 30-ых годов; — последующие сочинения Левинаса выражали сознание «кризиса гуманизма» и напоминали о фундаментальном значении категории ближнего и человечности. Его сочинения открыли путь этике как «первой философии» и они значимы не только своей теоретико-методологической стороной, но также жизненно-практической. Не случайно он, повторим это, любитель книг (кроме Достоевского, также Гроссмана и др.) и словесности (знаток поэзии), деконструирует понятие философии. И вполне обосновано «Каинову ответу» Ивана Карамазова, философ противопоставляет другую, самую близкую и частотную формулу о виновности всех перед всеми, выявляя духовное измерение социальности, бытия-с-Другим, с одной стороны, и избранность Я, которое собственной незаменимой ответственностью созидает свою подлинную субъектность. По Левинасу, она противостоит той, которая связана с категорией *autarkia* и уже отмеченной Каиновой самодостаточности.

В очередное опровержение философом этой варьируемой идеи⁷⁴ вплетается положительный ответ Богу и утвержде-

⁷¹ J. Maritain, *Carnets de Notes*, Desclée de Brouwer, Paris 1965, с. 246.

⁷² *Le Studio Franco-Russe 1929–1931*, ред. L. Livak, G. de Tassis, Toronto Slavic Library, Toronto 2005, с. 114. Доклад на тему *Достоевский и Le Studio Franco-Russe* был мною прочитан на международной конференции в ИМЛИ в 2021 г.

⁷³ Там же, с. 520.

⁷⁴ Во *Введении* к книге *Humanisme de l'autre homme*, которое отсутствует в русском переводе, Левинас указывает на далекие последствия этой позиции,

ние первостепенного значения заповеди о любви к ближнему⁷⁵. «Пусть выход вне себя будет сближением к ближнему», — говорит философ. И далее:

Это пробуждение. Близость к ближнему, это моя ответственность за него. Быть близким, это быть сторожем своего брата, быть сторожем своего брата, это быть его заложником⁷⁶.

Как полагает Левинас, именно благодаря такому положению я — как заложника — в мире может существовать жалость, сострадание, прощение, близость⁷⁷ и, конечно, Добро. То есть ценности, утверждаемые Достоевским, прежде всего в поучениях Зосимы. Особенно тогда, когда он призывает человека быть благолепнее, заботиться о том, чтобы человеческий образ стал благолепен⁷⁸. Старинное же слово *благолепие* в своем аксиологическом значении, ассоциативно противостоит неблагочестивости, неуважению к святыне, к Божьему закону.

Напомним, что фразе о бдительности и внимательности в размышлениях Зосимы предшествует мысль о потребности

ее преемственность, которая оборачивается не просто безразличием к ближнему, но насилием над ним. Методологическая установка Левинаса, связь метода и истины, проявляется и здесь, а именно: в рефлексии о трансмиссии *каинического смысла*. Он, согласно мыслителю, находит свое продолжение в современности, его эхом является Зло, творимое нацизмом. Аксиологическое мышление философа и в этом случае выявляет ценностную полюсность (добра и зла), первенство этики над онтологией, ибо в Библии идея Блага возносится за пределы бытия. Отсюда поразительное сопоставление ценности и антиценности: чувствительности (добра, покаяния и прощения), отсылающей к *слезам библейского Иосифа* (ср. со слезинкой ребенка у Достоевского), как утверждения покаяния за нечестивые поступки, прощения и добра (Бытие: 50, 17), и гитлеровского свирепого насилия и жестокости. Той жестокости, которая, по словам Левинаса: «является не столь признаком Каиновой расы, сколь она есть дочь Гитлера или его адоптированная дочь». E. Lévinas., *Humanisme de l'autre homme...*, с. 211).

⁷⁵ В одном из высказываний философ подчеркивает, что эта заповедь, как правило, ставится на втором месте. E. Lévinas. *Altérité et transcendance...*, с. 106.

⁷⁶ E. Lévinas, *De Dieu qui vient...*, с. 118.

⁷⁷ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, с. 186. См. дистанцию по отношению к этой идее Левинаса и его отсылки к Достоевскому, у Поля Рикёра. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris 2044, с. 256. („Ici, Dostoïevski relaie Isaïe, Job, le Quohelet. Il y a là comme un crescendo: persécution, outrage, expiation [...]”).

⁷⁸ Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы...*, с. 373.

приобретения человеком высшей ценности — *любви осмотри- тельной, деятельной — любви учительницы*. И только затем появляются важные для Левинаса рассуждения, апеллирующие к осознанию (в терминах Левинаса: пробуждению) и принятию догмата о виновности:

[...] ибо чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что *ты-то* и есть за всех и за вся виноват⁷⁹.

Варьирование формулы Достоевского у Левинаса, над которой надстраивается его — великого моралиста XX века — мышление, проникнутое этической чувствительностью (*sensibilité*), об уникальности и уязвимости я, призванного к позиции *сторожа* и заложника — существенно и значимо с многих точек зрения, конечно, с аксиологической, но также и с герменевтической. Ибо имеет значение в каких контекстах его рассуждений эта формула появляется, и каким образом Левинас встраивает ее в много- ступенчатую смысловую и аксиологическую иерархию своего палимпсестного дискурса, развиваемого и дополняемого в оче- редных книгах, в согласии с излюбленным методом сублимации и эмфазы. Этот вопрос уже отчасти (в работе 2006/2008 гг.) был мною затронут, отчасти же требует дальнейших исследований. В частности, рассмотрения требует проблема перетолкования формулы Достоевского «красота спасет мир», которую сам пи- сатель подверг переосмыслению, как это замечательно показал Зеньковский⁸⁰. В постулируемой иерархии ценностей у Леви- наса — в его *сверхутопии* — высшую ступень занимает Добро⁸¹, которое не абстрактно, генерирует любовь и ответственность. Заслуживает ведь внимания, что перетолковывая внутреннюю форму слова *философия*, Левинас указывает тем самым на ее ан-

⁷⁹ Там же, с. 374.

⁸⁰ В. Зеньковский, *Проблема красоты в мирозерцании Достоевского*, «Путь» 1933, № 37. Именно Зеньковский выдвигает идею о том, что писатель «не досказал того, что ему открылось. А нам можно досказать его мысль до конца лишь в том случае, если мы поймем диалектику исканий Достоевского [...]». Там же, с. 60.

⁸¹ В сорбонских лекциях 1975–1976, опубликованных в книге *Dieu, la mort et le temps*, Левинас говорит об «ответственности в доброте» и объясняет, что это означает, т.е. что «быть ответственным в доброте — есть свидетельство этического акта: этика проникает [glisse] в я [...]». E. Lévinas, *Dieu, la mort...*, с. 206; говоря словами Достоевского, делает я благолепным.

тропологическую миссию — «нести мудрость любви»⁸², так как философия в определенном смысле — это „l'apparition d'une sagesse du fond de cette charité initiale [...], la sagesse de cette charité, la sagesse de l'amour”⁸³; «появление мудрости⁸⁴ из глубины изначальной *caritas* — мудрость этой *caritas*, мудрость любви».

Суть такого рода любви (вспомним *любовь учительницу* у Достоевского) Левинас выразил уже в работе *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1971), *Całość i Nieskończoność*. Пусть нижеприведенная концептуализация любви, в которой звучит эхо учения Зосимы («Я есмь и я люблю»)⁸⁵, будет завершением наших рассуждений:

«L'amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse... Aimer, c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse»⁸⁶ «Любовь обращается к Другому и обращается к нему в его слабости. Любить — значит бояться за другого человека и нести помощь его слабости». Не в этом ли проявляется «конкрет Добра» („Le concret du Bien”), его аксиологическая высота (Hauteur)? Ибо: «Конкретность Добра состоит в том, что *другой человек является ценностью*»⁸⁷.

REFERENCES

- Bialer, Olga, “Doświadczenie kenozy w filozofii Lévinasa.” *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, Kraków: Universitas, 2018.
- Berdyayev, Nikolay, “Problema cheloveka (K postroyeniyu khristianskoy antropologii).” *Put*, 1936, no. 50: 8 [Бердяев, Николай, “Проблема человека (К построению христианской антропологии).” *Путь*, 1936, no. 50].

⁸² E. Lévinas, *De Dieu qui vient...*, с. 172.

⁸³ E. Lévinas, *Entre nous...*, с. 114.

⁸⁴ В *Noms propres* категорию мудрости Левинас соотносит с Богом, ссылаясь на 111 Псалом. В заключении же книги *De Dieu qui vient...*, отмечая, что «аргументы, которых не знает Разум» философия не обязана приписывать сердцу, он добавляет: она может подвергнуть рефлексии значение, которое имеет это слово. Там же, с. 269. Слово, или *словосмысл* у самого Левинаса, включенное в семантическое поле понятия *субъектности*.

⁸⁵ Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы...*, с. 377. Ср. также (там же): «Любите все создания Божие».

⁸⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris 1971, с. 286.

⁸⁷ E. Lévinas, *De Dieu qui vient...*, с. 230.

- Buber, Martin. "Obrazy dobra i zła." *Dwa obraza very*. Transl. Levinaya, M. at al. Moskva: AST, 1998. 171 [Бубер, Мартин. "Образы добра и зла." *Два образа веры*, пер. М. Левиной и др. Москва: АСТ 1998].
- Cymborska-Leboda, Maria. "Biały kamiyk' z Apokalipsy św. Jana w misterium Wiacz. Iwanowa 'Человек.' Intertekstualność i dialogika." *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, Łużny, Ryszard, and Piwowska, Danuta. Ed. Kraków: Universitas, 1998.
- Dostoyevskiy, Fedor. *Braťya Karamazovy*. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura 1970 [Достоевский, Федор. *Братья Карамазовы*. Ленинград: Художественная литература, 1970].
- Dostoyevskiy, Fedor. *Prestupleniye i nakazaniye*. Moskva: Khudozhestvennaya literatura 1969 [Достоевский, Федор. *Преступление и наказание*. Москва: Художественная литература, 1969].
- Gadacz SP, Tadeusz. "Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa." Lévinas, Emmanuel. *O Bogu, który nawiedza myśl*. Transl. M. Kowalska. Kraków: Znak, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Istina i metod. Osnovy filosofskoy germenevtiki*. Transl. Zhurinskaya, M. at al. Moskva: Progress, 1988 [Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*, пер. Журиная, М. at al. Москва: Прогресс, 1988].
- Hansel, Joëlle. "Autrement que Heidegger. Levinas et l'ontologie à la française." *Levinas. De l'Être à l'Autre*. Hansel, J. Ed. Paris: Presses universitaires de France, 2006.
- Ivanov, Vyacheslav, *Dostoyevskiy. Tragediya. Mif. Mistika*. Shishikin A., and Fetisenko, O. Eds. Sankt-Peterburg: Pushkinskiy Dom, 2021 [Иванов, Вячеслав, *Достоевский. Трагедия. Миф. Мистика*. Шишкин, А., and Фетисенко, О. Ред. Санкт-Петербург: Пушкинский Дом, 2021].
- Ivanov, Vyacheslav, and Zinov'yeva-Annibal, Lidiya. *Perepiska 1894–1903*. T. 2. Bogomolov, N., Vakhtel', M., and Solodkoy, D. Eds. Moskva: Novoye Literaturnoye Obozreniye, 2009 [Иванов, Вячеслав, and Зиновьева-Аннибал, Лидия. *Переписка 1894–1903*. Т. 2. Богомолов, Н., Вахтель, М., and Солодкой, Д. Eds. Москва: Новое Литературное Обозрение, 2009].
- Isupov, Konstantin. "Etika Drugogo." «*Życie serca*». *Duch-dusza-ciało i relacja Ja–Ty w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku*. Cymborska-Leboda, Maria at al. Eds. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012 [Исупов, Константин. "Этика Другого." «*Жизнь сердца*». *Duch-dusza-ciało i relacja Ja–Ty w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku*. Cymborska-Leboda, Maria at al. Eds. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012].
- Krasicki, Jan. "Fenomenologia i hermeneutyka innego w twórczości Fiodora Dostojewskiego." *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*. Dobieszewski, J., Krajewski, S., and Mach, J. Eds. Kraków: Universitas, 2018.
- Kozyrev, Aleksey. "Esteticheskoye tseloye Drugogo. Otnosheniye Ya i Drugogo kak istok filosofii dialoga M. M. Bakhtina." *Seminar Russkaya filosofiya. Traditsiya i sovremennost'*. 2004–2009. Moskva: Russkiy put', 2011 [Козырев, Алексей. "Эстетическое целое Другого. Отношение Я и Другого как исток философии диалога М. М. Бахтина." *Семинар Русская философия. Традиция и современность*. 2004–2009. Москва: Русский путь, 2011].
- Lévinas, Emmanuel. *Altérité et transcendence*. Paris: Fata Morgana, 1995.

- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978.
- Lévinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, étab. du texte, notes et postface de J. Rolland. Paris: Grasset, 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.
- Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.
- Lévinas, Emmanuel. *De l'évasion*, introd. et annoté par J. Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982.
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *Éthique et Infini*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.
- Lévinas, Emmanuel'. "Gumanizm drugogo cheloveka." *Vremya i Drugoy. Gumanizm drugogo cheloveka*. Transl. Paribka, A. Sankt-Peterburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 1998 [Левинас, Эммануэль. "Гуманизм другого человека." *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. Transl. Парибка, А. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1998].
- Lévinas, Emmanuel. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *Imiona własne*. Transl. Margański, Janusz. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Transl. Mrówczyński, Piotr. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1978.
- Lévinas, Emmanuel. *O Bogu, który nawiedza myśl*. Transl. Kowalska, Małgorzata. Kraków: Znak, 1994.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971.
- Le Studio Franco-Russe 1929–1931*. Livak, L. and Tassis, G. Eds. Toronto: Toronto Slavic Library, 2005.
- Lescourret, Marie-Anne. "Homo philosophicus." *Levinas. De l'Être à l'Autre*. Hansel, J. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- Marcel, Gabriel. *Być i mieć*. Transl. Eska, Donata. Warszawa: PAX, 1998.
- Marsel', Gabriel'. *Metafizicheskiy dnevnik*. Transl. Bystrov, Vladimir. Sankt-Peterburg: Nauka, 2005 [Марсель, Габриэль. *Метафизический дневник*. Trans. Быстров, Владимир. Санкт-Петербург: Наука, 2005].
- Maritain, Jacques. *Carnets de Notes*. Paris: Desclée de Brouwer, 1965.
- Peperzak, Adrian. "Métaphysique et ontologie." *Levinas. De l'Être à l'Autre*. Paris: PUF, 2006.
- Perepiska L'va Shestova s Borisom Shlëtserom*. Tabachnikova, O. Ed. Parizh: YMCA-PRESS, 2011 [Переписка Льва Шестова с Борисом Шлётсером. Табачникова, О. Ed. Париж: YMCA-PRESS, 2011].
- Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2004.
- Rolland, Jacques. "Sortir de l'être par une nouvelle voie." Lévinas, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982.
- Szestow, Lew. *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Transl. Wodziński, Cezary. Warszawa: Czytelnik, 1987.
- Tsymborska-Leboda, Mariya. "«Kainov otvet Bogu» ili Otvetstvennost' (Ya-dlya-Drugogo): ot Dostoyevskogo do Levinasa." *II Mezhdunarodnyy Simpozium rus-*

skaya slovesnost' v mirovom kul'turnom kontekste. Volgin, I. Ed. Moskva: Fond Dostoyevskogo, 2008 [Цимборска-Лебода, Мария. «Каинов ответ Богу» или Ответственность (Я-для-Другого): от Достоевского до Левинаса.» *II Международный симпозиум Русская словесность в мировом культурном контексте*. Волгин, И. Ed. Москва: Фонд Достоевского, 2008].

Vizgin, Viktor "Gabriel' Marsel' i russkaya filosofiya." *Seminar Russkaya filosofiya. Traditsiya i sovremennost'. 2004–2009*. Moskva: Russkiy put', 2011 [Визгин, Виктор. "Габриэль Марсель и русская философия." *Семинар Русская философия. Традиция и современность. 2004–2009*. Москва: Русский путь, 2011].

Zen'kovskiy, Vasiliy. "Problema krasoty v mirosozertsanii Dostoyevskogo." *Put' 1933*, no. 37. [Зеньковский, Василий. "Проблема красоты в мирозерцании Достоевского." *Путь 1933*, no. 37].