

ЭСТЕТИЧНОСТЬ ПАССИВНОГО СУБЪЕКТА. ЛЕВИНАС И ДОСТОЕВСКИЙ

Игорь Зайцев

Левинас начинает свои рассуждения, как правило, с почти публицистических пассажей, обозревающих некоторые яркие черты современной ему действительности и интеллектуальной атмосферы. К примеру, очередную главу из *Гуманизма другого человека* Левинас начинает с утверждения, что классический гуманизм полностью себя дискредитировал. Это ясно видно из тщетности потуг господствовать над целостностью бытия и изменять лицо мира. «Кризис гуманизма в нашу эпоху проистекает, несомненно, из опыта человеческой безуспешности, которую выдает и само изобилие наших средств деятельности, и размах наших притязаний».¹ Неуспешно не только господство человека над целостностью бытия, но и объединение ее (целостности) в самосознании. Истинность первой половины тезиса явствует из того, что все победы человека над природой оборачиваются своей противоположностью: победив в очередной раз, человек оказывается не господином, но рабом своей победы. А психоанализ показывает справедливость второй части тезиса, подтверждая «неустойчивость и превратность самосовпадения в cogito». Как-то вдруг оказывается, что последнее только эмпирически обладает некоторой устойчивостью, а на самом деле оно неустойчиво. «Самосовпадение в сознании, где есть, находится бытие после Декарта, являет Другому (и тотчас же самому субъекту) зрелище беспомощной игрушки различных позывов, влияний, языка, складывающихся в маску-личину, и этот кто-то или никто, это лицо лишь чисто эмпирически обладает некоторой устойчивостью».²

Примем публицистический посыл. Пусть в извечном противостоянии «я – мир» попытка утвердить человека на выделенной позиции оказалась несостоятельной и ложной; означает ли это, что следует «искать истины в бытии, в объективности в “превосходной степени”, очищенной от всякой “идеологии” и следов человека»³? Нет. Как это часто бывает, суждение, диаметрально противоположное ложному, само ложно. То есть, конечно, нельзя отрицать, что есть ряд весьма почтенных философов (к их числу, по мнению Левинаса, относятся и Гуссерль с Хайдеггером), пошедших именно этим, вторым путем, но сам Левинас его отвергает. Этот путь ведет к отрицанию субъекта, к тому, чтобы «стать свидетелями краха мифа о человеке как самоцели, и на свет появился бы новый порядок... Такому внечеловеческому порядку подобает имя материи, и это сама безымянность»⁴. Левинас же намерен заново обосновать гуманизм, вновь обрести субъекта. Подобное намерение выглядит волюнтаризмом,

чтобы не сказать капризом, но на самом деле оно подробно обосновывается в соответствующих работах. Специфика настоящей статьи состоит в том, что мы не ставим целью воспроизвести обоснование и надемся, что проект ответственной субъективности представляет интерес и сам по себе.

Соль проекта Левинаса в той части, которая касается субъекта, заключена в двух понятиях: ответственность и пассивность. Рассмотрим, в чем они состоят.

Начало, корень гуманизма – во вполне определенном понимании разума человека, его сознания. Левинас собирается возродить гуманизм, но на новом основании, на трансформированном сознании. Начало, по остроумному замечанию Гегеля, далеко не всегда выступает предметом рассмотрения, но работа Левинаса в этом отношении – приятное исключение: ведь он начинает с начала, с истока нынешней ситуации, с воспроизведения рационалистической концепции сознания. Более того, сознавание само в себе есть действительно изначальная деятельность человека – начинание, существование в качестве истока, то, что совершается в свободе осознания. Начать и значит осознать по преимуществу. Разум – это археология, восхождение к *arche*, к тому, что есть начало себя. Само по себе – это возвышенное и прекрасное понятие свободы как сущности сознания и разума, коррелятом которой выступает принцип единства и осмысленности всего сущего, раскрытого в логосе; логос же сам по себе есть *arche*. Беда лишь в том, что современность не подчиняется этому прекрасному понятию. И Левинас характеризует современную ситуацию как анархию (*an-archia*), как то, что без-начально, без-структурно и в принципе не поддается организации.⁵ В царстве анархии разум, знание не то чтобы исчезают, но приобретают иную структуру. В классических схемах знание рассматривается как опосредование известного, знать нечто значит быть связанным с нечто посредством знания. В условиях анархии связь выглядит иначе. Левинас понимает опосредование как дистанцирование, отдаление и приглашает разделить понимание связи как близости. «Близость, таким образом, существует анархично как связь с единичным без посредства⁶ какого бы то ни было принципа, какой бы то ни было идеальности».⁷ Отсутствие опосредования как условие подлинного субъекта еще не раз нам встретится, и, я полагаю, эта деталь очень важна для понимания всех построений Левинаса.

Сосредоточимся на пассивности субъекта. Искомая пассивность радикальнее как пассивности следствия в причинной цепи, так и косности вещей, заключающейся в том, что материя вещи противостоит любой активности, оформляющей вещь. Этот пласт субъективности проявляется благодаря Другому и/или насилию.

В классическом понимании субъекта сочтались две стороны: он равен себе и активен, деятелен. Иными словами, рефлексивность Я состоит в равенстве: Я = Я, но равенство обнаруживается в результате совершения акта (впрочем, это можно понимать и как одномоментность с актом) мысли, «мыслю, следовательно, существую». Любопытно, что обретенное равенство (Я = Я) настолько устойчиво, что Декарт

находит возможным подчеркнуть это обстоятельство, вводя парадоксальный термин «вещь мыслящая». Вещи равны себе в том смысле, что они косны, неизменны (во всяком случае, устойчивы к изменениям). Вот нечто красное, оно равно себе в том смысле, что красное есть красное, оно обнаруживается нами как данность, как то, что есть как оно есть, оно неизменно и независимо от меня.⁸ Мысль не может быть вещью просто потому, что она (мысль) есть действие, полная противоположность косности и неизменности. Достоверность собственного существования (и равенство Я = Я) впервые появляется у Декарта именно на почве обнаружения чистого (в смысле не зависящего от содержания) акта мысли, на почве обнаружения акта как акта. И, несмотря на чистую актуальность мысли, Декарт находит возможным обозначить меру устойчивости обретенного равенства через его обозначение как *вещи* мыслящей.

Впрочем, почти весь последний абзац является необязательным отступлением. Прямое отношение к нашей сегодняшней теме имеет такое свойство вновь обретенного субъекта, как автономность. Его бытие зависит только от собственной деятельности. Пока я мыслю, никакой, даже самый могущественный демон не может убедить меня в том, что меня нет. «Ни за что он своей ложью не достигнет того, что убедит меня в моем несуществовании». И, несмотря на убедительность аргументов Декарта, Левинас берет на себя утверждать сомнительность, проблематичность «автономного» Я.

«Однако Я может быть проблематизировано Другим, и притом исключительным образом: не как препятствием, которое всегда можно измерить, и не как смертью, которую можно дать самому себе. Я может быть обвинено, невзирая на свою невиновность, во-первых, насильем, но так же и Другим, который в этом качестве «неотступен» и вменяет нашему Я ответственность, неоспоримую, как травма».⁹ Эта субъективность первична по отношению к «автономному» Я, его свободе и несвободе. «Этот праизначальный субъект — вне бытия, в себе».¹⁰ Здесь любопытный момент. Классическая философия понимала состояние субъекта в-себе как бытие-для-себя, как созерцание себя самотождественным. Знать себя субъектом и быть-для-себя тождественным, созерцаемым — одно и то же. А у Левинаса — не одно и то же. Я знает себя ответственным и не созерцает себя тождественным; я есть в-себе, но не есть для-себя. «Внутреннее здесь — это то обстоятельство, что в бытии начало упреждено, но то, чем оно упреждено, *не представляет свободному взору* (курсив мой. — И. З.), чтобы тот мог принять его, ни в настоящем, ни в представлении; нечто прошло уже “за спиной” настоящего, оно не пересекало застав сознания, его нельзя восполнить».¹¹

«Итак, на фоне бытия субъект выделяется не своей свободой, которая сделала бы его господином вещей, но праизначальной затрагиваемостью, которая древнее, чем начало; эта затрагиваемость вызвана в субъекте, хотя вызов никогда не предстоял, логос себя не являл, чтобы быть принятым или отвергнутым и поместиться в двухполюсную шкалу ценностей... Он есть ответственность прежде, чем стать интен-

циональностью».¹² Отношение в близости с Другим не есть отношение в себе цельной, замкнутой в самотождестве монады с некоторым, пусть и неведомым, нечто. С приближением другого существа (когда оно на моей ответственности) «нечто» безотчетно проскользнуло в меня, отчуждая тем самым мое самотождество. Я настолько открыто Другому, что можно сказать: Я есть некто другой. Быть так — значит вменять себе в вину чужое несчастье или боль.

Акцентируем внимание на этом предварительном понимании: для Левинаса сущность человека проявляется через два понятия — ответственность и пассивность. Человек, субъект, характеризуется не активностью (в противоположность классическим представлениям), но пассивностью, и ответствен он *не за себя*, не за свои поступки, но *за другого*.

Небольшое отступление. Далеко не праздный интерес представляет вопрос об источниках нового понимания субъективности. Разыскание истоков требует весьма обстоятельного разговора, а в рамках краткого замечания можно лишь указать на наиболее вероятный источник — русскую культуру второй половины XIX — начала XX вв. Левинас просто развил мысль, витающую в воздухе в ту пору. Вот как Иннокентий Анненский выражал идею ответственности человека¹³, что позднее нашло теоретическое воплощение в зрелых работах Левинаса. «Пророк Достоевского отнюдь не проповедник и не учитель, всего менее в нем уж, конечно, мессианизма. Если он берет на себя грехи мира, этот пророк, то вовсе не потому, чтобы этого хотел или чтобы ему так жаль было этого скорбного человечества, а лишь потому, что не может не бремениться его муками, как не может обращенная к солнцу луна не вбирать в себя солнечных лучей... Пророк говорит нам лишь об исконной подчиненности и роковой пассивности нашей природы, тогда как деятель, наоборот, героизирует в ней мужское начало протеста и дерзания»¹⁴. В приведенной цитате отчетливо чувствуется влияние не просто чтения произведений Достоевского, но и известных его рассуждений о неизбежной «глупости», иначе говоря, поверхностности деятельного человека. Для того чтобы быть героем («героем» литературного произведения в обычном понимании, таким, какого мы находим у Льва Толстого и многих других), надо оставить попытки «мысль разрешить» и отдаться действию. Достоевского же интересуют не герои, не деятели, а персонажи, для которых важнее «мысль разрешить», решить некий нравственный вопрос. Наконец, есть и прямые признания самого Левинаса: «в последнем интервью (1995) он (Левинас. — И. З.) подчеркнул, что в своих размышлениях исходил из слов Достоевского: “Всякий перед всеми за всех виноват, я всех виновнее”»¹⁵.

Более подробно соотношение идей Левинаса и Достоевского мы рассмотрим несколько позднее.

Задержимся еще немного на распаде самотождества субъекта. На характеристике открытости Левинас останавливается подробно и предпринимает некоторую техническую разработку этой темы. Всего он выделяет три смысла открытости. Ярким выразителем первого является Кант, который понимал открытость как «открытость всякого объекта Другим в пределах единства вселенной, управляемой третьей аналогич-

ей опыта из *Критики чистого разума*¹⁶. Во-вторых, «термин “открытость” может означать и *интенциональность сознания — экстаз в бытии*. Это экстаз экзистенции, одушевляющий, согласно Хайдеггеру, призванный изначальной открытостью бытийности (Sein) сыграть свою роль в драме открытости»¹⁷. То есть речь идет о Присутствии (Dasein), открывающемся на присутствие открытой и вверенной ему сущности.

Сам Левинас предлагает еще одно значение открытости. «Теперь это не бытийность, открывающаяся, чтобы явить себя, и не сознание, отзывающееся на присутствие открытой, вверенной ему сущности. Открытость — это свойственная незащитной коже уязвимость для ранения и оскорбления за пределами всего того, что может явить себя. В чувствительности “не прикрыта” и предстает нагота, которая более нага, нежели нагота кожи, ибо та есть *форма и красота*»¹⁸. Выделяя слова «форма», «красота», я хочу указать на них как на ключевые для понимания концепции субъективности Левинаса, ключевые отрицательным образом, т. е. *форма и красота* суть ложные формы субъективности. Вообще, когда заходит речь о «форме субъективности», имеется в виду рефлексивность мышления, его способность к самосознанию. Что бы ни мыслит субъект, он отдает себе отчет в том, что он мыслит и что он *мыслит*. Картезианская достоверность мышления себе образует ту форму равенства, которую обличает Левинас как философию тождества, поглощающего любое другое.¹⁹ *Форма и красота* препятствуют событию встречи Лицом-к-Лицу, они препятствуют тому фундаментальному опыту, который дает возможность быть всей сфере нравственного, они затемняют изначальный опыт, фундирующий существование и понимание сущности человека, субъекта. Наиболее выпукло ложность формы и красоты проявляется в эстетической сфере; мы рассмотрим конкретные параллели между мыслью Левинаса и творчеством Достоевского.

Левинас, в своей манере, формулирует сущность субъективности. «С головы до ног, вплоть до мозга костей Я есть уязвимость. Уязвимость больше (или меньше) пассивности, принимающей на себя форму или удар. Это подставленность тому, чтобы “быть биту”, “наполучать пощечин”. “Он подставляет ударяющему щеку и насыщается стыдом” — как изумительно сказано в пророческом тексте²⁰. Даже без всякого добавления *нарочитых* поисков страдания или униженности (подставить другую щеку) он разглядел в самом первом претерпевании, в *претерпевании как только претерпевании*, непереносимое и тяжкое согласие, одушевляющее пассивность»²¹. Субъективность в уязвимости, в способности принять удар без поисков страдания, без нарочитости. Поиск страдания ведь невозможно понять иначе, нежели активность субъекта, попытку даже в страдании перехватить инициативу и стать не претерпевающим, но действующим. Придать своему существованию форму значит быть поглощенным своим страданием, упиваться им; в психологическом отношении это выглядит так: страдать и любоваться собой страдающим (что случается с самыми превосходными людьми).

Достоевский со всей тщательностью изучает “напоение” стыдом в пощечине, переносимой, по видимости, с полной пассивностью. Речь идет о пощечине Шатова Николаю Ставрогину в *Бесах* (часть 1, гл. 5,

VIII). Напомню, пощечина явно стоит в ряду тех испытаний Николая Всеволодовича, о которых он сам позднее скажет: «Я пробовал везде мою силу. На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказывалась беспредельною. На ваших глазах²² я снес пощечину от вашего брата, я признался в браке публично». Ставрогин, спокойно шедший на дуэль только за намек на публичное оскорбление, получив прилюдно кулаком по зубам, не только не убил обидчика тут же, но взял руки назад и «насытился стыдом». Кажется, мы имеем художественный образ, ярко иллюстрирующий понятие субъективности у Левинаса. Но тщательное расследование показывает, что образ Ставрогина явно противоречит концепции Левинаса. То есть, конечно, с внешней точки зрения дело выглядит точно по слову Левинаса: Ставрогин оскорблен и «замирает», являя собой ту самую абсолютную пассивность и открытость оскорблению и ране. Но дело в том, что в романе есть разъяснение состояния Николая Всеволодовича. (Расследование было несколько затруднено, т. к. текст разъяснения находится в «теле» неопубликованной по цензурным соображениям девятой главы второй части «У Тихона». Достоевский многократно переделывал текст спорной главы; сохранилось два варианта, и который из них признавался автором за оптимальный — неизвестно, но обе редакции вполне достоверны.) Приведем его целиком, невзирая на пространность цитаты. «Всякое чрезвычайно позорное, без меры унижительное, подлое и, главное, смешное положение, в каковых мне случалось бывать в моей жизни, всегда возбуждало во мне, рядом с безмерным гневом, неимоверное наслаждение. Если б я что-нибудь крал, то я бы чувствовал при совершении кражи упоение от сознания глубины моей подлости. Не подлость я любил (тут рассудок мой бывал совершенно цел), но упоение мне нравилось от мучительного сознания низости. Равно всякий раз, когда я, стоя на барьере, выжидал выстрела противника, то ощущал то же самое позорное и неистовое, а однажды довольно сильное. Сознаюсь, что часто я сам искал его, потому что оно для меня сильнее всех в этом роде. Когда я получал пощечины (а я получил их две в мою жизнь), то и тут это было, несмотря на ужасный гнев. Но если сдержат при этом гнев, то наслаждение превысит все, что можно вообразить»²³. А раз так, образ Ставрогина нельзя привлекать в качестве иллюстрации к тексту Левинаса. Почему — скоро будет ясно.

В дальнейшем я буду опираться на анализ творчества Достоевского, проделанный О. М. Ноговицыным²⁴. В романах Достоевского им обнаружена «рефлексивно-онтологическая поэтика». Один из ее принципов состоит в следующем. Все значимые персонажи берутся к описанию в состоянии позора. Что делать, когда твое положение позорно? Как пережить нестерпимую действительность своего позора? Видимо, только в бегстве от действительности. Фрейд утверждал, что есть один способ выжить у позорного столба — убеждать самого себя: «Нет, я не такой!» Достоевский демонстрирует диаметрально противоположный выход: «Да, я такой, я даже хуже этого!» Опустившийся чиновник Мармеладов доводит пьянством свою семью до нищеты, а старшую дочь толкает на панель. И что же? Он не утверждает, что обстоятельства и

его малодушие *нечаянно* толкнули их в яму, нет! Он решительно признает: «да, я всему виной» — и от нестерпимости ужаса этого сознания он идет просить на водку у Сонечки (!). Он топит сознание позора не в водке, а в еще большем позоре. Вот они — нарочитые поиски страдания. Ясно, что субъективность, прячущуюся от ужаса в еще большем ужасе, пассивной, а тем паче ответственной никак не назовешь. Но что же происходит в этой мистерии бесстыдства?

Достоевского интересует рефлексивный персонаж, его рефлексия осуществляется в различении формы собственного существования и внешнего существования (обстоятельств жизни). Убегая от позора в позор, персонаж погружается в форму и так бежит действительности существования. В мистерии бесстыдства персонаж есть *только* форма, он действительно отделен от существования. (А гротос, замечательное сходство с рассуждениями Левинаса о смерти. Там тоже в человеке оказываются реально различены одиночество и акт существования.²⁵) И он мучается своим несуществованием, но скоро на смену муке приходит наслаждение своей формой, своей субъективностью. Как ни парадоксально, но в абсолютном бесстыдстве обнаруживаются и наслаждение, и головокружительная красота. (См., например, описание прихода Катерины Ивановны к Мите Карамазову за деньгами на возмещение долга отца.) Думается, именно эту красоту, эту обнаженность порицает Левинас и отрицает ее причастность ответственному субъекту.

«Достоевского настолько интересует эта точка наслаждения субъективностью, что им написан даже вполне отвлеченный — от имени автора *Записок из подполья* — “трактат” об этом предмете. Не вынося боли, человек начинает стонать и сознает при этом, что стонет не потому, что “так и должно быть”, а потому, что сам он совершенно ничтожен. Он стонет и сознает, что стонет по своей крайней слабости и ничтожности. И вот он начинает стонать уже не “просто”, как стонут от боли, а преувеличенно, художественно, стонать с “руладами”, так чтобы еще более доказать себе и окружающим свое бессилие и ничтожество. Кажется, что самоуничтожению нет уже предела. Но тут-то и появляется наслаждение — не от боли, конечно (речь не о мазохизме), и не от того, что человек сознает свою ничтожность, а именно от того, *что* порождает это сознание. Сознание ничтожности погружает человека в еще большую ничтожность, и именно это погружение, “прибавление к делу” и создает *реальность* субъективности».²⁶

Наслаждение реальностью субъективности (именно такое наслаждение я разумел, говоря о подоплеке поведения Ставрогина) уж конечно менее всего соединимо с ответственным Я. Хотя Левинас и говорит о «насыщении стыдом», но не менее ясно он отвергает и нарочитость страдания; последнее должно остаться только пассивностью, «претерпеванием как претерпеванием». Со своей стороны Достоевский тоже весьма ясно обличает наслаждение страданием, он занимает христианскую точку зрения: подобное наслаждение есть грех, точнее говоря, одна из форм греха.

Чрезвычайно любопытно единодушие, с которым Левинас и Достоевский осуждают мистериальную²⁷ субъективность. Достоевский ясно

выставляет греховность и ложность мистерии в своем последнем романе. В *Братьях Карамазовых* реальной мойности греха явно противопоставлен идеал христианского отношения ко греху в образе старца Зосимы. Его призыв взять грехи мира на себя одушевлял Левинаса, по его собственному свидетельству, всю жизнь. Несмотря на общность философии Левинаса и христианства в тезисе об ответственности за весь мир, чуть позже мы увидим разницу между первой и вторым.

Достоевского прежде всего интересуют персонажи, удерживающие сознание собственной позорности (греховности) и не бегущие от него (от сознания) в ту или иную форму забвения. Мы не погрешим против истины, если скажем, что Достоевского интересуют именно способы сознания реальности: и окружающей действительности (жизненного мира человека), и его внутренней действительности (как он сам оценивает себя и свою жизнь). Он, будучи художником, берет к рассмотрению только случаи невыносимой в своей оскорбительности реальности, но понятно, что форму (способ сознания) можно исследовать и более нейтральным образом — понятийно, чем и занимается философия со времен Аристотеля (например, в трактате *О душе* подробно развивается мысль о том, что душа есть форма тела, а ум — форма души, т. е. форма формы).

Понятие формы как себе достоверного мышления, сознающего себя оформляющим мир, хорошо знакомо Левинасу. Воплощенность мысли (такое единство сознания и предмета еще можно назвать телом²⁸) не случайное, не произвольное и не уникальное событие, а точка, с которой начинается философствование. Развитие этой точки даст нам онтологию, представит историю бытия, но подлинная задача философии (по Левинасу, разумеется) состоит не в этом, а в погружении в «точку», в поисках условия возникновения тела. Погружение может иметь вид анализа истории грехопадения. Греховность сознания как формы действительности блестяще проиллюстрирована романами Достоевского. Сознание не может постичь действительность и погружается в себя как форму. В чем разница между погружением в форму и поисками условий возникновения формы? Погружаясь в форму, мы не обнаруживаем собственных оснований, условий, а находим лишь свою безосновность, то есть свободу. Философия тождества всеильна в том смысле, что может поглотить любое Другое и сделать его частью себя, но она не может понять себя, а следовательно, рефлексивное сознание не может осуществить то, что есть его задача по преимуществу — саморефлексию.

Каков же выход? Левинас видит его в переходе к пассивной, ответственной субъективности. На метафорическом языке Торы это значит совлечение одежды, прикрывающих падшего (символ сознания как формы), переход к первозданной нагоде Адама (символ открытости, беззащитности ответственного). И здесь, пока лишь на языке метафор, уже ясно видна принципиальная разница в идеях Левинаса и христианства. В последнем преодоление греха описывается не как отказ от всяких покровов субъекта, а как обретение блистающих риз (т. е. обожженного тела). Примеров тому в писаниях отцов Церкви нет числа. Все они восходят к новозаветным описаниям преображения Христа на горе Фавор.

Левинас понимает историю падения как утрату непосредственности и торжество опосредования, или формы, или греха. Значит, преодоление греха состоит в возврате к непосредственности, к нагоде, не прикрытой даже формой наготы — красотой. В противоположность этому христианство учит не о возврате к непосредственности (вообще опыт греха делает это невозможным, невинность утрачена навсегда), а об обретении негреховной формы. Правда, здесь перед богословием встает нелегкая задача — показать возможность отличия греха от формы. Но в рамках нашего исследования нет нужды ее разрешать. Достаточно просто указать, что ответственность за грехи мира есть действительно форма, так как это свободный акт духа, к тому же не однократный, но требующий постоянного воспроизведения, подвига, аскезы. Вспомним хотя бы Митю Карамазова: он возвысился до этого взгляда, но не смог удержаться в таком отношении к жизни. Совсем другое дело — та ветхозаветная ответственность, о которой говорит Левинас и которая действительно содержится в Писании. Все пророки обречены на служение, а если Иона пытается уклониться от тяжелого дара, то его просто глотает чудовище и не выпускает, пока он не соглашается исполнить поручение, вмененное ему Богом.

Как видим, христианская доктрина и этика Левинаса принципиально различны. Для христианства подлинность (святость) субъекта состоит в свободной обращенности к Благу. Левинас настаивает, что в ответственности подлинный субъект схвачен Благом, и здесь нет места свободе. Но это все о расхождении с *доктриной*, но не с самим Достоевским. То есть, конечно, Федор Михайлович — христианский писатель и мыслитель и т. д., и т. п. — спору нет, но, может быть, именно в этом пункте он не вполне согласен с официальной доктриной, имеет, так сказать, свое особое мнение? Посмотрим.

Левинас настаивает на отходе от опосредования, на возврате к прямым отношениям, которые сделают возможным радикальный, фундаментальный опыт — встречу Лицом-к-Лицу с Другим. В своем творчестве Достоевский неоднократно обращается к анализу попыток непосредственного общения, когда между «лицами» нет ничего «третьего», нет того, что опосредовало бы их отношения (несколько упрощая: речь об опыте общения, не скованного условностями). Результаты анализа неутешительны. Непосредственное представление себя не имеет своим следствием ситуацию Лицом-к-Лицу, напротив, общение срывается, каждый из участников замыкается в своей скорлупе, в своем одиночестве, для него нет Другого. Чтобы не быть голословным, рассмотрим столкновение Алёши и Снегирёва в *Братьях Карамазовых*²⁹.

Кратко суть дела. Митя Карамазов мало что публично побил Снегирёва, так еще и выставил его на посмешище. Невеста Мити, Катерина Ивановна, из сострадания и чувства солидарности (ибо сама много претерпела от буйного характера жениха) просит Алёшу передать несчастному 200 рублей. Дело с неизбежностью имеет тот внешний вид, что деньги даются за «битую морду» и являются расчетливым оскорблением. От Алёши требуется почти невозможное: доказать гордому и мнительному человеку чистоту своих намерений. И младший Карамазов,

можно сказать, справляется с поручением. Он выдерживает долгий, трудный разговор и мало-помалу, в самых деликатных выражениях, склоняет отставного штабс-капитана принять помощь. Тот соглашается, и вот тут-то, убедившись в том, что Снегирёв правильно понимает побудительные причины, Алёша отбрасывает в сторону дипломатичность и «распахивает сердце» бедолаге. И именно после этого(!) Снегирёв швыряет деньги обратно.

Случилась совершенно невозможная вещь с точки зрения Левинаса — прямая встреча лицом к лицу сорвалась именно по причине чистоты отношения. Лицо Другого есть явленность Другого, но не в том смысле, что есть различенность Лица и Другого, напротив, между ними нет дистанции, Лицо вовсе не выступает посредником между мной и Другим; Лицо Другого и есть сам Другой. В ситуации Лицом-к-Лицу нет места опосредованию, следовательно, здесь нет места свободе, ведь свобода есть неотъемлемое свойство сознания, а сознание есть опосредование по определению. «Лик другого человека властвует над мной — лик, не прикрытый формой явленности, обнаженный, лишенный формы. Присутствие Лика означает безоговорочный приказ, повеление, которым полагается конец принадлежности сознания самому себе». Но ведь Снегирёв своим поведением опровергает эту идею. Алёша, распахивая сердце, именно предъявляет ему свой Лик; причем это движение хорошо подготовлено: он идет на этот шаг только после того, как убеждается, что Снегирёв в состоянии понять и принять. Согласно Левинасу, Снегирёв вынужден был бы принять не только эту жертву, но и все последующие, а произошло нечто другое. Он понял, но не принял жертвы. Он понял чистоту намерений Алёши и не принял предзаданности своего согласия. Что обнаженность Лика (в данном случае Лика Алёши) повелевает (повелевает принять жертву), в этом с Левинасом можно только согласиться. Достоевский же демонстрирует, что, вопреки Левинасу, даже в ситуации Лицом-к-Лицу человек сохраняет свободу. «Здесь мы подходим к центральной максиме Достоевского: право человека отрицать всякую ценность, будь то сама истина, само добро, красота, или польза — дороже этой ценности»³⁰.

Надо еще учесть, что сцена Снегирёва с Алёшей (когда им удается встреча Лицом-к-Лицу) уникальна, потребовались все незаурядные душевные силы Алёши для прорыва в чистоту и непосредственность. Надо помнить: младший Карамазов описывается как новый деятель, «совершенный человек», как бы высокопарно это ни звучало, и уж во всяком случае он «чуждак», в том смысле что редкий человек, человек редких душевных качеств. И Катерина Ивановна, передавая деньги для штабс-капитана, поясняет: «Я хотела вас просить, Алексей Федорович, ... сходить к нему, отыскать предлог, ... и деликатно, осторожно — именно как только вы один сумеете сделать — сумею отдать ему это вспоможение». Оговорка «вы один сумеете» совершенно не случайна, любой другой провалил бы дело в самом начале и никакой встречи Лицом-к-Лицу не состоялось вовсе. Примеров подобной несостоятельности в романах Достоевского предостаточно.

Пример из *Преступления и наказания*, взятый произвольно, почти наугад: Раскольников признается Соне в убийстве. Оба — личности незаурядные, оба тщатся увидеть Лик другого и представить свой, но ничего похожего на ситуацию Лицом-к-Лицу не возникает. Напротив, их разговор сильнейшим образом напоминает беседу глухих, каждый выставляет свое заветное (в меру образованности и склада характера) и совершенно не понимает собеседника. То есть, конечно, они многое понимают друг в друге верно, во всяком случае, гораздо глубже, чем многие другие персонажи романа. До поры они не понимают друг в друге главного: почему он (она) ведет себя так, а не иначе, что стоит за его (ее) поступками, что есть его (ее) подлинный Лик.

Сонечка необразованна, отсюда ее немногословность и неуклюжесть в словах, но она много страдала и умеет тонко чувствовать и сопереживать. Несмотря на всю ее тонкость, вот что приходит ей на ум, пока она слушает Родиона Романовича. «У Сони промелькнула было мысль: “Не сумасшедший ли?” Но тотчас же она ее оставила: нет, тут другое. Ничего, ничего она тут не понимала!»³¹ В дальнейшем, уже вполне поняв, что же натворил Родион Романович (и уже понимая, хотя бы отчасти, почему он смотрит сумасшедшим), она не понимает его мотивов — предполагает, что он это от бедности, от желания матери помочь. Все не то. Настоящий Раскольников, измысливший «право на преступление», ускользает от нее.

Но и господин бывший студент продвинулся не далее своей необразованной собеседницы. «Все-таки для него составляло вопрос: почему она так слишком уже долго могла оставаться в таком положении и не сошла с ума, если уже не в силах была броситься в воду? Эта некоторая развитость и вся предыдущая жизнь ее могли бы, кажется, сразу убить ее при первом шаге на отвратительной дороге этой. Что поддерживало ее? Не разврат же? Весь этот позор очевидно коснулся ее только механически; настоящий разврат еще не проник ни одною каплей в ее сердце: он это видел; она стояла перед ним наяву...»³² Последние слова ясно показывают: Раскольников бесконечно далек от пошлого восприятия Мармеладовой как проститутки (у Достоевского до этого опускаются только гротескные в своей поверхностности персонажи второго, а то и третьего планов), но все его понимание сосредоточено в отрицательных суждениях, положительно он не понимает Соню, и потому время от времени срывается в очевидно нелепые предположения о ее сумасшествии. Он не понимает ее веры. Для Родиона Романовича, как для многих персонажей Достоевского, из ситуации позора есть только один выход — добровольное погружение в позор, учинение своеобразной мистерии бесстыдства. Иначе как погружаясь в разврат, позор, вынести это невозможно, сознание его невыносимо, и невыносимо прежде всего бессилие. От позора не избавишься, сознание его настолько нестерпимо, что буквально сводит человека с ума, остается только стать «автором» своего позора, т. е. сознательно уйти в разврат. Сонечка знает третий путь: нести позор как крест, ничего к нему не добавляя от себя. Это, разумеется, сугубо религиозный опыт, до поры до време-

ни этот опыт чужд Раскольникову, что очевидным образом составляет нерв романа.

Обратим внимание. Писатель подводит своего персонажа к опыту, ранее недоступному; автор романа описывает переход от греховного существования к праведному. Описание греха получается высокохудожественным и подробным, а событие перехода к праведности описано бледными, неубедительными красками. Ноговицын высказывает предположение о неслучайности подобных неудач. Дело в том, что принципы поэтики, в которой работает Достоевский, позволяют описывать только опыт греха. Он совершенно необходим, в некотором смысле грех есть условие праведности, но описание самой праведности оказывается невозможным художественными средствами. И попытки таких описаний с неизбежностью выглядят чужеродными вставками. Как видим, Федор Михайлович вполне ортодоксальный христианин, по крайней мере в его романах опыт греха описывается как переходный опыт в движении к праведности. Ради внесения в ткань романа христианского идеала он идет даже на нарушение художественного строя произведения (самый яркий пример, конечно, житие старца Зосимы в *Братьях Карамазовых*).

Достоевский и Левинас рассматривают одну и ту же ситуацию (сознательный грех и сфера Тождественного), но приходят к существенно разным решениям. Левинас видит спасение в возвращении к непосредственности, к простоте предстояния пред Богом в Лице Другого. Достоевский, вполне в ортодоксальном духе, показывает, что это невозможно, метафизическая невинность утрачена навсегда, нельзя взять и лишиться себя сознания, отсечь греховность от своей природы. Праведность, безусловно, возможна, только не тем путем, на который указывает Левинас. Самого же Достоевского подстерегает принципиальная сложность — основы его поэтики не позволяют описать искомую праведность.

Возникает резонный вопрос: возможно ли в пределах философской техники, предложенной Левинасом, решить поставленную проблему? Сейчас я не готов дать определенный ответ, он требует гораздо более принципиального рассмотрения, которое еще предстоит осуществить.

Примечания

¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. СПб, 1998. С. 195.

² Левинас Э. Указ. соч. С. 196.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 200.

⁵ Levinas E. *Substitution* // The Levinas reader / ed. by S. Hand. Oxford and Cambridge, MA, 1989. P. 89–92.

⁶ Здесь и далее разрядка моя. — И. З.

⁷ Levinas E. Op. cit. P. 90.

⁸ Могут возразить: «Как же так, ведь мы знаем об изменчивости вещей и пр.». В целом с этим замечанием нельзя не согласиться, но именно в этом месте нашего рассуждения речь идет об анализе самого первого опыта обнаружения вещи, рассматривается непосредственный опыт, опыт восприятия. Тогда как изменчивость вещей

постигается нами существенно позже, на более высоких ступенях рефлексии. Именно это возвышение философского рассмотрения имеет в виду Гегель, когда подчеркивает заслуги Гераклита (именно он ведь первым учил об изменчивости вещей) и замечает, что его «всегда считали глубокомысленным философом, и он даже приобрел дурную славу как таковой».

- ⁹ Левинас Э. Указ. соч. С. 205.
¹⁰ Там же. С. 206.
¹¹ Там же.
¹² Там же. С. 207.
¹³ Крайне симптоматично то обстоятельство, что приводимая цитата есть не что иное, как впечатление от чтения Достоевским стихотворения Пушкина *Пророк*.
¹⁴ Анненский И. *Книги отражений*. М., 1979. С. 238.
¹⁵ Соколова Л. Ю. *Этическая философия Э. Левинаса* // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 1999. Вып. 2 (№ 13). С. 29.
¹⁶ Левинас Э. Указ. соч. С. 231. Ср.: Кант И. *Критика чистого разума*. В 256–262.
¹⁷ Там же.
¹⁸ Там же.
¹⁹ Levinas E. *Philosophy and the idea of the infinite* // Peperzak A. *To the Other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. W. Lafayette, 1993. P. 88–95.
²⁰ См.: Плач Иеремии. 3, 30: «подставляет ланиту свою биющему его, пресыщается поношением» (по Синодальному переводу).
²¹ Левинас Э. Указ. соч. С. 232.
²² Письмо адресовано Дарье Павловне – сестре Шатова.
²³ Достоевский Ф. М. *Бесы*. Петрозаводск, 1990. С. 628.
²⁴ Ноговицын О. М. *Поэтика русской прозы*. СПб., 1999.
²⁵ См.: Левинас Э. *Время и Другой* // Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. СПб, 1998. С. 27–36.
²⁶ Ноговицын О. М. Указ. соч. С. 58.
²⁷ Ноговицын вводит термин «мистерия» для обозначения состояния упоения греховностью. См. подробнее: Ноговицын О. М. Указ. соч. С. 19–66.
²⁸ Левинас Э. *Гуманизм другого человека...* С. 138.
²⁹ См.: гл. VII «И на чистом воздухе», кн. IV «Надрывы»; там же: Ноговицын О. М. Указ. соч. С. 14–16.
³⁰ Ноговицын О. М. Указ. соч. С. 16.
³¹ Достоевский Ф. М. *Преступление и наказание*. М., 1970. С. 320.
³² Там же. С. 250.