

ПРОРОЧЕСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ У ПОЗДНЕГО ЛЕВИНАСА

Анна Ямпольская

Национальный исследовательский институт
Высшей школы экономики, Москва, Россия

Введение

Пророчество – религиозный феномен, и его философский анализ может идти разными путями. Например, можно было бы ставить эпистемологический вопрос о том, возможно ли предсказывать будущее, или же исследовать социальные, политические и этические аспекты фигуры пророка как боговдохновенного учителя человеческих законов. Другая стратегия заключается в том, чтобы поместить пророчество в новый понятийный контекст, перенеся его из плоскости собственно религиозной в универсальную область философии, и использовать как *оперативное понятие*¹ для описания различных аспектов человеческой жизни без отсылки к какой-либо институциональной религии². В трудах Левинаса мы находим именно такую попытку³. Левинас полностью переопределил понятие пророчества, подобно тому как Мозес Гесс, Мицкевич, Бенъямин и Деррида расширили и наполнили новым смыслом старое понятие мессианизма, включив в него не только мессианские ожидания авраамических религий, но и секулярную мечту

¹ См. Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Studien zur Phänomenologie* (Freiburg: Karl Alber, 2004), 180-204. Русский перевод см. Ойген Финк. 'Оперативные понятия феноменологии Гуссерля', в *Ежегодник по феноменологической философии*, 1 (2008): 361-380

² Без сомнения, на новаторскую интерпретацию пророчества у Левинаса оказала сильнейшее влияние еврейская религиозная мысль, которой эта интерпретация естественным образом и принадлежит. В отношении пророчества, как и во многих других случаях, философские прозрения Левинаса связаны с его прочтением библейских, талмудических и современных еврейских источников. Однако, значение левинасовской интерпретации пророчества выходит далеко за рамки исследований в области иудаики или религиозной мысли вообще; философия Левинаса, превосходя область вероучительного, дает доступ к сокровищам конкретной религиозной традиции также и тем, кто к ней не принадлежит. Сопоставлению Левинаса как с еврейской традицией, так и с религиозной мыслью вообще, посвящена обширная литература. В этой статье мы не ставим себе задачу внести вклад в эти исследования.

³ Задолго до Левинаса Маймонид предложил философскую интерпретацию библейских пророчеств. Сравнение подходов Левинаса и Маймонида было проделано в работе Richard Cohen. *Out of control: Confrontations between Spinoza and Levinas* (Albany, New York : State University of New York Press, 2016).

о конечной справедливости, тоску по неизвестному Богу и даже искупительные страдания конкретного народа.

Интерпретация Левинаса смещает акцент с пророчества, трактуемого как передача божественного послания, на самого пророка и его отношения с Богом и с другими людьми. Понимаемое таким образом, пророчество является частью *condition humana*: “Человек как таковой – потенциально пророк”⁴. В этом смысле пророческое вдохновение не является просто одним из феноменов религиозной жизни; пророчество – это способ обнаружить и выразить ответственность. Пророчество является по сути ответом, в котором Бог оказывается вовлеченным в человеческую речь. Отвечая другому и за другого, я являю Бога как Бога, который “любит пришельца” (Втор. 10:18). Такая “слабая” форма откровения – феноменализация, постоянно “дефеноменализуемая” кенотическим ускользанием Божества, – формирует структуру субъективности, которая для этой феноменализации служит средой. Эта слабая форма откровения соответствует гетерономии, превращающейся в своего рода автономию, никогда полностью не достигая чистой автономии. Субъект лишен однородности; мой опыт никогда не является только моим, и в этом смысле он не является опытом в строгом смысле слова. В нем есть инородные элементы, не поддающиеся ассимиляции и апроприации, но и не являющиеся при этом включениями, которые можно было бы отделить от меня. Пророчество есть имя этой (не)апроприации Божественной заповеди в моей речи.

Такая ситуация проблематизирует мою идентичность: я говорю от своего лица и все же не от своего. По выражению Левинаса, я становлюсь автором того, что я слышу. Таким образом, перенос понятия пророчества из сферы собственно религиозного опыта в плоскость философского исследования требует переосмысления понятий самости и самоидентичности. Дело обстоит не так, как если бы я изначально принадлежал самому себе и только потом становился ответственным за другого: я исходно являюсь частью тройственной структуры, в которую также входят Бог и Другой, представляющие собой два совершенно разных вида инаковости. В этой статье мы сосредоточимся на той стороне этого треугольника, которая связывает пророка с Богом, оставляя фигуру Другого на заднем плане. Как уже было сказано, Левинас не столько описывает пророчество как феномен, сколько пользуется им как оперативным понятием. Цель этой статьи – прояснить смысл понятия пророчества у Левинаса.

Вкратце изложим основное содержание данной работы. Во втором параграфе даётся краткий обзор пророчества так, как оно трактуется в поздних трудах Левинаса. В третьем параграфе пророчество изучается как образ богоявления, в котором откровение Бога происходит косвенным образом. Мы сопоставляем Левинаса с Розенцвейгом, что помогает лучше понять вышеупомянутую тройственную структуру. В четвертом параграфе взаимосвязи автономии и гетерономии интерпретируются при помощи метафоры “закона, написанного на плотных скрижалях сердца”. Мы сравниваем использование этой метафоры Левинасом с ее буквальным прочтением Кафкой в рассказе “В исправительной колонии”.

⁴ Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, (Paris : Minuit, 1982), 144.

В заключительном пятом параграфе мы рассмотрим, как пророчество деконструирует традиционные понятия идентичности и авторства.

В этой статье я опираюсь на ставшие классическими труды Р. Коэна⁵, К. Шалье⁶, С. Хандельман⁷, Дж. Ллуэлина⁸, и А. Пеперзака⁹, а также на более недавние книги Д. Франка¹⁰, К. Катц¹¹, Г. Бастерры¹², А. Франгеску¹³. Краткое и ясное введение в проблему пророчества у Левинаса можно найти в книге в недавней книге Р. Коэна¹⁴, а более подробный разбор см. в работах Б. Вальденфелса¹⁵ Waldenfels (1995), Беттины Берго¹⁶ и Р. Калена¹⁷. При феноменологическом анализе работ Левинаса я опираюсь на труды Р. Бернета¹⁸, Ж.-Л. Мариона¹⁹ и Л. Тенгели²⁰. Я хотела бы также обратить особое внимание на важную статью М. Ришира, посвященную теме пророчества у Левинаса²¹.

Не-тематическое пророчество у позднего Левинаса: предварительные замечания

Само понятие пророчества практически отсутствует в мысли Левинаса вплоть до его поздних работ. В основном тексте *Тотальности и Бесконечного*, его первого *opus magnum* (1961), выражение “пророческое слово” встречается лишь один раз²². Пророческое слово описывается как “нередуцируемый момент дискурса”,

⁵ Richard Cohen. *Ethics, exegesis, and philosophy: Interpretation after Levinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

⁶ Catherine Chaliier. *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque* (Paris: Cerf, 2002).

⁷ Susan Handelman. *Fragments of redemption: Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

⁸ John Llewelyn, *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. (London: Routledge, 1995).

⁹ Adriaan Peperzak. *Beyond: The philosophy of Emmanuel Levinas*. (Evanston: Northwestern University Press, 1997).

¹⁰ Didier Franck. *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification* (Paris: Presses universitaires de France, 2008).

¹¹ Claire Katz, *Levinas and the crisis of humanism*. (Bloomington, Indiana University Press, 2012).

¹² Gabriela Bastera, *The Subject of Freedom: Kant, Levinas* (NY: Fordham University Press, 2015).

¹³ Adonis Frangeskou, *Levinas, Kant and the Problematic of Temporality* (London: Palgrave Macmillan, 2017).

¹⁴ Cohen. *Out of control*, 64-83.

¹⁵ Bernard Waldenfels, Response and Responsibility in Levinas. In *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*, edited by Adriaan T. Peperzak, (London: Routledge, 1995), 39-52.

¹⁶ Bettina Bergo, *Levinas between Ethics and Politics: For the Beauty that Adorns the Earth* (Basel: Springer, 1999), 169-206.

¹⁷ Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi* (Paris: Presses universitaires de France, 2015), 291-333.

¹⁸ Rudolf Bernet, ‘The Traumatized Subject’, in *Research in Phenomenology* 30 (2000): 160-179. Русский перевод см. Рудольф Бернет, ‘Травмированный субъект’, в *(Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами*, сост. С.С. Шолохова и А.В. Ямпольская (Москва, Академический проект, 2014), 123-144.

¹⁹ Jean-Luc Marion, ‘La substitution et la sollicitude’, in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, edited by Danielle Cohen-Levinas, Bruno Clément. (Paris: Presses universitaires de France, 2007), 51-72.

²⁰ László Tengelyi. ‘Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Lévinas’, in *International Journal of Philosophical Studies*, 17 n. 3 (2009): 401-414.

²¹ Marc Richir. ‘Phenomenon and Infinity’, in *Graduate Faculty Philosophy Journal* 20/21, n.2/1 (1988): 153-188.

²² Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. (Paris: Kluwer Academic, 1994), 235.

обнаруживающий “присутствие третьей стороны”; как таковое оно относится к “порядку публичного”²³ и поэтому возвещает требование справедливости и эсхатологического мира. Однако в *Иначе чем быть* (1974) Левинас рассматривает пророчество под другим углом: так, в главе *Свидетельство и пророчество* он отождествляет пророчество с этической размерностью языка и утверждает, что “вся духовность человека – пророческая”²⁴. Значение слова “пророчество” смещается из эсхатологической перспективы, в которой оно рассматривалось в *Тотальности и Бесконечном*; пророчество – это не “чудесное предсказание будущего”²⁵, но простое “вот я” (*me voici, hineini*), мой нетематический и нететический ответ моему собрату, находящемуся в нужде. Эти слова не описывают состояние дел в будущем и ничего не предписывают другому. Этими словами я *предоставляю* себя другому: как говорит Хилари Патнэм, “я делаю себя доступным другому”²⁶. Не сообщая Другому никакой информации и ничего ему не предписывая, я подаю ему знак – знак моей безусловной ответственности перед ним и за него.

Здесь мы видим, как Левинас смещает смысл ответа “вот я” по отношению к его исходному библейскому контексту. “Вот я” – так Самуил и Илия отвечают Богу (1 Цар. 3:4, Ис. 6:8, см. также Быт. 22:1, Исх. 3:4); Левинас передает смысл этого ответа как “пошли меня”²⁷. Однако этический субъект отвечает “вот я” не Богу, а другому человеку “во имя Божие”. Мой пророческий ответ является в первую очередь ответом другому, хотя заповедь, которую я обретаю в беззащитном лице другого, есть заповедь Божия²⁸. Так “Бог впервые вовлекается в слова”²⁹: в той мере, в которой мой ответ “свидетельствует” о славе Божией, пророчество есть “само прохождение Бесконечного”³⁰.

Структура пророчества тесно переплетается со структурой заповеди³¹. Появление пророчества в *Иначе чем быть* (1974) сопровождается отходом от этики чистой гетерономии, устанавливаемой заповедью “не убий”, сияющей в лице Другого. Уже в конце 1960-х и начале 1970-х годов интерпретация заповеди у Левинаса становится более изощренной. Важный момент этой трансформации – размышления Левинаса о послушании в связи с интерпретацией стиха книги Исход 24:7 в комментарии на отрывок из талмудического трактата *Шаббат*³². Смысл ответа Израиля Богу в Исх. 24:7 далек от однозначного. В тексте Синодального перевода этот стих звучит как “сделаем и будем послушны”, но Левинас, следуя еврейской традиции, предлагает читать его буквально, как “сделаем и слушаем”,

²³ Lévinas, *Totalité et Infini*, 234.

²⁴ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Kluwer, 2004), 233.

²⁵ Cohen, *Out of control*, 68.

²⁶ Hilary Putnam, *Jewish philosophy as a guide of life: Rosenzweig, Buber, Levinas Wittgenstein*. (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2002), 74.

²⁷ Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 228.

²⁸ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris : Vrin, 1982), 250.

²⁹ Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 233.

³⁰ Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 235, курсив Левинаса.

³¹ Calin, *Levinas et l'exception du soi*, 299.

³² Emmanuel Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris :Minuit, 1968), 65-110.

подчеркивая содержащуюся в этой фразе инверсию естественного хронологического порядка. Послушание Израиля божественному закону выражается как то, что связывает меня *до* того, как я возьму на себя какое бы то ни было обязательство. Такое послушание невыразимо на языке линейного времени сознания, доступного представлению и воспроизведению. *Делание*, предшествующее *слышанию*, выявляет “глубинную структуру субъективности”³³, причем темпоральная структура субъективности предстает как анахроническая, то есть нарушающая естественный порядок времени. Подобные перестановки призыва и ответа пронизывают левинасовскую концепцию пророчества. В *Иначе чем быть* Левинас обращается к стиху Ис. 65:24 “прежде нежели они воззовут, Я отвечу”, прочитывая его “наоборот”: не Бог отвечает до того, как люди воззовут к Нему, а человеческий субъект отвечает раньше, чем слышит зов³⁴. Ответственность субъекта проявляется в самом пророческом ответе, которому не предшествует ни клятва, ни взятие на себя обязательства.

Итак, повеление (или зов) не предшествует моему пророческому ответу, но обнаруживается “в самом моем ответе”³⁵. Ответ совпадает с восприятием зова, который интернализуется, не теряя своего внешнего характера: “я становлюсь автором того, что я слышу”³⁶, говорит Левинас. Здесь он отсылает к книге пророка Амоса 3:8 “Лев начал рычать – кто не содрогнется? Господь Бог сказал – кто не будет пророчествовать?”, подчеркивая что пророк сущностным образом является не только получателем, но одновременно и соучастником в “деле Откровения”³⁷. Восприятие Откровения имеет не только аффективный, но и рациональный характер, который выражается в слушании и обучении. В своих комментариях к Аггаде Левинас идет дальше чисто нетематического понятия пророчества, включая к нему также и работу интерпретации: “чтение пророческого текста само до некоторой степени является пророческим”³⁸. Такое понимание пророчества подразумевает не только нетематический ответ Другому, но равным образом и тематическое расширение и углубление смысла. Пророчество “возобновляет” Откровение, заново вводя его в действие³⁹. В этой статье мы не имеем возможности остановиться сколько-нибудь подробно на этом важном моменте. Мы также вынуждены обойти молчанием социальные и политические аспекты пророчества.

Пророчество как (не)феноменализация божественной славы

Левинас трактует пророчество как форму Богоявления, определенным образом являющую Бога и одновременно скрывающую Его: пророчество являет Бога в Его заповеди, скрывая Его в Его славе. Бог является и прославляется в самой структуре субъективности субъекта, но это явление славы недоступно самому субъекту

³³ Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques*, 93.

³⁴ Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 235.

³⁵ Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 234.

³⁶ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort, et le Temps* (Paris: Grasset, 1993), 165.

³⁷ Lévinas, *L'au-delà du verset*, 10.

³⁸ Lévinas, *L'au-delà du verset*, 10.

³⁹ Emmanuel Lévinas, *À l'heure des nations* (Paris: Minuit, 1988), 28.

и проживается им как не-явление. Наша задача состоит в прояснении специфики этой феноменализации, которая одновременно есть и “дефеноменализация” Бога.

Пророческое вдохновение, так как оно описано в *Иначе чем быть* (1974), в *Бог, смерть и время* (1992), и в *О Боге, пришедшем в мышление* (1982), кажется лишенным основных черт пророчества: пророчествующий субъект не предсказывает будущее, не входит в прямой контакт с Богом, не передает Божественное слово другим. Однако левинасовское пророчество обладает другим фундаментальным свойством пророчества: оно *являет* Бога, хотя и довольно загадочным образом. Понятие “славы Бесконечного”, которое играет ключевую роль в левинасовском подходе к пророчеству, продолжает и углубляет некоторые интуиции Франца Розенцвейга, касающиеся пророчества и чудес. И то, и другое – в первую очередь знамения или “знаки” (*Zeichen*), знамения Божественного закона. Категория пророчества не исчерпывается утверждениями о будущих событиях, которые впоследствии окажутся истинными; пророчество связывает будущее или, скорее, являет его как подчиняющееся “господству провидения”⁴⁰. Можно сказать, что для Розенцвейга Бог в пророчестве подразумевается, то есть пророчество есть своего рода Богоявление, в котором Бог являет себя косвенным образом. Такое представление о пророчестве как о неявном явлении Бога соответствует левинасовской идее откровения “без явления”⁴¹. Феноменологическая выучка позволяет Левинасу четко описать эту форму феноменализации, используя более сложные конструкции. Этот модус (не)явленности Бога Левинас и называет “славой”; пророчествовать – значит “свидетельствовать” о славе Бесконечного.

Метафора “славы” отсылает к явлению Бога Моисею в Исх. 33:18-23⁴². Бог показывает Моисею Свою славу в модусе отсутствия или же, как пишет Левинас в 1963 году, “только в своем следе”⁴³. След – это своего рода не поддающийся репрезентации остаток, который Другой оставляет в области Тождественного. Это не знак, который в некоторый момент можно было бы задействовать в синхронической тематизации, но возмущение внутри Тождественного, прерывающее его естественное течение. Слава есть след, который Бесконечное оставляет на субъекте; этот след указывает на ответственность субъекта за другого человека, выраженную в пророческом “вот я”. Без субъекта, свидетельствующего об этой славе, она “не может быть явлена”, “не может стать феноменом”⁴⁴. Этот специфический способ свидетельства не означает, что субъект дает показания относительно определенного события, имевшего место в его прошлом, не означает описания здесь и сейчас того, что случилось с субъектом там и тогда, не означает констатации, поскольку то, о чем приносится свидетельство, не подвергается

⁴⁰ Франц Розенцвейг, *Звезда избавления*, отв. ред. и сост. И. Дворкин; пер. с нем. яз. Е. Яндугановой. (Москва.: Мосты культуры/Гешарим, 2017), 95.

⁴¹ Lévinas, *Dieu, la Mort, et le Temps*, 229.

⁴² Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin. 1967), 211, см. также Jill Robbins, ‘Tracing Responsibility in Levinas’ Ethical Thought’, in *Ethics as First Philosophy : The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*, ed. by Adriaan T. Peperzak, (London: Routledge 1995), 197.

⁴³ Lévinas. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 202.

⁴⁴ Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 226.

тематизации. Хилари Патнэм отнес такое высказывание к “речевым актам”⁴⁵. Подобная интерпретация вызывает вопросы: действительно, само понятие “акта” предполагает, что субъект активно берет на себя ответственность, но тогда пророчество оказалось бы “построенным на способности дать ответ”⁴⁶, то есть на способности самого субъекта, на чем-то, что находится в его власти, что он сам совершает или актуализирует. У Левинаса же, наоборот, субъект, говорящий “вот я”, активного начала лишен: слава Бесконечного предполагает такую пассивность, которую нельзя превратить в активность, пассивность, представляющую собой “пепел, из которого акт уже не возродить”, пишет Левинас⁴⁷. Пророческая субъективность совершенно пассивна: “слава — это только другая сторона пассивности субъекта”⁴⁸. Таким образом, “вот я” не описывает и не представляет определенное положение дел (как было бы в случае тематического утверждения), и не изменяет социальные конвенции (как было бы в случае речевого акта). И все же при этом высказывании нечто происходит — появляется сам субъект, покидающий свою тайную внутреннюю жизнь, где он прячется от ответственности. Слава при этом не является, она “прославляется” субъектом; Бесконечное не является *как* Бесконечное⁴⁹, является же свидетель славы, — и именно таков тот образ, которым происходит явление славы.

Такая феноменализация субъекта в пророческом свидетельствовании о славе Бесконечного не выставляет напоказ “внутреннюю жизнь” субъекта; напротив, она выявляет саму структуру субъективности:

Слава прославляется тем, что субъект выходит из темных углов “того, что касается меня”, которые — как и райские чаши, где скрылся Адам, услышав глас Бога Всевышнего, проходящего через Рай с той стороны, откуда приходит день, — дают убежище от зова⁵⁰.

Можно сказать, что для Левинаса пророческий ответ “вот я” играет роль противоядия к неспособности Адама дать ответ на обращенный к нему вопрос Бога: “где ты?”. Вместо того, чтобы принять ответственность, Адам спрятался, тогда как пророк “вырван из тайны, [окутывающей] Гига”⁵¹, “вытащен за волосы” и поставлен в искренность “вот я”. Здесь аллюзия к описанному в книге Иезекииля 8:3-5 подчеркивает другой аспект радикальной пассивности субъекта: как и Иезекииль, который был поднят за волосы и перенесен в видение человеческих беззаконий и Божественной славы, левинасовская пророческая субъективность открыта

⁴⁵ Putnam, *Jewish philosophy as a guide of life*, 74-75.

⁴⁶ Hedda Ben-Bassat. ‘Narrative Transformation of Philosophical Ethics: Grace Paley’s Dialogic Model and the ‘Prophetic Subject’ of Emmanuel Levinas’, in *The Yearbook of Research in English and American Literature: REAL*, 13 (1997), 401-418.

⁴⁷ Levinas [1974], 223, см. также Stéphane Habib. *Levinas et Rosenzweig: Philosophies de la Révélation*. (Paris: Presses universitaires de France, 2005), 112-138.

⁴⁸ Lévinas. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 226.

⁴⁹ Lévinas, *Dieu, la Mort, et le Temps*, 229.

⁵⁰ Lévinas. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 226.

⁵¹ Lévinas. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 227.

Другому “помимо своей воли”⁵². В пророчестве отсутствует патологическое слияние с волей Господина, даже если Господин это Сам Бог; послушание пророка отличается от послушания гегелевского Раба, который не может отделить себя от Господина⁵³. Радикальная пассивность пророческой субъективности не приводит к полному разрушению субъекта как отдельного существа. Пророк выходит на свет, хоть и помимо своей воли.

Левинасовский экзегезис Быт. 3:9-10 следует за толкованием этого отрывка Розенцвейгом в *Звезде искупления*, который также сопоставлял неспособность Адама ответить на божественный зов с ответом “вот я”, данным Авраамом и Самуилом:

Человек, ответивший молчанием на вопрос Бога “Где ты?”, когда он был непокорной и закоснелой самостью, теперь, названный своим именем, дважды отвечает в своей высшей определенности, которую нельзя не услышать, отвечает целиком раскрывшись, целиком развернувшись, целиком готовый, целиком — душа: “Вот я”. Вот “Я”. Отдельное человеческое “Я”. Еще целиком воспринимающее, еще только открывшееся, еще пустое, без содержания, без сущности, чистая готовность, чистое повиновение, полностью слух⁵⁴.

Для Розенцвейга такое послушание происходит от слышания, это послушание заповеди “возлюби Бога всем сердцем твоим”, исходящей из “говорящих божественных уст”⁵⁵; в этом отрывке отношение между Богом и Я описывается как отношение двух любящих⁵⁶. Для Левинаса же послушание пророка есть послушание заповеди “не убий”, обнаруживаемой в лице Другого; и Бог и другой человек задействованы в структуре предписания. Заповедь моим собственным голосом заповедует мне пророчествовать, то есть “дать знак” Другому и тем самым “назначить меня во имя Божие на службу человекам”⁵⁷. Пророчество — это не мой диалог с Богом и даже не пророческий ответ на предшествующий зов Божий: это ответ другому человеку “во имя Божие”. Этот ответ не только делает меня явным — делает меня знаком моей ответственности — он выявляет неоправданность моего собственного бытия, тем самым “оправдывая” все существующее⁵⁸.

Есть тесная связь между искупительным явлением субъекта в пророчестве и (не)явлением божественной славы. С одной стороны, прославление славы и свидетельство о ней заключены в самой структуре субъективности; пророчество утверждает божественную славу, осуществляя тем самым ее откровение. С другой стороны, само это утверждение происходит как “последовательная

⁵² Lévinas, *L'au-delà du verset*, 24.

⁵³ Emmanuel Lévinas, E. *Liberté et commandement* (Paris : Fata Morgana, 1994). 37-38.

⁵⁴ Розенцвейг. *Звезда избавления*, 212.

⁵⁵ Розенцвейг. *Звезда избавления*, 212, см. также Handelman, *Fragments of redemption*, 267.

⁵⁶ Структура триангуляции у Розенцвейга отличается от соответствующей структуры у Левинаса, подробнее об этом см. Robert Gibbs. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992), 70-72, 99-100.

⁵⁷ Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 233.

⁵⁸ Lévinas, *À l'heure des nations*, 145.

дефеноменализация” Бесконечного⁵⁹. Пророк не может даже сказать “я верю в Бога”, так как эти слова делают Бога темой или тезисом⁶⁰; даже такая форма тематизации не является пророческой в строгом смысле слова. Иначе говоря, пророческая субъективность не есть ни датив, ни агент такой феноменализации, то есть то “кто”, для *кого* или *кем* открывается божественная слава⁶¹. Субъект “вот я” не есть ни *агент*, то есть совершитель или *архе* феноменализации славы, ни ее *датив*, то есть сторона, принимающая ее: слава “не является субъекту, свидетельствующему о ней”⁶². Наоборот, Я есмь эта слава, этот след Бесконечного⁶³. Слава не может стать феноменом без свидетеля славы, вне пророчествующего субъекта⁶⁴, но пророк не может созерцать эту славу. Точно так же не может пророчествующий субъект воспринимать и себя *в качестве* пророчествующего субъекта. В пророчестве субъект “делает себя видимым прежде чем станет провидцем”⁶⁵. Так понимаемая функция пророческой субъективности есть мессинская функция *среды феноменализации* славы.

В результате пророчествующий субъект оказывается не в состоянии постичь себя как субъекта ответственности. Под вопросом оказывается его способность к рефлексии, его суверенный контроль над самим собой поколеблен. Его субъективность содержит нечто совершенно чуждое: структура пророчества описывается Левинасом как иное-во-мне. Однако, я по-прежнему отделен от Другого, я не совпадаю с Другим: “незапамятное вторжение инаковости в самость”⁶⁶ не должно привести к полному разрушению меня как автономного существа. Однако, оно приводит к совершенно другому пониманию автономии. Задача Левинаса — преодолеть кантовское противопоставление автономии и гетерономии; его решение этой задачи основано на разработанной им феноменологии гетеро-аффицирования. В следующем параграфе будет разобран один из ключевых пунктов этой конструкции — толкование библейской аллегории закона, записанного в совести.

Гетерономия божественной заповеди: Кафка и Левинас

Представляется затруднительным отделить пророчество от смежных с ним феноменов, таких как свидетельство и вдохновение⁶⁷, поскольку четкой границы между ними Левинас не проводит. Чтобы выделить наиболее характерную черту пророчества как особого феномена, следует указать на “интригующий момент”

⁵⁹ Robbins, ‘Tracing Responsibility in Levinas’ Ethical Thought’, 34.

⁶⁰ Lévinas. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 233, Lévinas, *Dieu, la Mort, et le Temps*, 234.

⁶¹ James Hart. *Who one is. Bk. 1. Meontology of the ‘I’: a transcendental phenomenology* (Dordrecht: Springer, 2009), 98, см. также Richir, ‘Phenomenon and Infinity’, 155.

⁶² Lévinas. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 229, см. также Marion, ‘La substitution et la sollicitude’, 64.

⁶³ Lévinas. *De Dieu qui vient à l’idée*, 122.

⁶⁴ Lévinas, *Dieu, la Mort, et le Temps*, 225.

⁶⁵ Lévinas. *De Dieu qui vient à l’idée*, 122.

⁶⁶ Tengelyi, ‘Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Lévinas’, 409.

⁶⁷ Oona Ajzenstat, *Driven back to the text: the premodern sources of Levinas’ postmodernism* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001), 123.

(l'intrigue), когда пророчествующий субъект становится автором того, что он слышит⁶⁸, то есть автором божественного приказа, которому он сам подчиняется:

Пророчеством можно назвать сам этот разворот, при котором восприятие приказа совпадает с тем, что приказ подписывает тот же, кто ему послушен. Тогда пророчество оказывается самой жизнью души, Иным в Тожественном, где *в* означает *пробуждение* Тожественного – Иным⁶⁹.

Прежде чем обсуждать загадку авторства, составляющую самую суть пророческой субъективности, необходимо исследовать что подразумевается здесь под “послушанием” приказу, который дан и “подписан” самим субъектом. При этом следует отличать это анахроническое послушание от простого и непосредственного послушания доселе неизвестному приказу.

Как уже было указано выше, пророческий ответ “вот я” во многом напоминает парадигмальный ответ Израиля “сделаем и послушаем” (Исх. 24:7). Темпоральная структура пророчества подобна темпоральной структуре получения дара Торы на Синае. “Тайна” этого ответа, называемая Левинасом “тайной ангелов”⁷⁰, несводима к простому доверию или даже к примату практики над теорией⁷¹. В этой тайне можно выделить следующие два аспекта: с одной стороны, здесь имеется анахроническое обращение временной последовательности, а с другой стороны, это парадокс действия, которое не исходит из возможности этого действия (там же) и следовательно не зависит от условий возможности этого действия. Обе эти черты присущи как ответу “сделаем и послушаем”, так и пророческому “вот я”.

Имеется также и важное различие между этими двумя выражениями послушания. В пророчестве послушание божественной заповеди не просто предшествует ее слышанию: сами слова Божии некоторым образом трансформируются в собственный ответ субъекта; это приводит к тому, что субъект, *как кажется*, получает приказ от самого себя⁷². Природа этой трансформации укоренена также и в “двусмысленности” трансформации гетерономии в автономию. Структура пророчества триангулярна: когда я оказываюсь в близости к Другому, я сталкиваюсь с Божественной заповедью. Эта близость анахронически аффицирует меня таким образом, что, *как кажется*, я присваиваю эту заповедь, может быть даже делаю ее частью себя самого. Этот двусмысленный переход от того, что было чужим, к тому, что стало моим, описывается Левинасом в терминах “метафоры”:

Послушание, предшествующее слышанию заповеди. Возможность анахронически обнаружить приказ в самом послушании, получить приказ от самого себя: это превращение гетерономии в автономию есть тот способ, которым случается Бесконечное – и который замечательным образом выражен в метафоре закона, написанного в совести, примиряющей (в своего рода двойственности, диахрония которой есть значение и

⁶⁸ Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 124.

⁶⁹ Lévinas, *Dieu, la Mort, et le Temps*, 233, курсив Левинаса.

⁷⁰ Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques*, 98.

⁷¹ Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques*, 95.

⁷² Cf. Bastera, *The Subject of Freedom*, 127.

которая в настоящем осуществляется как двусмысленность) автономию и гетерономию⁷³.

“Метафора” закона, написанного в сердце, отсылает к знаменитому отрывку из книги Иеремии, цитируемому ап. Павлом в Рим. 2:14:

Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. (Иер. 31.33)

Речь не идет о законе, который сначала предложен, а затем принят. Можно также сказать, что речь не идет и о законе, которому подчиняются до того, как его слышат, как было на Синае. Речь здесь идет о законе, который должен быть помещен *внутри* субъекта и, тем самым, стать составной частью его самого. Внешний, божественный закон становится внутренним законом субъекта посредством *надписания*.

Левинас пользуется словом “метафора”, однако даже взятый в качестве метафоры этот конкретный образ *присвоения* закона далеко не безобиден. Прочитанный буквально, как это сделал Кафка, он превращается в чудовищный образ садистического Бога: закон самым буквальным образом вырезается на спине осужденного на казнь при помощи хитроумно устроенной пыточной машины. Заповедь (*das Gebot*) неизвестна субъекту и вначале чужда ему, но попытка и состоит в том, что закон влагается в незаконного субъекта: когда закон будет вырезан в его плоти, он потеряет свой внешний характер, став частью живого тела, и таким образом будет усвоен самостью. Закон садистического Бога налагается на аффицируемого им субъекта посредством ран и увечий, он должен быть явлен в живом теле субъекта. Плоть субъекта играет роль как получателя, так и “среды” феноменализации для закона, являющегося ему. Такая феноменализация закона в физическом страдании совпадает с присвоением этого закона субъектом: субъект уже не может отличить себя от своего страдания и, тем самым, от закона. В конечном счете, закон замещает собой предшествующую идентичность субъекта, но это единство субъекта и закона выражается разрушением субъекта: когда высшая точка достигнута, за ней идет аннигиляция субъекта, то есть его смерть.

Как и у Кафки, субъект у Левинаса не принимает заповедь сознательно и свободно, а *аффицируется* ею; божественное слово попадает в субъекта в некотором смысле благодаря его ранимости. На каменном сердце писать нельзя, а только на плотном⁷⁴. Однако, несмотря на обманчивую близость с Кафкой, метафора “надписания” приводит Левинаса к совершенно иной структуре отношения Бога и людей, рано как и совершенно иной структуре феноменализации божественной заповеди.

Кафкианский субъект аффицирован в своей плоти, то есть в своей *собственной* способности страдать. Для Левинаса же “иметь сердце плотное” не сводится к моей способности страдать; здесь речь идет о гораздо более сложной структуре аффицирования. Уязвимость означает также и быть ранимым тем, что случа-

⁷³ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 232.

⁷⁴ Левинас косвенно отсылает к Иез. 36:26 в Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 117.

ется не со мной: божественный закон пишется в моем сердце не моими страданиями, а страданиями моего собрата — другого человека. Быть вдохновленным значит чувствовать боль Другого: не только эмпатию с ним или симпатию к нему, но чувствовать боль Другого в моей неметафорической плоти, чувствовать ее собственной кожей:

Другим и для другого, но без отчуждения: вдохновленным. Вдохновение, которое и есть психика, та психика, которая может значить инаковость в тождественном без отчуждения, своего рода воплощение, как “быть-в-своей-шкуре”, как “иметь-другого-в-своей-шкуре”⁷⁵.

Как отмечает Рудольф Бернет, я травмирован не столько моей собственной травмой, сколько травмой другого⁷⁶. Однако, ни страдания другого человека, ни божественная заповедь не являются “причиной”⁷⁷ или даже “источником”⁷⁸ моего ответа: иметь “сердце плотяное” означает быть аффицированным по ту сторону любых форм каузальности. В этом состоит ключевая черта воплощенной субъективности. Я аффицирован не только самим фактом страданий и смерти Другого, я также аффицирован его смертностью, его потенциальной незащищенностью от страданий, которая превращается в (интер)фактичность моей собственной незащищенности от ран и, тем самым, в мою ответственность. Левинас вводит “рекуррентность”, используя метафору эхо: субъект подобен “звуку, резонирующему в своем собственном эхо”⁷⁹. Эта автореферентная рекуррентность есть специфический модус повторяющегося авто-аффицирования, который парадоксальным образом укоренен в диахроническом прошлом обращенного ко мне призыва, исходящего от Другого: моя собственная жизнь как жизнь воплощенного существа не может быть линеаризована, поскольку она всегда уже предложена Другому.

Используя несколько иной понятийный язык, можно сказать, что быть аффицированным страданиями Другого означает переносить (или, скорее, анахронически уже перенести) травму, которая поранила меня по ту сторону моей собственной способности к претерпеванию, то есть по ту сторону моей способности быть аффицированным. Используя термин Анри Мальдине, это означает быть “транспассибельным”⁸⁰, то есть трансцендировать область своего — своих собственных мыслей, слов, дел и даже своих собственных возможностей. Единство опыта в этом смысле не интерпретируется в терминах “принадлежности” своей самости; самость, понимаемая как своеобразный “центр управления полетами”, владеющий и управляющий всем опытом, — эта самость поколеблена и упразднена. “Рекуррентной” структуре аффицирования соответствует “рекуррентная” и “двусмысленная” структура феноменализации закона:

⁷⁵ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 181.

⁷⁶ Bernet, “The Traumatized Subject”, 176.

⁷⁷ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 234.

⁷⁸ Bastera, *The Subject of Freedom*, 121.

⁷⁹ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 162.

⁸⁰ Henry Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (Grenoble: Jérôme Million, 1991), 419-425, см. также Yasuhiko Murakami, *Lévinas phénoménologue* (Grenoble: J. Million, 2002), 142.

я аффицирован страданиями другого, но также и “не-феноменом” божественного приказа⁸¹. Я аффицирован этим приказом вне любых форм феноменальности. Божественный “нефеноменальный” и незапамятный приказ не является в страданиях другого или даже посредством этих страданий: он “открывает” себя мне только *в моем ответе и в качестве моего собственного ответа*.

Присутствие другого во мне, это “зерно безумия”⁸², составляющее саму психическую жизнь души, мешает субъекту постичь себя *в качестве* стабильной, “институционализованной” самости (и в этом я расхожусь с Марком Риширом⁸³). В следующем параграфе будет проанализировано, как нестабильность авторства пророчества приводит к проблематизации само-идентичности.

Пророчество как демонтаж самоидентичности

Левинасовское понятие пророчества тесно связано с его критикой самоидентичности, понимаемой как последовательное самоопределение самости. Левинас не различает между рефлексивным и нарративным понятиями идентичности⁸⁴; его прочтение Канта и Гуссерля испытало сильное влияние Хайдеггера. Как результат, неявное понятие самости, которое он критикует, несет отличительные черты обоих этих понятий. Согласно Левинасу, самоидентичность конституируется в процессе постоянной самоидентификации. Ее цель — ясно и недвусмысленно отделить сферу моего “собственного”; идентификация является двусторонним процессом усвоения и отчуждения⁸⁵. Понятие трансцендентального единства апперцепции приводит к тому, что субъективность начинает пониматься как объективность: субъект познания должен постоянно присутствовать перед самим собой. Поэтому бдительность сознания проявляется в его активности⁸⁶, в его способности к репрезентации. Трансцендентальное единство апперцепции “утверждает” примат присутствия; синхроническое понятие темпоральности требует единства субъекта, которое гарантируется историографией сознания⁸⁷. Иначе говоря, самоидентичность достигается как результат определенной герменевтики: в ходе жизни я беспрестанно отождествляю себя с тем или с этим, но это многообразие смыслов должно быть некоторым образом гармонизировано в более или менее когерентном

⁸¹ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 121.

⁸² Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 111. Левинас здесь вторит Мерло-Понти, который утверждал, что “речь (и в конечном счете личность) возможны только для такого Я, которое содержит в себе зародыш деперсонализации” (Maurice Merleau-Ponty. *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort (Paris : Gallimard, 1969), 27). Согласно Мерло-Понти, границы Я всегда несколько размыты, так что читатель книги или собеседник в диалоге не всегда могут быть полностью уверены, где кончается их собственная умственная деятельность, а где голос другого начинает звучать у них в уме или в сердце. Развоплощенное *cogito*, замкнутое на себя и прозрачное для самого себя, — не более чем конструкт.

⁸³ Richir, ‘Phenomenon and Infinity’, 178

⁸⁴ См. Claude Romano, ‘L'impasse des théories du moi et la nécessité d'un changement de paradigme. *Revue philosophique de Louvain*, 115 n.2 (2017) : 183-212, а также Thomas Fuchs. ‘Fragmented selves: Temporality and identity in borderline personality disorder’, in *Psychopathology* 40 (2007): 379–87.

⁸⁵ Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 48.

⁸⁶ Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 47.

⁸⁷ Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 161.

образе меня самого. Идентификация — это стабилизация самости, осуществляющаяся как определенная консолидация различных значений того, “кто я есть”: я — это тот, кто под ударами судьбы остается все тем же, чья случайная уязвимость только подтверждает его сущностную неуязвимость⁸⁸.

Относительное постоянство такой “герменевтической” идентичности обеспечивается постоянством авторства собственных слов, мыслей, чувств и дел, также как и способностью объединить прошлые и будущие события в один когерентный нарратив⁸⁹. В случае пророчества это становится проблематичным. С одной стороны, диахроническая структура пророческой субъективности сопротивляется всем попыткам линеаризовать пророческий опыт, превратить его в “историю”; с другой стороны, единство и консистентность авторства пророчества радикально подорваны. “Заповедь проскользнула в мое сознание как вор, прокралась тайком”⁹⁰, и я не могу приписать ее авторство ни Богу, ни себе. Я отвечаю другому не от своего лица, но и не от лица Бога. В результате, ни я не являюсь единственным источником моего ответа, ни Бог, ни другой человек.

Как было показано выше, “обращение” гетерономии в автономию зависит от двойной структуры аффицирования: я вновь и вновь аффицируем другим и моей собственной жизнью, но я также аффицирован и невидимой божественной заповедью. В “драме” пророчества участвуют три действующих лица: Бог, мой ближний и я как субъект ответственности, как тот кто говорит “вот я”. Триангулярная структура пророчества радикально лишена симметрии, потому что мое отношение к Другому и мое отношение к Бесконечному, как “другому, отличному от Другого”⁹¹ кардинально различны между собой. Таким образом, пророчество отмечено принципиальной двусмысленностью, которая отражает триангулярную структуру желания, описанную Левинасом в его последнем труде *О Боге, пришедшем в мышление* (1982). Мое аффицирование инаковостью другого неотменимо, от него я не могу освободиться. Левинас прибегает к таким терминам как “обсессия” и даже “преследование” чтобы подчеркнуть, что близость Другого не относится к тому, что можно выбрать или пожелать. Другой — “нежеланный”, говорит Левинас, как “нежелательный” иностранец, чужак, беженец, иммигрант в стране Тождественного. Бесконечное же, наоборот, — желаемо; Бог есть Желанное по преимуществу. Но “Бог любит пришельца”⁹², и Желанное “преломляет” мое желание, перенаправляя его на нежеланное: от Бога на другое человеческое существо⁹³. Между Богом и субъектом нет прямых отношений: о Боге говорится в третьем лице⁹⁴, потому что второе лицо, Ты — может быть только другим человеком. Таков любовный треугольник желания. Однако, такая триангулярность нестабильна: Бог ускользает не только от феноменальности, но и от Бытия.

⁸⁸ Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 47.

⁸⁹ Fuchs, ‘Fragmented selves’.

⁹⁰ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 28 и 234.

⁹¹ Lévinas. *De Dieu qui vient à l'idée*, 115.

⁹² Втор. 10:18, цит. в Lévinas. *De Dieu qui vient à l'idée*, 250.

⁹³ Lévinas. *De Dieu qui vient à l'idée*, 113.

⁹⁴ Lévinas, *Dieu, la Mort, et le Temps*, 236.

Трансцендентность Бога “превращается” в мою ответственность за других вплоть до стирания самого божественного имени⁹⁵: триангулярная структура желания (Бог, другой и я) заменяется на новую триангулярность пророчества, где место Бога занимает след Его бесконечного ускользания⁹⁶. Бесконечное “удаляется”, и именно лик другого, как след этого кенотического ухода, “помещает другого в зону моей ответственности”⁹⁷. Нетематизируемый Бог делает “шаг назад”, скрываясь из виду в кенотическом самостирании; феноменализация Бога в пророчестве постоянно “мерцает” между феноменальностью и нефеноменальностью. Как пишет Левинас, Бесконечное “таинственно приказывает мне, приказывая и не приказывая”; соответственно с этим мерцает и авторство моего ответа другому.

Неустойчивость авторства отражает тот факт, что место Бога должно оставаться незанятым. Пророчество, как “получение приказа от самого себя”, не означает, что я узурпирую место Бога и богохульственно ставлю себя на это место⁹⁸. Я не являюсь посредником между Богом и другим, как зачастую представляют себе библейских пророков. Как это удачно выразил Марк Ришир, “пророк ... – не мегафон Бога, и заведомо не его представитель или заместитель”⁹⁹. При этом левинасовское пророчество не исключает медиации, хотя и совершенно иного рода. Если я пророк, я не ставлю себя на место Бога и не становлюсь Его глашатаем, – я должен стать глашатаем *самого себя*. Согласно Левинасу, в пророчестве я становлюсь “интерпретатором” (*truchement*) тех слов, которые я произношу¹⁰⁰, как посредник для речи, которая оказалась моей собственной. Это посредничество необходимо, поскольку как пророк я не равен самому себе, я не присутствую перед собой, я не являюсь “самим собой”¹⁰¹. Как пишет Жан-Люк Марион: “я не могу даже говорить с собой, так как у меня уже нет доступного мне самого себя”¹⁰².

Таким образом, само понятие “меня самого” как самотождественной единицы поставлено под вопрос. В некотором смысле, мы ставим себя на место Бога, когда мы постулируем идентичность самости. Пророчество же, наоборот, есть пробуждение от сомнамбулизма самотождественности. Как пишет Левинас,

Этика – являющая себя как пророческая – это не “регион” бытия, не слой бытия не какое-то его украшение. Этика ... возможна только в травматическом опыте, когда “присутствие” оказывается потревожено “другим” в своем непоколебимом равенстве самому себе. Потревожено, пробуждено, превзойдено¹⁰³.

Пророчество – это травматическое пробуждение: это Тожественное, *пробуждаемое* Другим. Другой “отрезвляет” меня от опьянения моей самостью, которая стремится лишиться меня уязвимости: моя ответственность за другого “не дает мне

⁹⁵ Lévinas, *L'au-delà du verset*, 151-154.

⁹⁶ Cf. Richir, ‘Phenomenon and Infinity’, 179.

⁹⁷ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 184.

⁹⁸ Richir, ‘Phenomenon and Infinity’, 168.

⁹⁹ Richir, ‘Phenomenon and Infinity’, 175.

¹⁰⁰ Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 124.

¹⁰¹ См. Tengelyi, ‘Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Lévinas’, 406.

¹⁰² Jean-Luc Marion, *In the self's place : The approach of Saint Augustine*, translated by Jeffrey L. Kosky. (Stanford, California : Stanford University Press, 2012), 25.

¹⁰³ Lévinas, *L'au-delà du verset*, 211.

конституировать себя в *я мыслю*, субстанциональное чем камень, или в подобное каменному сердцу в-себе и для-себя”¹⁰⁴. Именно ввиду своей ответственности за другого субъект не может идентифицироваться с трансцендентальным единством апперцепции или какой-либо иной конструкцией, которая могла бы служить как полезная или даже неизбежная трансцендентальная иллюзия.

Заключение

Нетематическое пророчество являет Бога не в каких-либо конкретных событиях прошлого или будущего, но в самой структуре субъективности, как отвечающей за Другого перед Другим. Пророчество выводит на свет субъекта как свидетеля славы Бесконечного. Отвечая “вот я”, левинасовский пророк свидетельствует о неявленной славе Божией, являя этим себя в некотором специфическом модусе явленности. Этот модус явленности не выставляет на показ внутреннюю жизнь субъекта, но делает его видимым, когда он отвечает другому человеку “во имя Божие”. Пророк является как знак своей ответственности, и в этом смысле пророческий ответ “вот я” “отменяет” поступок Адама, скрывшегося от Бога (Быт. 3:10). Субъект пророчества – это ни агент происходящей таким образом феноменализации божественной славы, ни просто тот, кто ее принимает, но сама пророческая субъективность – среда этой феноменализации.

Искупительный характер пророчества сближает Левинаса и Розенцвейга. Оба мыслителя видят пророчество как “неявное” Богоявление, где Бог фигурирует как Дарователь Закона. Левинас вписывает пророчество в треугольную структуру, в которую также включен Другой. “Вот я” – это не только подтверждение ответственности и послушания, это выражение мессианской искупительной роли пророка, ответственного за мир.

Следующий пункт нашей работы состоял в описании специфики послушания Богу, постоянно ускользающему от отношений, и чье повеление, строго говоря, не открыто пророку. Кантова дихотомия автономии и гетерономии оказывается недостаточной для этой цели. Левинас решает эту задачу используя метафору закона, написанного на сердце, иллюстрируя таким образом присвоение божественного закона субъектом. Наше сопоставление Левинаса с Кафкой демонстрирует проблематичность такого присвоения, если отношение с Богом понимать как Его непосредственное воздействие на субъекта. По Левинасу, субъект не аффицирован Богом непосредственно, он аффицирован нуждой Другого. Структура этого аффицирования показывает как субъект “вот я” трансцендирует свой собственный опыт.

Метафора надписания в буквальном смысле *переносит* субъекта из логики Тождественного как противоположного Другому: логика самоидентичности заменяется логикой Другого-в-Тождественном, то есть логикой вдохновения. Божественный закон не налагается на субъекта внешней силой, он принадлежит самой сердцевине субъективности. Божественная заповедь воспринимается как трещина между мной самим и моим сознанием, между моим Говорением (*Dire*)

¹⁰⁴ Lévinas. *De Dieu qui vient à l'idée*, 117.

и моим тематическим Сказанным (Dit). Субъект, аффицированный этой заповедью, принципиальным образом лишен самоидентичности.

Триангулярная структура пророчества открывает субъекта как дважды аффицированного трансцендентностью: трансцендентностью Бога и трансцендентностью Другого. Эти два вида трансцендентности радикально отличны друг от друга. Бог есть Желанное, но я отвечаю “вот я” не Ему. Другой – нежеланный и нежелательный, но именно к нему обращен мой ответ “вот я”. Феноменализация Бога приостанавливается в моем пророческом ответе Другому, чтобы я мог полностью служить Другому. При этом трансцендентность Другого не может быть приостановлена или уничтожена. Эта двойная трансцендентность приводит к двойной гетерогенности, которая объясняет, почему субъект, травмированный Другим, не раздавлен полностью своим подчинением Другому, также как и субъект, находящийся в послушании Богу, не порабощается Им. Эта двойная пророческая гетерогенность открывает путь к новому пониманию субъекта, не сводящемуся к иллюзорной идентичности, определяемой через противопоставление с инаковости или с анонимностью.

REFERENCES

- Ajzenstat, Oona. *Driven back to the text: the premodern sources of Levinas' postmodernism*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001.
- Basterra, Gabriela. *The Subject of Freedom: Kant, Levinas*. NY: Fordham University Press, 2015.
- Ben-Bassat, Hedda. “Narrative Transformation of Philosophical Ethics: Grace Paley’s Dialogic Model and the ‘Prophetic Subject’ of Emmanuel Levinas.” *The Yearbook of Research in English and American Literature: REAL*, 13 (1997): 401-418.
- Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics: For the Beauty that Adorns the Earth*. Basel: Springer, 1999.
- Bernet, Rudolf. “The Traumatized Subject.” *Research in Phenomenology* 30 (2000): 160-179.
- Bernet, Rudolf. “Travmirovannyĭ sub”ekt.” V *(Post)fenomenologĭia. Novaia fenomenologĭia vo Frantsii i za ee predelami* [“The Traumatized Subject.” In *(Post)Phenomenology. New Phenomenology in France and Beyond*], sost. S.S. Sholokhova i A.V. Iampolskaia. Moskva, Akademicheskĭĭ proekt, 2014.
- Calin, Rodolphe. *Levinas et l’exception du soi*. Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- Chalier, Catherine. *La trace de l’infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: Cerf, 2002.
- Cohen, Richar. *Ethics, exegesis, and philosophy: Interpretation after Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- Cohen, Richard. *Out of control: Confrontations between Spinoza and Levinas*. Albany, New York: State University of New York Press, 2016.
- Fink, Eugen. *Nähe und Distanz. Studien zur Phänomenologie*. Freiburg: Karl Alber, 2004.
- Fink, Oïgen. “Operativnyie poniatiia fenomenologii Gusserlia.” V *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii*, [“Operational Terms of Husserl’s Phenomenology.” In *Yearbook of Phenomenological Philosophy*] 1 (2008): 361-380.
- Franck, Didier. *L’un-pour-l’autre: Levinas et la signification*. Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- Frangeskou, Adonis. *Levinas, Kant and the Problematic of Temporality*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Fuchs, Thomas. “Fragmented selves: Temporality and identity in borderline personality disorder.” *Psychopathology* 40 (2007): 379–87.
- Gibbs, Robert. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.
- Habib, Stéphane. *Levinas et Rosenzweig: Philosophies de la Révélation*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.
- Handelman, Susan. *Fragments of redemption: Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Hart, James. *Who one is. Bk. I. Meontology of the ‘I’: a transcendental phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2009.
- Katz, Claire. *Levinas and the crisis of humanism*. Bloomington, Indiana University Press, 2012.
- Lévinas, Emmanuel. *À l’heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- . *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Kluwer, 2004.
- . *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Vrin, 1982.
- . *Dieu, la Mort, et le Temps*. Paris: Grasset, 1993.
- . *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.
- . *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.
- . *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- . *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit, 1968.
- . *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1994.
- Llewelyn, John. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London: Routledge, 1995.
- Maldiney, Henry. *Penser l’homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Million, 1991.
- Marion, Jean-Luc. *In the self’s place: The approach of Saint Augustine*, translated by Jeffrey L. Kosky. Stanford, California: Stanford University Press, 2012.

- . “La substitution et la sollicitude.” In *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, edited by Danielle Cohen-Levinas, Bruno Clément, 51-72. Paris: Presses universitaires de France, 2007.
- Murakami, Yasuhiko. *Lévinas phénoménologue*. Grenoble: J. Million, 2002.
- Peperzak, Adriaan. *Beyond: The philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- Putnam, Hilary. *Jewish philosophy as a guide of life: Rosenzweig, Buber, Levinas Wittgenstein*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2002.
- Richir, Marc. “Phenomenon and Infinity.” *Graduate Faculty Philosophy Journal* 20/21, n.2/1 (1988): 153-188.
- Robbins, Jill. “Tracing Responsibility in Levinas’ Ethical Thought.” In *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*, ed. by Adriaan T. Peperzak. London: Routledge 1995.
- Romano, Claude. “L’impasse des théories du moi et la nécessité d’un changement de paradigme.” *Revue philosophique de Louvain* 115, n.2 (2017): 183-212.
- Rozentsveïg, Frants. *Zvezda izbavleniia [The Star of Redemption]*, otv. red. i sost. I. Dvorkin; per. s nem. iaz. E. Ianduganovoï. Moskva.: Mosty kul’tury/Gesharim, 2017.
- Tengelyi, László. “Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Lévinas.” *International Journal of Philosophical Studies* 17, n. 3 (2009): 401–414.
- Waldenfels, Bernard. “Response and Responsibility in Levinas.” In *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*, edited by Adriaan T. Peperzak. London: Routledge, 1995.

Anna Yampolskaya

Prophetic Subjectivity in Later Levinas

Abstract: This paper explores how Levinas redefines the traditional notion of prophecy shifting the emphasis from the content of prophecy to the figure of the prophet, thus making prophetic inspiration a key feature of ethical subjectivity. The principal aim of the paper is to analyse the resulting triangular structure involving God and the Other. This structure is inherently unstable because God is incessantly stepping back in kenotic withdrawal. I show how this fundamental instability is reflected in the structure of the phenomenalisation of God’s glory, the structure of obedience to God’s order, and the structure of the authorship of prophecy. The prophetic experience is marked by heterogeneity; it can never be completely appropriated. Responsibility for the Other brings the subject to light as a witness of the glory of the Infinite, but not as the subject of self-identification.

Keywords: Levinas, prophecy, kenosis, identity, Rosenzweig, Kafka.

Анна Ямпольская

Пророческая субъективность у позднего Левинаса

Аннотация: В этой статье мы рассматриваем, каким образом Левинас переосмысляет привычное представление о пророчестве, перенося акцент с содержания пророческого высказывания на саму фигуру пророка. Это смещение позволяет понять пророческое вдохновение как ключевую черту этической субъективности. Главная цель работы заключается в том, чтобы проанализировать возникающую тройную структуру, включающую пророка, Бога и ближнего. Эта структура открывается как сущностно нестабильная, поскольку Бог постоянно ускользает в кенотическом самосокрытии. Мы показываем, каким именно образом эта фундаментальная нестабильность отражается в структуре явления Божественной славы, в структуре послушания Божественному велению, а также в структуре авторства пророчества. Опыт пророчества отмечен гетерогенностью, поскольку пророчество не может быть апроприировано никаким автором – ни человеческим, ни Божественным. Ответственность за Другого выводит на свет субъекта в качестве свидетеля славы Бесконечного, но не в качестве субъекта самоидентификации.

Ключевые слова: Левинас, пророчество, кенозис, идентичность, Розенвейг, Кафка.

Анна Ямпольская

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии Высшей школы экономики, Москва, Россия.

Anna Yampolskaya

Doctor of Sciences in History of Philosophy, National Research University Higher School of Economics, Centre for Fundamental Sociology, Moscow, Russia.

ORCID: 0000-0003-3514-3952

Надійшла до редакції / Received 28.09.2021

Прийнята до публікації / Accepted 13.10.2021