

לְבִי וְאִמִּילִי נִסְמָךְ —
נִסְמָךְ הַיּוֹם בְּיָדֶיךָ, וְאַתָּה הָאֵל.
מִיָּמֵינוּ לֹא יִכָּלֵךְ לְכַבֹּת אֶת־הָאֵשׁ

Благодарности

Идеи, составляющие основные аргументы этой книги, развивались в течение последнего десятилетия, и есть много людей, которых следует поблагодарить. Прежде всего, я выиграл от возможности представить этот материал в нескольких колледжах и университетах, а именно в Университете Фурмана, Университете Джонса Хопкинса, Вустерском политехническом институте, Лихайском университете, Гамильтонском колледже, Университете Авилы, Фордэмском университете, колледже Мальборо и Университете Невады. Я также выиграл от возможности представить этот материал в Американской академии религии, Ассоциации иудейских исследований, Исследовательском кружке Левинаса, Североамериканском обществе Левинаса и Обществе континентальной философии в еврейском контексте.

Помимо различных членов аудитории, присутствовавших на всех этих презентациях, я также получил особую пользу от встреч с Деборой Ахтенберг, Стивеном Аффелдтом, Дэвидом Армстронгом, Дженни Эстин, Уэсом Аткинсоном, Нэнси Бауэр, Гордоном Бирном, Талем Бен-Йехудой, Беттиной Берго, Джефффри Бернштейном, Заком Брейтерманом, Шэрон Брус, Мартейном Буйисом, Эмили-Джейн Коэн, Мерси Корредор, Дрю Далтоном, Джулией Колчински Дасбах, Хентом де Врисом, Тареком Дикой, Кэтрин Доран, Уной Эйзенштадт, Ричардом Элдриджем, Лиззи Финнеган, Экартом Фёрстером, Ксанди Фришем, Самиром Гандешей, Даниэлой Гинзбург, Ларой Джордано, Дэвидом Гликманом, Питером Гордоном, Тимом Гулдом, Лизой Гюнтер, Люком Гутьерресом, Эспеном Хаммером, Аннабель Херцог, Даной

Холландер, Алексом Хостом, Аароном Хью, Оуэном Хулаттом, Адой Яаарсма, Марианной Янак, Келли Дин Джолли, Клэр Катц, Кэти Килох, Аланом Ким, Ольгой Книжник, Карли Лэйн, Сандрой Логье, Амосом Леви, Рут Лейс, Яном Макдональдом, Паолой Марриати, Келли Минейра, Эдвардом Муни, Райаном Нэйсом, Анн О'Бирн, Майклом Парадизо-Мишо, Кеном Пэрсонсом, Дианой Перпих, Генри Пикфордом, Тэрри Пинкардом, Робертом Пиппином, Шэри Рабин, Кэтрин Рэклис, Кевином Шилбраком, Эрин Сиба, Стюартом Зельцером, Шайной Шейнфелд, Ошрат Силбербуш, Лиссой Скитольски, Сантьяго Слабодски, Лесли Дорроу Смит, Джошуа Снайдером, Джеймсом Саутом, Джиллем Стауффером, Лорен Шизуко Стоун, Миной Сук, Йонадасом Текио, Янником Тиемом, Стивеном Виккио, Дрю Уолкер, Деби Вешлер, Риком Вернером, Эллиот Вольфсон и Аароном Займаном. Мои самые глубокие и искренние извинения всем, кого я мог забыть.

Мои друзья, студенты и коллеги (или бывшие коллеги) в Гаучер-колледже — несмотря на то, что происходит так много всего — сделали исследования и преподавание полезным занятием, которым можно продолжать заниматься. Я очень благодарен всем в Центре географии правосудия и Центре гуманитарных наук, моих двух «домах» здесь, и я особенно хочу поблагодарить Ла Джерн Корниш, Себл Давит, Келли Браун Дуглас, Энн Дункан, Робин Херландс Кресиски, Эйлиш Хоппер, Джас Леви, Лану Овейдат, Элли Пелтон, Фэй Полякофф-Чен, Ларису Резник, Зайдель Санчес, Ньяшу Грейман-Симпсон, Чарли Стерлинг и Изабель Тернер за обсуждения, которые внесли вклад в мои размышления в этой книге.

Большая часть этой книги была поддержана субгрантом проекта Стивена Гримма «Разновидности понимания», финансируемого Фондом Джона Темплтона. Я благодарен Стивену Гримму и Дж. Аарону Симмонсу за то, что они были моими соруководителями-исследователями, а также Саи Бхатавадекару, Уильяму Эдельглассу и Амеру Латифу за их участие в проекте. Я благодарен всем студентам, коллегам и представителям общественности, которые приняли участие в обсуждениях, которые мы организо-

вали на тему «религиозного понимания» с помощью этого гранта; все это очень помогло моему пониманию и моим исследованиям.

Я в равной степени благодарен Университету Авилы и Гаучер-колледжу за создание условий и поддержки, которые способствовали работе над проектом, охватывающим так много личностей и тем; то же самое можно сказать и о Бет Шалом и Чизук Амуно, которые помогли создать эту книгу другими, но не менее академическими и важными способами.

Я также должен поблагодарить Ди Мортенсен и Ашанте Томас за их работу над этим проектом. Я особенно благодарен Мартину Кавке и Аарону У. Хьюзу за пронцательные и полезные комментарии, которые значительно улучшили рукопись. Мартин Кавка был так щедр, жертвуя своим временем и мыслями, и я так благодарен за его эрудицию. Наконец, я также благодарен Кэрол Макгилливрей за редактирование.

Более ранние части книги появлялись в нескольких источниках, в частности, в *Journal of Religion*, где более короткая и ранняя версия главы 1 появилась в качестве статьи: Мартин Шустер, «О важности мира: феноменология в “Путеводителе растерянных” Маймонида» // *Journal of Religion*. Вып. 99, № 2 (апрель 2019 г.), с. 194–218; в *Graduate Faculty Philosophy Journal*, где более короткая и ранняя версия главы 2 представлена как статья «Адорно и негативное богословие» // *Graduate Faculty Philosophy Journal*. Вып. 37, № 1 (2016 г.), с. 97–130; более ранняя и более короткая версия главы 3 называется «Философия истории» в издании *The Routledge Companion to the Frankfurt School*; и, наконец, в *Journal for Cultural and Religious Theory*, где ранняя версия главы 4 озаглавлена как статья «Об этической основе языка: некоторые темы у Дэвидсона, Кавелла и Левинаса» // *Journal for Culture and Religious Theory*. Вып. 14, № 2 (2015), с. 241–66. Спасибо всем этим площадкам за то, что позволили мне воспроизвести эту работу здесь в обновленной и измененной форме.

Я благодарен своим родителям, семье и друзьям. Моя мать, Раиса «Ляля» Шустер (zt^{”l}), ушла из жизни во время написания

этой работы; эта книга не посвящена ей (так как это книга будущего), но она, безусловно, была в моих мыслях на протяжении всего написания, и она многому меня научила, в том числе — как измерять мир.

Наконец, я благодарен Робину, Амилии и Льву, которые вместе образуют сокровенную суть моего мира. Эта книга и ее исследование понятия мира, особенно в контексте иудаизма, посвящены Амилии и Льву, которые ежедневно учат меня тому, что значит и может значить любить мир.

Предисловие к русскому изданию

Я благодарен Максиму Воробьеву за перевод. Спасибо моим любимым родным — тете Иде и папе Якову за помощь. На английском языке книга вышла в 2021 году. Она задумана как исследование иудаизма, которое ставит во главу угла отказ иудаизма от мира, какой он есть — особенно когда в нем так много несправедливости. Начиная с 2021 года хаос и страдания преумножились. Я считаю, что мой труд как никогда актуален. Мне очень приятно, что книга переведена на русский, потому что для многих членов моей большой семьи русский язык — родной, и теперь они смогут прочесть ее. Это доставляет мне большую радость.

Шарлотт, Северная Каролина, США
Апрель 2025 года

Введение

В эту книгу дышит жизнь предположение Эммануила Левинаса, что иудаизм стоит понимать как анахронизм. Вот как он сам описывает эту идею: «Иудаизм есть несовпадение со временем, имеющее место в самом совпадении: в радикальном смысле слова он есть анахронизм, сосуществование юности, внимательной к реальности и горящей нетерпением ее изменить, со старостью, всё видевшей и восходящей к началу вещей» [Левинас 2004: 503]. Этот образ типичен для Левинаса — точный, вводящий в недоумение, предельно игривый. Он продолжает, предполагая, что

работа о том, чтобы соответствовать времени, не составляет высшего императива человеческого существования, но уже есть характерное выражение самого модернизма — отказ от интериорности, от истины, покорность смерти и, в низких душах, довольство наслаждением. Монотеизм и его нравственное откровение — это конкретное, по ту сторону всякой мифологии, осуществление изначального анахронизма человеческого существа [Там же].

Впоследствии в том же эссе он обращается к этой же идее, предполагая, что иудаизм «всегда хотел быть одновременной вовлеченностью и не-вовлеченностью», указывая на то, что «презирая эту ложную вечность, иудаизм всегда хотел быть одновременно и вовлеченностью, и свободой. Человек, глубже всех вовлеченный в жизнь — тот, кто не может молчать, пророк — есть также и самый обособленный человек, менее всего способный стать институцией» [Там же: 503–504].

Такая трактовка иудаизма ни в коем случае не является ясной. Кроме того, на первый взгляд она может показаться современному читателю некомфортной по крайней мере по двум причинам. Во-первых, она как будто приписывает Левинасу утверждение, что у иудаизма есть сущность — идея, которая многим может показаться сомнительной. Как пишет знаменитый исследователь иудейского мистицизма, Гершом Шолем, «иудаизм не может быть определен согласно своей сущности, поскольку у него нет сущности» [Scholem 1997: 114]. Не говоря о том, что даже если бы согласие по поводу существования у иудаизма сущности было установлено, отдельные представители иудаизма, вероятно, не согласились бы по поводу того, в чем эта сущность состоит (здесь вспоминается шутка по поводу двух евреев и трех мнений). Во-вторых, кажется, что Левинас в этом фрагменте не видит различия между иудаизмом и монотеизмом — идея, открытая для обсуждения в свете альтернативного происхождения монотеизма¹.

У нас может возникнуть искушение трактовать замечания Левинаса как стандартный взгляд на иудейскую/еврейскую отличность и взаимоотношения иудаизма с миром: еврей/иудей находится в противоречии с миром, даже будучи его частью (здесь на ум приходит идеал Хаскалы (Haskalah) в лице Иуды Лейб Гордона — быть евреем «в своем доме» и «человеком вне его»)². Мое предложение — и цель этой книги — прочитать заметки Левинаса как *философские* тезисы. Попытка воплотить этот замысел предполагает приоритетную роль того предположения, что иудаизм или монотеизм (или же они оба) являются «конкретным воплощением» «первичного анахронизма человеческого»

¹ В качестве примера см. [Assmann 2008]. Также см. [Freud 2001: 23]. Из более недавних работ по этому вопросу см. [Hoffmeier 2015]. Также см. [Sharvit, Feldman 2018]. Тот же тезис можно пытаться обосновать иначе — заметив, что вероятная эволюция религии древних израильтян шла по пути от политеизма к генотеизму и только потом — к монотеизму. По этому поводу см. [Stolz 1996].

² Больше о Гордоне см. [Stanislawski 1988]. В этом контексте стоит обратить внимание на тот момент, который акцентирует Станиславский: у Гордона по сути не было никакой комплексной философии иудаизма.

(мое указание, учитывающее те акценты на «первичное», которые характерны для Левинаса, — акценты, которые предполагают именно такой философский подход к интерпретации этого автора). Эти фразы предполагают особое звучание тезисов Левинаса — на фундаментальном уровне они являются философскими — и, уточняя этот статус, — *феноменологическими*.

Феноменология — философская традиция, разработанная по большей части Эдмундом Гуссерлем в XIX столетии (у него, впрочем, были предшественники)³ — со временем стала богатой и вариативной. Столь отличные друг от друга философы, как Мартин Хайдеггер, Морис Мерло-Понти, Ян Паточка и Жан-Поль Сартр могут считаться ее представителями⁴. С самого своего основания феноменология также является «радикальным способом философствования» — в свете этого факта становится очевидным, что неконформистские элементы утверждений Левинаса не должны казаться удивительными. Одна из ранних идей в этой традиции состоит в том, что философские результаты [Moran 2002: 4] можно получить из описания феноменов. Другая часть этой идеи состоит в том, что реальное и объективное является таковым только через отдельные формы данности. Один из комментаторов хорошо выражает эту идею, замечая, что «феноменология — это не теория одной-лишь-данности. То, какими вещи даны, — это неустраняемая часть того, что они есть» [Zahavi 2003: 55]. Никакая отдельная данность не может быть внутренне или непосредственно сведена к иллюзии и не может быть понята как субъективная, поскольку само разделение субъективного и объективного — одно из тех, что устанавливается в области данного. Феноменология начинается с идеи, что мы можем делать существенные философские выводы из попытки выяснить, как что-то может быть дано *prima facie*. Таким образом, можно сказать, что феноменология исследует способы, которыми

³ В качестве введения в феноменологию Гуссерля можно посмотреть [Zahavi 2003].

⁴ Наиболее обширное введение во всю феноменологическую традицию — это [Zahavi 2018]. Левинас уже значительное время признается феноменологом. Краткое описание подхода к этому вопросу см. [Mensch 2015].

вещи нам даны; способы, при помощи которых вещи могут быть явлены. Подумайте, например, о том, как отдельный объект вообще может выглядеть. Или о том, каким дан объект, возникающий при иллюзии. Или то, каким должен оказаться объект, чтобы быть произведением искусства.

Иногда феноменологи пытаются ответить на вопросы такого рода, обращая внимание на то, что наши отношения с миром на фундаментальном уровне являются практическими: мы пребываем в нем. Теоретическая установка в отношении мира — возможность осмыслить его — вторична⁵. Начиная с Гуссерля, фе-

⁵ Хотя это станет очевидным только в конце данной книги, я могу отметить, что невзирая на определенные совпадения в ориентации этой книги с обращением Факенхайма к «миру», моя ориентация в корне отличается от того, как «мир» понимается в книге [Fackenheim 1994]. Факенхайм также пытается провести своего рода феноменологический анализ, но его попытка затрагивает уровень рассмотрения ниже моего, вместо этого ориентируясь на предполагаемую феноменологическую категорию сопротивления (и тем самым — категорию «тикун», или «исправления»); таким образом, он занимается оценкой мира, а не самим его производством. Категория תיקון («тикун», или «исправление»), однако, поднимает более широкие и важные вопросы о связи между этим исследованием и еврейским мистицизмом, примером которого является главным образом — но не исключительно — «Зохар» («The Zohar») и связанные с ним произведения. Поскольку эта тема столь многогранна и столь обширна во времени, мне просто невозможно дать исчерпывающий отчет о том, как приводимые здесь аргументы соотносятся с еврейскими мистическими тенденциями и подходами. Я могу, однако, отметить, что, в сущности, на высоте птичьего полета мой взгляд таков, что основные феноменологические (онтологические) категории, развернутые здесь (мир, негативность, позитивность, история и т. д.), могут быть отражены на различные ходы внутри этой традиции. На мой взгляд, это еще раз подчеркивает важность Маймонида для истории, которую я рассказываю (см. следующее обсуждение). Хотя Маймонид и каббалисты обычно считаются противоположными друг другу, я думаю, что при таком отдаленном взгляде противоположности исчезают из поля зрения. Неслучайно, например, что один из старейших переводов на иврит «Путеводителя Растерянных» Маймонида был сделан специально для Моисея де Леона (наиболее вероятного автора «Зоара»). Об этом вопросе см. [Scholem 2011: 194]. Моисей де Леон и другие почти всегда находились в диалоге с Маймонидом, и основная ориентация Каббалы как выстроенной вокруг אין סוף (ein sof), или бесконечности, — независимо от того, каким образом трактовались различные последующие ходы, нисходящие от бесконечности, — также фундаментально

номенология строилась вокруг идеи, что философия может раскрыть не только эту производную теоретическую установку в отношении мира, но и изначальную практическую установку в отношении мира и того, что его наполняет. Познавательные отношения — такие как отождествление, постижение или абстрагирование, опосредованное понятийным мышлением, — производны от более фундаментальных отношений с миром. Прочтение тезисов Левинаса в философском или феноменологическом регистре предполагало бы, что в них нам предлагается постулировать какой-то основной элемент человеческого опыта. Этот элемент можно на равных основаниях обозначить как «иудаизм», «анахронизм» или «монотеизм». Это прочтение предполагало бы, что этот элемент, как бы мы его ни назвали, каким-то образом конститутивен для того опыта, который мы испытываем. Более того, этот элемент каким-то образом конститутивен в отношении кажущейся возможности человеческого опыта как таковой (и здесь также важна мысль, что этот элемент часто оказывается пропущен, забыт, или вовсе размыт).

Левинас подтверждает такое прочтение, утверждая, что «быть евреем — это не частная черта, это модальность. *Каждый в какой-то мере является евреем*, и даже если вдруг окажется, что люди живут на Марсе, евреи будут среди них»⁶. Это замечание едва ли избавляет нас от того недоумения, о котором я говорил выше — мы перешли от беспокойства по поводу исторического звучания тезисов Левинаса к беспокойству в отношении еще

предполагает основную точку зрения негативной теологии, которая сильно перекликается с основной направленностью текстов Маймонида. Однако и в этом случае этот момент требует значительно большей проработки, и полноценное исследование этой темы требовало бы пройти путь от Маймонида до Шеллинга (затронув при переходе от одного к другому широкий круг иудейских, христианских и мусульманских философов), и все еще остается желательным (я могу отметить, что в серии интересных статей Пол Фрэнкс недавно продолжил работу над темой влияния еврейской мистики на немецкую философию в более широком ключе, и, конечно, работа Эллиота Вольфсона охватывает эту тему, исходя из прочтения каббалистических источников).

⁶ См. [Levinas 2001: 164]. Курсив автора.

более неоднозначных тезисов по поводу философского смысла этих тезисов. Даже когда (и если) мы сможем дать упомянутой анахронистичности более ясное и обоснованное толкование в философском регистре, трудно понять, как этот элемент или аспект человеческого существования можно (и должно) трактовать как иудаизм или монотеизм.

Один возможный подход к решению этих проблем — эксплицировать фрагмент феноменологии Левинаса. В «Тотальности и Бесконечном» (1961) Левинас говорит о «подлинной темпоральности» — термине, который он вводит для обозначения особого чувства времени, которое могло развиться у людей. Используя выражения, схожие с процитированными выше, он замечает, что «подлинная темпоральность — та, в которой определенное не является таковым, предполагает не возможность схватывания всего, что могло бы быть, а отказ от сожаления по поводу утерянных возможностей перед беспредельной бесконечностью будущего»⁷. Подлинная темпоральность — если она существует — существует таким образом, что человек может подойти к потенциально бесконечным возможностям, которые предлагает будущее. В одной и той же мере она — и избегание возможности стать жертвой допущений любого рода по поводу того, что возможно (социальных, политических, технологических и любых других), и избегание опоры на отдельные потерянные возможности. Левинас продолжает, указывая, что «речь идет не о том, чтобы упиваться романтикой возможностей, а о том, чтобы избежать непосильной ответственности существования, переходящей в участь, и вновь решиться на приключения экзистенции с тем, чтобы открыться бесконечности» [Левинас 2000: 268]. Здесь возникают ключевые проблемы лежащего перед вами текста: каковы возможности для актуализации, значимость и отдельные

⁷ [Levinas 1961: 282], курсив автора; перевод был изменен автором. См. также: «Истинная временность, где окончательное не является окончательным, предполагает возможность — не ту возможность, которая позволяет удерживать все, что могло бы произойти, а ту, которая велит не сожалеть об утраченных обстоятельствах перед лицом бесконечного и безграничного будущего» [Левинас 2000: 268].

черты, внутренне присущие человеческой свободе. Когда Левинас утверждает, что любой является в какой-то мере евреем, он имеет в виду, что любой является — в какой-то мере — свободным (эту точку зрения Левинас высказывает в своих самых ранних заметках — так, он рассматривает «философию гитлеризма» как своего рода отмену свободы, концепцию, объявляющую человека приговоренным к существованию в пределах узкого понимания человеческой природы как «тела, принадлежащего к расе»⁸.

Такая тема может ввести читателя в недоумение, поскольку и название, и беглый взгляд на ее содержание должен раскрывать такие темы («мир», «история», «язык»), что едва ли могут считаться центральными в рамках любого рассмотрения свободы. В конце концов, разве реальность не такова, что мы либо свободны, либо нет? Направляющий меня импульс уводит в сторону от того, что принято считать центральными вопросами в дискуссии о свободе (особенно в «философии действия»)⁹. Моя точка зрения состоит в том, что все упомянутые аспекты фундаментальны для любого понимания человеческой свободы (куда больше, чем, например, вопрос о том, можем ли мы инициировать новые каузальные цепи). Это так, поскольку центральная черта человеческой свободы — это ее нормативное измерение: мы всегда можем задать вопрос, что мы должны сделать или должны были сделать, независимо от того, как мы в конце концов объясняем произошедшее каузально. В качестве особенно яркого примера я могу привести такой пример: когда сотрудник погранично-таможенной службы США решает, должен ли он следовать приказу и разлучить девятимесячного ребенка с его матерью, едва ли для него будет уместным и эффективным напоминание от самого себя, — если только не считать такое напоминание заведомо релевантным, — что мы эволюционировали для избегания очевидных проявлений жестокости (если он ищет основания для отказа от выполнения приказа) или что мы эволюцио-

⁸ [Levinas and Hand 1990: 63–71]. Я кратко обсуждаю это эссе в главе 4.

⁹ В качестве обзора этого проблемного поля см. [Ekstrom 1999; Kane 1996; O'Connor 2002].

нировали, чтобы отдавать предпочтения самоорганизации, в которой ключевую роль играют трайбалистские соображения (если он ищет основания для выполнения приказа)¹⁰. Как пишет об этом один из комментаторов,

знание фактов об эволюционных выгодах альтруистического поведения может показать отдельные акты альтруизма в интересной перспективе, но для самого агента, «от первого лица», вопрос, на который я должен ответить, — должен ли я поступить альтруистично и если да, то почему. Я не могу просто стоять в стороне, ожидая, что сделает моя сложно устроенная нейробиологическая система, возникшая в результате эволюции. Эта система не принимает решения — его принимаю я, и я делаю это, опираясь на доводы/основания, которые считаю убедительными, — или по крайней мере такие, что перевешивают доводы в пользу противоположного варианта действий¹¹.

Это нормативное измерение, ассоциированное с перспективой (от) первого лица в отношении мира как целого для меня, фундаментально несводимо к любым сторонним¹² способам понимания себя как биологического или механического объекта, «запрограммированного» действовать (любым способом, предполагаемым в рамках той или иной концепции, которая предлагает то или иное понимание сути этой «программы»).

Стоит прояснить, что я имею в виду. Я не предлагаю считать это нормативное измерение приоритетным. Я не утверждаю, что факты или положения дел, касающиеся того, к какому виду физических объектов нас стоит относить, неважны — только то, что

¹⁰ Этот пример — модификация примеров того рода, которые приводил Роберт Пиппин. См. [Pippin 2009: 38–39].

¹¹ Ibid.

¹² Об этой терминологии см. [McDowell 1994: 35]. Об этой теме можно сказать невероятно много, особенно о том, чем по сути является авторитет первого лица. Хорошим высказыванием по этой теме можно считать [Moran 2001]. В качестве трактовки феноменологической традиции в свете работы Мора-на см. [Crowell 2013: 81–100].

эти факты отдельны от этого нормативного измерения, которое Уилфрид Селларс описывал как «наполненное долженствованием». Ключевой здесь является неустраняемая возможность конфликта между тем, что есть, и тем, что должно быть. Такая возможность в высоком регистре порождает проблему, центральную для этой книги — диссонанс, разногласие — конфликт, *анахронизм* — между мной и миром всегда возможен и во многих случаях необходим. Это один из способов понимания и организации большого объема еврейской традиции — от первоначальных моральных сомнений Ноя и Авраама в отношении Бога к истории Исхода; к разнообразным призывам Пророков к справедливости; к диспутам раввинов с Богом; к тезисам Каббалы по поводу отношений между явлением и реальностью¹³. Впрочем, выбор такого способа описания проблематики может увести нас в сторону от ключевой феноменологической позиции: хотя само разделение между «я» и миром — полезная эвристика, она не является фиксированной или даже *фиксируемой*. Например, сами нормы, применяемые мной для оценки моего мира и возможности действия в нем, испытывают воздействие моего мира в аспекте того, что является значимым (или нет) и что является возможным (или нет). Мерло-Понти хорошо описывает этот момент, указывая, что «мир, который я отличал от моего “я” как сумму вещей или процессов, связанных отношениями причинности, я заново открываю в моем “я” как неизбывный горизонт всех моих размышлений и как некое измерение, по отношению к которому я себя располагаю»¹⁴.

Глубокая связь между «я» и миром, как и возможность глубокого раскола между ними, дает ключ к пониманию этой книги: это способ придания смысла тому, как книга о времени (анахронизм)

¹³ Ной может быть наиболее благотворным примером в той мере, в которой Завет Ноя является наиболее универсальным из всех божественных заветов. На эту тему см. [Kishik 2018].

¹⁴ [Мерло-Понти 1999: 12]. Этот тезис характерен не только для феноменологии — его также можно обнаружить в витгенштейновском понимании отношений между языком, миром и самостью. Об этом см. [Cavell 1979: 86–129].

раскрывает свои фундаментальные идеи через анализ пространства (мир). Понятие измерения¹⁵ — как измерить мир — соединяет «я» и мир, время и пространство, «есть» и «дóлжно»¹⁶. Ни к чему не сводимая черта этой связи — в том, что существует возможность того, что может быть названо просто «внешним» или «Внешним» — или, проще, «Бог» или «Божественное» — того, что, согласно нашему предположению, может превосходить «я» и мир в том качестве, в котором они актуально существуют (именование, содержание, область референции и даже сама возможность этого «Внешнего» сами по себе являются темами, затронутыми в этой книге). Когда подчеркиваются упомянутые ранее аспекты — аспекты, которые ставят в центр внимания качественный характер нашего мира, того, что дано и может быть дано нам, того, какие действия кажутся нам возможными, а какие нет, — тревоги, которые оказываются самыми значимыми, связаны не с нашей биологией или детерминизмом (являемся ли мы теми существами, которые могут делать X или Y — свободны ли мы на самом деле?), а скорее с тем, что мы из себя представляем сейчас (были ли наши способности воображения искажены идеологией, предрассудками, невежеством, черствостью или апатией — какова природа нашего мира и, как следствие, нас самих?)¹⁷. Вопросы о том, что находится вне «я» и мира, таким об-

¹⁵ В связи с этим можно прочертить аналогию с тем, как у Хайдеггера измерение связано с миром [Heidegger 1959].

¹⁶ Нормативное измерение такого измерения хорошо раскрыто в работе [Crowell 2008: 261–276].

¹⁷ Это один из способов понимания того, как Хайдеггер — с его более поздним акцентом на «земле» в слишком узком и отчетливом регистре — сам не справляется с его собственными прозрениями в отношении измерения и мира. Об этом см. [Harries 2009: 106]. Хэрриес пишет: «Но любая попытка назвать имена богов и тем самым определить меру человеческого бытия в мире, хотя бы для того, чтобы вернуть эту меру людям и позволить им жить, всегда является нарушением неуловимой по сути своей сущности божественного. Таким образом, мы всегда подвергаемся опасности заслонить божественность каким-нибудь золотым тельцом, как это продемонстрировал Хайдеггер, когда он обратился к национал-социализму в надежде обнаружить там новую народную религию. Повторим: что такое боги для нас, современных людей?»

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru