

АННА ЯМПОЛЬСКАЯ

## О радости: Бергсон и Янкелевич

Юбилей Бергсона предоставляет редкую возможность сделать радость темой философской статьи. Тема радости возникает у Бергсона на стыке его философских и мистических устремлений. Радость для него — не узко-субъективное переживание, но проявление той все-ленской жертвенной любви, что «движет солнце и светила», а с ними — и самую историю. Анализ роли радости в бергсоновской философии приводит нас к необходимости обратиться к его мессианской концепции. Своеобразный неэсхатологический мессианизм, которым отмечены «Два источника морали и религии», предполагает, что хотя в истории нет определенной цели, конца времен, но историческое развитие обусловлено присутствием в ней «героев и святых», своего рода мистических гениев, и им делегируются те же функции исправления мира, которые в традиционном мессианизме берет на себя единственный Мессия. Все это позволяет нам сопоставить философию радости Бергсона с трактовкой радости у одного из ярких представителей бергсонизма во Франции, Владимира Янкелевича.

Сын русского эмигранта Самуила Янкелевича, переводчика Гегеля, Шеллинга, Фрейда, Бердяева и Дубнова на французский язык, Владимир Янкелевич родился в 1903 г. в Бурже. С работами Бергсона он познакомился двадцатилетним юношей, во время учебы в Высшей Нормальной школе; к своим 25 годам он публикует в «Revue de Métaphysique et de Morale» и «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» серию статей об эволюционной концепции Бергсона, которые легли в основу самой первой его книги, посвященной Бергсону и вышедшей с очень позитивным предисловием самого мэтра в 1931 г. Эта книга была сильно переработана к столетнему юбилею Бергсона в 1959 г.: в нее почти без изменений вошла пространная рецензия на «Два источника», опубликованная в 1933 г., а также эссе о Бергсоне и иудаизме. Именно более поздние части этой книги посвящены анализу радости у Бергсона. Одна-

ко размышления о радости, о ее месте в человеческой жизни присутствуют в трудах Янкелевича почти повсеместно — равно как и отсылки к бергсоновской философии, которая осталась для него главной философией XX века.

Итак, какое же место занимает в бергсоновской философии радость? Прежде всего, радость для Бергсона есть то, что характеризует как жизненный порыв, так и философскую интуицию. Более того, в некотором смысле радость есть то, что объединяет интуицию и порыв: речь идет о «прикосновении» к самой глубине своего существа, «единственно способном дать нам радость»<sup>1</sup>. Радость — это признак творчества: «...там, где есть радость, есть и творчество»<sup>2</sup>, а поскольку способность к творчеству как способность к самотрансцендированию есть высший дар жизни, то радость тоже является радостью божественной<sup>3</sup>.

Однако радость — не просто аффективное состояние, сопутствующее определенным переживаниям; в противном случае мы бы не смогли отличить ее от переживания удовольствия. Согласно Бергсону, переживание удовольствия (как и прочие инфраинтеллектуальные эмоции) касается души человеческой лишь слегка, лишь поверхностно; оно есть порождение или развитие уже присутствующего в душе образа, который не несет в себе ничего нового, который всем обязан интеллекту, и потому интеллект не может ничего «выиграть» от его использования: это лишь отражение интеллекта в аффективной способности, не более<sup>4</sup>. Удовольствие и благополучие суть «топтанье на месте»<sup>5</sup>; как и счастье, они характеризуются прежде всего безопасностью и потребностью в сохранении привычного состояния<sup>6</sup>. В другом месте Бергсон пишет:

Удовольствие есть лишь приспособление, выдуманное природой для того, чтобы обеспечить живым существам сохранение жизни; оно не указывает, в каком направлении жизнь будет развиваться дальше<sup>7</sup>.

В отличие от удовольствия, которое лишь поддерживает существующий порядок вещей, радость есть «движение вперед», «знак» того, что мы достигаем своего собственного «предназначения», что жизнь преуспела, что она «захватила новые земли, одержала победу»<sup>8</sup>. В радости душа оказывается потрясена до самых своих основ, переживает мистическое преображение<sup>9</sup>. Именно поэтому радость (как и вообще супраин-

<sup>1</sup> *Bergson A.* Философская интуиция // Путь в философию. Антология. М.: Университетская книга, 2001. С. 201.

<sup>2</sup> *Bergson H.* L'énergie spirituelle. Paris: PUF, 2005. P. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>4</sup> *Bergson H.* Les deux sources de la morale et de la religion. Paris: PUF, 1932<sup>1</sup>, 2008. P. 40.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 57.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 320.

<sup>7</sup> *Bergson H.* L'énergie spirituelle. P. 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Bergson H.* Les deux sources. P. 332.

теллектуальная эмоция, но радость — едва ли не единственный пример такой эмоции) может быть «породительницей мысли»<sup>10</sup>, именно поэтому радость оказывается чревата представлением и прорывом интеллекта к новому.

Янкелевич, как и Бергсон, является философом радости, однако в его философии нет жизненного порыва, нет той непосредственности и неопосредованности, которая составляет сущность и обаяние бергсоновской мысли. Янкелевич много говорит о весне, о пасхальном обновлении, которое должно растопить лед недоразумений, непониманий и взаимных ошибок; однако во всяком недоразумении есть корни зла, а Янкелевич склонен воспринимать зло более чем всерьез. Последователь Шестова, Янкелевич не может представить себе, что зло и смерть можно сделать небывшим: да, любовь (или прощение) сильны как смерть и зло, но и смерть и зло сильны, как любовь и прощение<sup>11</sup>. Не в «Снегурочке» Римского-Корсакова, которая тает от любви, не в лесной деве Февронии, которая приручает рысь и медведя, а в Февронии-мученице из IV акта «Китежа» воплощен для Янкелевича идеал радости. Та радость, о которой говорит Янкелевич, есть радость трудная (если воспользоваться замечательным выражением Левинаса о свободе); это радость блудного сына, «предназначенная для тех, кто обращается от небытия к бытию»<sup>12</sup>; радость «о сверхъестественной несправедливости прощения»<sup>13</sup>, когда Феврония просит, чтобы предавший ее Гришка тоже был допущен в невидимый Китеж. Радость у Янкелевича — это нечаянная радость покаяния, радость, которая ничего не забывает и ничего не отменяет, но сохраняет шрам и даже открытую рану, в связи с чем Янкелевич напоминает о том, что Христос после воскресения явился ученикам с «язвами гвоздиными»<sup>14</sup>. Однако присутствие трагического прошлого делает эту радость не меньшей, а большей — потому что бывают случаи, когда «Менее является большим, чем Более». Согласно Янкелевичу (и в этом он очень близок к Бергсону), радость возможна только там, где есть радикальное появление нового, смена эпохи, наступление новой жизни, нового порядка вещей, потому что сущность радости заключается в том, чтобы освободиться от замыкающего уста гнета *irrévocable*, того, что нельзя исправить, от гнета *res facta*, приковывающего нас к прошлому. Радость освобождает нас от нашей

<sup>10</sup> Ibid. P. 40.

<sup>11</sup> Cp. *Jankélévitch V. L'imprescriptible*. Paris: Seuil, 1986. P. 15; *idem. Le paradoxe de la morale*. Paris: Seuil, 1981. P. 61.

<sup>12</sup> Янкелевич В. Ирония. Прощение. М.: Республика, 2004. С. 284 и Лк 15, 32. Хотелось бы отметить, что аллюзии к Новому Завету постоянно присутствуют в текстах Янкелевича; это своего рода фон, на котором разворачивается его философия. Анализ этого блестящего внеконфессионального и поистине философского комментария к Евангелию заслуживает отдельной работы.

<sup>13</sup> *Jankélévitch V. Bergson*. Paris: PUF, 2008. P. 239.

<sup>14</sup> *Jankélévitch V. L'Irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion, 1974. P. 335.

собственной усталой и вялой идентичности, она открывает нас Другому и любви; в этом освобождающем действии и состоит ее сущность.

Итак, и Бергсон, и Янкелевич предлагают нам определенную философию радости; однако радость, о которой идет речь у Бергсона, есть радость мессианская, Янкелевич же не переступает границы собственно моральной философии. Действительно, радость для Бергсона связана с энтузиазмом, с восхищенностью божественным, она всегда триумфальна («во всякой большой радости есть оттенок триумфа», пишет Бергсон<sup>15</sup>). Критерием того, действительно ли мы имеем дело с «подлинной радостью», оказывается способность того, кто этой радостью и энтузиазмом захвачен, вести за собой других: подлинный энтузиазм должен распространяться, как лесной пожар, а не как сухая теория. В этом смысле бергсоновская радость сродни свободе, подчеркивает Янкелевич:

В свободе и в великодушии есть своего рода заразительность: свобода, как пороховой шнур, разжигает вокруг себя очаги свободы; это настоящая цепная реакция... великодушная, героическая свобода пробуждает свободу в других. Свобода не только свободна, но и освобождает. Свобода есть освобождение<sup>16</sup>.

Поэтому радость, как и свобода, дана в первую очередь реформаторам религий, мистикам и святым; через героизм и самопожертвование они могут достичь той любви, которая сможет двигать других<sup>17</sup>, которая несет освобождение от замкнутой морали и «обуржуазивания». Однако деятельную любовь и радость бесполезно проповедовать, ее должно «показывать», или, говоря более традиционным языком, свидетельствовать о ней. «Не слушайте, что они говорят, смотрите на то, что они делают», повторяет Бергсон<sup>18</sup>, переиначивая на свой лад классическую максиму «по плодам их познаете их» (Мф 7, 20–23). Радость растапливает душу мистика всю целиком, и ее движущая сила захватывает ее и влечет к апостольскому призыванию. «Едва сойдя с небес на землю, он испытывает потребность научить людей», но «не просто словами он будет распространять» весть<sup>19</sup>. Самопожертвование мученика есть свидетельство, которое выше любого словесного свидетельства потому, что он отдается мистическому переживанию всем существом, вплоть до утраты своего собственного бытия, которое он таким образом приобретает преображенным<sup>20</sup>. Бергсон настаивает на том, что в мистике действует Божественная любовь, т. е. само Божество, что мистику предназначена

<sup>15</sup> Bergson H. *L'énergie spirituelle*. P. 23.

<sup>16</sup> Jankélévitch V. Bergson. P. 294–295.

<sup>17</sup> Bergson H. *Les deux sources*. P. 51.

<sup>18</sup> Ibid. P. 26.

<sup>19</sup> Ibid. P. 246–247.

<sup>20</sup> Ср. «кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее», Лк 9, 24.

роль со-творца, который должен помочь Творцу «довершить творение» человеческого рода<sup>21</sup>.

Значит, радость для Бергсона — это не просто мистический опыт как опыт созерцания; в энтузиазме и радости не только совпадают теория и праксис, знание и действие. Радость есть в первую очередь мессианский опыт: бергсоновские герои и святые не отдаются переживанию энтузиазма и радости как опыта сугубо личного, не уходят от мира людей для того, «чтобы стать образцом, преподавать, полностью отдаться работе внутреннего усовершенствования»<sup>22</sup>; нет, мистической гений — это тот, кто двигает вперед самую историю, тот, кто соучаствует в творении мира. Герой, мистик или святой оказываются своего рода проводниками жизненного порыва, общей интуиции жизни, которая создает историю как космологически значимое единство жизни, а не просто как набор фактов, связанных определенными природными и социальными причинами. Иначе говоря, энтузиазм есть миссия, причем миссия религиозного и мистического характера, и подлинность этой миссии определяется ее историческими последствиями<sup>23</sup>. Бергсон повторяет снова и снова: если в радости и свободе наделенного миссией святого есть сила, которая вызывает «эхо» в слушающих его слова, которая делает возможным отклик в душах других людей, то это потому, что он действует не от себя. Мистик может заражать других своим энтузиазмом потому, что он сам заражен им, потому что на него самого воздействует сила жизни, в конечном итоге — сила Божества. Он чувствует, что «его душа позволяет проникнуть в себя» источнику жизни, радости и любви, который пронизывает ее, как «пламя пронизывает раскаленное железо»<sup>24</sup>. После этого его личное существование оказывается неотделимо от этого источника: «...радость в радости, любовь в том, что есть лишь любовь»<sup>25</sup>. И вот решающий аспект: радость мистика «о Господе» есть то, что необходимо всему человечеству, которое находит в ней «опору» для изменений к лучшему, для роста; радость как супраинтеллектуальная эмоция не только исходит из общекосмической силы, она имеет поистине космологическое значение.

Таким образом, в бергсоновской проповеди героизма и святости можно усмотреть, как это делает Янкелевич, определенный элемент финализма, в целом бергсоновской мысли не свойственный: «...человек есть подлинная причина (*raison d'être*) творческой эволюции»<sup>26</sup>; жизнь святых в известном смысле «фиксирует» те победы духа, которые в «Творческой эволюции» достигались лишь частично, рывками

<sup>21</sup> Отметим этот, сугубо хасидский, момент в общемистическом дискурсе, представленном в «Двух источниках».

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 61. Здесь Бергсон представляет нам Сократа в качестве своего рода мессии.

<sup>23</sup> *Ср.* *Ibid.* P. 59.

<sup>24</sup> Еще один классический мистический образ.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 224–225.

<sup>26</sup> *Jankélévitch V. Bergson.* P. 199.

и исключительным усилием. Те радость и простота, которые проповедует Бергсон, принадлежат не к мистике вообще, но к эсхатологическому видению; бергсоновские мистики, живущие любовью к Богу и любовью Бога к людям, представляют собой идеал мессианского человека, который до известной степени оказывается свободен от трагизма, абсурда и нерешительности. Но в то же время экстатическое освобождение, составляющее сущность мессианской радости, будет окончательным лишь тогда, когда порыв энтузиазма, охватывающий душу духовидца, превзойдет чистое созерцание. Если радость сама по себе есть эмоция, аффективное состояние, пусть и достигающее исключительного онтологического статуса, если мысль как таковая есть лишь созерцание и действие интеллекта, то полнота жизни достижима только там, где собраны воедино все способности души: и чувство, и разум, и воля. Иначе говоря, мессианское освобождение оказывается своего рода освобождением от обычной свободы, свободы воли, так как душа мистика является «одновременно действующей и испытывающей воздействие (à la fois agissante et agie), а ее свобода совпадает с Божественным действием»<sup>27</sup>.

Следует отметить, что определенный эсхатологический момент был присущ бергсоновской концепции свободы уже в том виде, в котором она была представлена в «Опыте». Свободный акт есть акт «простой» (в смысле той сложной, или, если воспользоваться выражением Янкевича, «соборной» простоты, о которой Бергсон будет много говорить в своих поздних работах), он совершается мгновенно, хотя и постигается интеллектом ретроактивно<sup>28</sup>; свобода есть то, что случается в недрах нашего собственного «я», она связана с подлинностью действия личности как целого. «В эпоху *Опыта* бергсоновскому человеку делать было особенно нечего: действовать свободно значило действовать из глубины души, то есть искренне», — комментирует этот момент Янкевич<sup>29</sup>. Такая свобода, будучи предшественницей экзистенциалистской аутентичной вовлеченности, существует только внутри души, она не связана с политической свободой, со свободой, обеспечиваемой внешними институтами (и потому Левинас, как известно, критиковал бергсоновскую концепцию свободы именно за присущий ей примат интериорности и пренебрежение к истории<sup>30</sup>).

В более поздних своих работах, и в первую очередь в «Двух источниках морали и религии», Бергсон будет говорить о необходимости общечеловеческих форм, предоставляемых статической религией и статической моралью, для защиты одних граждан от других. Однако статическая

<sup>27</sup> Bergson H. Les deux sources. P. 246.

<sup>28</sup> Ср. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992. С. 119.

<sup>29</sup> Jankélévitch V. Bergson. P. 267.

<sup>30</sup> См., например, Левинас Э. Трудная свобода. М.: Университетская книга, 2003. С. 239.

мораль может обеспечить только такие формы справедливости и свободы, которые распространяются исключительно на членов замкнутой группы, в то время как

мистический гений... должен сделать из человечества новый [биологический] род, или, точнее, освободить человечество от необходимости быть родом<sup>31</sup>.

Однако, подобно тому как отдельный мистик может стать мистиком только через борьбу, через самопожертвование, через «ночь богооставленности», так и мистический энтузиазм в целом должен опереться на статическое, институциональное христианство: «...человечество может понять новое, только если оно опирается на старое»<sup>32</sup>. Здесь мы видим, как и в мессианской концепции Бергсона воспроизводится та же структура «стимул—инструмент—препятствие», которая красной нитью проходит через всю его философию: как «жизненный порыв» и «сырая материя» представляют собой «два взаимодополняющих аспекта» творения, так и религия динамическая и религия статическая, свобода духа и свобода институций. «Тот самый порыв, который нас поднимает над нами, ведет нас к забвению самих себя, к самоотвержению, к любви, необходимым образом опирается на бытие самостью—именно для того, чтобы трансцендировать ее», — пишет Янкелевич, комментируя эту, наиболее дорогую для него мысль Бергсона<sup>33</sup>.

Янкелевич, настаивая на внутреннем родстве бергсоновской мистики с хасидизмом<sup>34</sup>, интерпретирует бергсоновский порыв как призыв к самопожертвованию, причем (и в этом есть исключительно русский момент) сила проповеди оказывается связанной не со словами, а с личностью проповедника. «Стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся», — Янкелевич легко мог бы использовать эту фразу для описания бергсоновской философии. В лучших традициях русской философии Янкелевич пишет:

Бергсоновский святой... напоминает русского старца. Православный старец, хасидский Цадик, бергсоновский святой изменяют тех, кто их окружает, не писаниями своими, не словами, не знаниями, не идеологией, но самим своим существом; именно личность есть сама весть, призыв и урок героизма, именно личность — великодушный и неисчерпаемый источник благословений. Здесь мудрость становится неотличимой от героизма — ибо она становится героически мудрой!

Янкелевич настаивает на том, что тот триумф радости, о котором неоднократно упоминает Бергсон, есть триумф победы не только над космо-

<sup>31</sup> *Bergson H. Les deux sources. P. 332.*

<sup>32</sup> *Ibid. P. 252.*

<sup>33</sup> *Jankélévitch V. Bergson. P. 96.*

<sup>34</sup> *Ibid. P. 243.*

стью замкнутого общества, удовольствия, интеллекта, но в первую очередь победы над смертью. Несколькими строчками ниже он пишет:

Жизненный порыв сильнее смерти; свобода умерщвляет смерть в божественной радости самопожертвования за другого<sup>35</sup>.

Согласно Янкелевичу, бергсоновская радость в конечном итоге есть радость обожения, радость пасхальная; он поясняет мысль Бергсона новозаветной цитатой: «и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр 21, 4).

Однако философские воззрения самого Янкелевича, напротив, исключают всякое «ожидание конца». Воскресение и победа над смертью, символизируемые личностью Христа, — не более чем эстетически выверенная иллюзия, «химера». В самой идее воскресения, как идее мгновенного и чудесного «обращения необратимого», есть очарование и волшебство, которые вызывают к жизни «радостный крик *Аллилуйя*»<sup>36</sup>; но «за красотой образов скрывается лишь бессилие и тщета химеры»<sup>37</sup>. Подлинное изменение и обновление может произойти лишь через труд, боль и серьезность. То мессианство, которое нам предлагает Янкелевич (а он утверждает, что он такое предлагает, что неочевидно), есть мессианство без Мессии. Мессия никогда не сможет прийти, потому что его приход стал бы завершением времени и, следовательно, закрыл бы всякую дальнейшую возможность обновления жизни; никакие эсхатологические ожидания не совместимы с идеей бесконечного и открытого времени. Действительно, если мы обратимся к докладу Янкелевича о современном мессианизме, произнесенном им во время Четвертого Коллоквиума франкоязычных еврейских интеллектуалов в 1961 г., то увидим, что этот доклад, выдержанный в лучших традициях русской зарубежной философии, был посвящен критике ложных форм мессианского ожидания<sup>38</sup>, и в частности восходя-

<sup>35</sup> Ibid. P. 248–249.

<sup>36</sup> *Jankélévitch V. L'Irréversible et la nostalgie*. P. 89.

<sup>37</sup> Ibid. P. 99.

<sup>38</sup> См. подробнее: *Jankélévitch V. L'espérance et la fin des temps // Jankélévitch V. Sources*. Paris: Le Seuil, 1984. P. 62–81. Концепция темпоральности, которая подразумевает понятие «конца времен», есть концепция, недооценивающая «неисчерпаемую щедрость» и творческую силу, характеризующие время как таковое. В ней не хватает «чувства бесконечного», противостоящего «тотальности» и «всеединству», следы которых Янкелевич прослеживает в едва ли не всей мистической мысли от Плотина до Достоевского. «Точкой прибытия» для устремленного к «концу» мистика оказывается прекрасный, но, увы, существующий лишь в мечте небесный Иерусалим или Китеж-град, где нет не только ни болезни, ни печали, ни вздыхания, но и никакой разницы в свете и тени и, тем самым, никакого долга и никакого труда, требующих «сопротивления материи». Мысль, озабоченная подлинным моральным вопрошанием, не должна, не смеет жить одной мечтой, и поэтому в ней нет места размышлению о «конце времен» (*le fin des temps*); ее предмет — цель времени (*les fins du temps*), времени нашей собственной жизни.

щей к Н. О. Лосскому критике мессианства как «миссионизма». Тот, кто утверждает, что на нем лежит определенная миссия свыше, уже тем самым дискредитирует эту миссию. Янкелевич переносит этот аргумент с критики концепции «народа-богоносца» на саму личность Мессии: всякий мессия необходимым образом оказывается лже-мессией. С присущей ему горячностью и страстью к парадоксам Янкелевич обращается к самому яркому примеру личности (лже) Избавителя в русской литературе — пушкинскому Самозванцу:

Тот, кто провозглашает себя кем-либо, уже тем самым — Псевдо-, узурпатор. Говорят о Лже-Димитрии так, как будто существует настоящий. Однако настоящий столь же фальшив, сколь и лже-Димитрий, потому что, в конце концов, настоящий Димитрий является тем, кто он есть, только потому, что он претендует на подлинность. Все Димитрии — лже-Димитрии. Самозванец претендует на роль избавителя. В таких делах незаконный стоит законного. Все шарлатаны<sup>39</sup>.

В глазах Янкелевича, претендент на мессианство, провозглашая себя носителем определенной миссии, самим этим жестом объявляет себя выделенной личностью. Обязанность превращается в привилегию, тайна призвания растворяется во внешних приметах. Нетрудно заметить, что здесь у Янкелевича присутствует неявная полемика с Бергсоном, который, напротив, видел в наличии миссии суть мистического (мессианского) призвания. Личность Мессии оказывается целью самой в себе, что предполагает концепцию завершенного времени, в котором больше не будет возможности для роста и углубления. И как Трубецкой или Соловьев решили отказаться от теории «русского народа-богоносца», так и иудаизм, согласно Янкелевичу, постепенно придет к деперсонализации идеи Мессии.

Тут нельзя не вспомнить возражений Левинаса Янкелевичу, высказанных на том же коллоквиуме: да, всякий, кто объявляет себя «Я» или Мессией — самозванец, но само-званец в том смысле, в котором самозванцем является всякий доброволец. Левинас настаивает на том, что секрет мессианства и секрет личности суть одно. Иудаизм должен превзойти мессианизм как ожидание «мифической фигуры» Искупителя и распознать мессианское призвание в каждой конкретной личности. Мессия — это не потомок царя Давида. Мессия — это каждый, кто говорит себе «Я». «Быть Я — значит быть Мессией». Но что значит — быть самим собой? Это значит осознавать свое избранничество. Я — тот, кто избран принять на себя страдания других, тот, кто знает, что он избран, и тот, кто принимает на себя такое избранничество. Я как Мессия подразумевает определенное самозванство, поскольку Я — это тот, кто сам вызывается стать мессией, принять на себя ответственность за весь мир:

<sup>39</sup> Ibid. P. 73–74.

Я в качестве Я, берущее на себя страдания мира, в полном одиночестве само назначает себя на эту роль. Обозначить себя таким образом, не уклоняться от этой роли вплоть до того, что отвечать прежде, чем прозвучит призыв, — это и значит быть Я. «Я» есть тот, кто сам выдвигает себя для несения всей ответственности мира, тот *Само-Званец*, против которого выступает Янкелевич: само-званец *par excellence* — тот, кто назначает себя сам. Вот почему он способен целиком взять на себя страдание всех: он может произнести «Я» лишь в той мере, в какой уже взял на себя это страдание. Мессианизм есть именно тот апогей в бытии, каковым является централизация, концентрация Я, его скручивание вокруг самого себя. Говоря конкретно, это означает, что каждый должен поступать так, как если бы он был Мессией<sup>40</sup>.

Если Мессия — это каждый, кто говорит «Я», то в таком мессианстве отсутствует момент завершенности или привилегированности, столь смущавший В. Янкелевича: если каждый призван быть человеком-богосцем, то цель такого призвания — не установить на земле один на всех тотальный Китеж-град, но жить как Феврония, жить так, как если бы ты уже был гражданином невидимого Китежа. Однако тезис Левинаса глубже: Я могу претендовать на личностность, на то, чтобы быть Я, только в той мере, в какой я уже — личность, только в той мере, в какой я уже нечто сделал, уже ответил на призыв. Иначе говоря, самозванец может *на самом деле* назвать себя Дмитрием только в тот момент, когда он Дмитрием *уже* является.

Однако Янкелевич как раз и хочет сказать, что Дмитрием, носителем определенной миссии «быть» постоянно невозможно. В его философии (в отличие от философии Бергсона или Левинаса) нет той инстанции, которая может наделить субъект мессианской миссией, нету той «тени Грозного», которая может «усыновить» Я и превратить его в настоящего царевича: у Янкелевича нет ни бергсоновского жизненного порыва, ни левинасовского Другого, являющегося источником той самой «гетерономной автономии» Я, о которой шла речь выше. Если моя ответственность перед Другим (любим другим) бесконечна, то это потому, что таков мой *долг любви*; никакой же другой причины, никакого другого, более глубокого, основания нет и быть не может, потому что там, где есть любовь, там нарушается причинность. И поскольку моральный акт личности есть долг, постольку он не может быть миссией; мистический порыв, экстатический выход из себя как основа морального акта есть *δαμονίας ὑπερβολή*, «демоническая гипербола» (Платон. Государство, 509c)<sup>41</sup>, которая в конечном итоге вырождается

<sup>40</sup> Левинас Э. Трудная свобода. С. 399–400, перевод частично изменен.

<sup>41</sup> Русский перевод А. Н. Егунова: «как удивительно высоко мы взобрались». Янкелевич интерпретирует иронический возглас Главкона как критику чересчур возвышенной теории Сократа о «благое по ту сторону сущности», и тем самым — всякого благо-

в самообман и фарисейство. Моральная жизнь происходит в полной имманентности; бесконечный долг по отношению к другому человеку и человечеству в целом присутствует в жизни субъекта все время, неотвратно, и как утверждение «бесконечной предпочтительности другого мне»<sup>42</sup>, и как требование жертвы и жертвенности. Однако героическое самопожертвование как однократный и безумный порыв отрицается Янкелевичем: нетерпение зачастую диктует самопожертвование там, где нужно упорство. «Но жертвы не хотят слепые небеса, / Вернее труд и постоянство», — этими словами Мандельштама можно выразить всю позднюю мысль Янкелевича. В то же время теплохладная теория «золотой середины» неприемлема для Янкелевича, который усматривает в ней попытку «угасить дух» и найти самооправдание своей бездеятельности. Выход он видит в принятии трагического парадокса; любовь к ближнему как любовь существа конечного не может быть бесконечной: «...конечность возможностей слепо обрезает бесконечность долга»<sup>43</sup>. Любовь состоит в том, чтобы отказаться от всего своего, включая жизнь; но для того, чтобы любить, надо существовать, надо жить. Человеческое существование оказывается, вполне в духе Бергсона, «органом-препятствием» — одновременно и органом, и препятствием любви. В том решении, которое предлагает Янкелевич, он снова опирается на Бергсона, на «гениальный парадокс» «неделимой» длительности: речь идет о бесконечно малых колебаниях между существованием и любовью, сохранением своей жизни и безусловной жертвенностью. Кажущийся порочным круг разбивается обращением к «тайне темпоральности»: каждое из этих состояний постоянно и неделимо, образуя «прерывную непрерывность и недвусмысленную двусмысленность» жизни «любящего существа»<sup>44</sup>. Если радость есть победа, то это победа всегда частичная, никогда не окончательная, вечное трепетание между победой и поражением, как тремоло, выражающее трагическую разорванность души<sup>45</sup>.

Подведем некоторые итоги. Как нам представляется, главное, что разделяет Бергсона и Янкелевича, — это вопрос о зле. У Бергсона, для которого зло есть только недостаток добра, слабость порыва, радость носит творческий, райский, ничем не замутненный характер. Янкелевич сравнивает бергсоновскую радость с сиянием у Бёме, которое существует не по отношению к тьме, а по ту сторону всех противопоставлений, по ту сторону дуализма «свет-тьма». Однако сам он принадлежал тому поколению, которое уже не могло себе позволить не философ-

намеренного «дьявольского преувеличения». Разбор *δαμονίας υπερβολής* см. также: Derrida J. Comment ne pas parler // Derrida J. Psyché. Paris: Galilée, 1987. P. 564–565.

<sup>42</sup> Jankélévitch V. Le paradoxe de la morale. P. 46.

<sup>43</sup> Ibid. P. 81.

<sup>44</sup> Ibid. P. 89.

<sup>45</sup> Ibid. P. 86.

ствовать о радикальном зле. Бергсоновский виталистский мессианизм в конечном итоге оказывается Янкелевичу чужд; энтузиазм, увлекающий за собой массы, — тем более. Размышления о природе зла, о воле, направленной ко злу, возвращают Янкелевича к более традиционным этическим вопросам; постоянное внимание к чистоте и одновременно хрупкости интенционального расположения человека приводит его к размышлениям о природе субъективности и, шире, человечности человека, которую он пытается схватить в горизонте текучей, бергсоновской темпоральности. Однако интуиция, которая движет его мыслью, — «сердце» его морального размышления — заимствована им у его учителя: философия невозможна без горячности, без отдачи себя целиком, без любви «всей душой». Но что есть этот дар возлюбить ближнего всей душой и всей крепостью своею, как не та «радость, которую никто не отнимет» у нас?