

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

На правах рукопису

НОШИН ЯРОСЛАВ ІВАНОВИЧ

УДК [296:1(44)''19'']

Левінас

**ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ФІЛОСОФСЬКОГО ТА ТЕОЛОГІЧНОГО
ДИСКУРСІВ У ТВОРЧОСТІ ЕМАНґЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА**

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
Богачевська Ірина Вікторівна

Житомир – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ТВОРЧІСТЬ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ РЕФЛЕКСІЇ	10
1.1. Спадщина Е. Левінаса у філософській та теологічній думці другої половини XX початку XXI століття	10
1.2. Методологічні засади дослідження творчості Е. Левінаса	21
Висновки до розділу 1	39
РОЗДІЛ 2. МІСЦЕ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ В СПАДЩИНІ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА	42
2.1. Домінантні теми та ключові аспекти етичної концепції Е. Левінаса	42
2.2. Значення проблеми Іншого для етичної концепції Е. Левінаса	51
2.3. Філософсько-релігійні інтенції в етичній концепції Е. Левінаса	77
Висновки до розділу 2	86
РОЗДІЛ 3. СПЕЦИФІКА «КОНФЕСІЙНИХ» ТЕКСТІВ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА	89
3.1. Роль талмудичного дискурсу в творчості Е. Левінаса	90
3.2. «Талмудичні лекції» Е. Левінаса у феноменологічно- герменевтичному вимірі	108
3.3. Обраність як відповідальність у «конфесійних» працях Е. Левінаса	120
Висновки до розділу 3	128
РОЗДІЛ 4. РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА У ФІЛОСОФІЇ Й ТЕОЛОГІЇ ЮЗЕФА ТІШНЕРА І ЖАН-ЛЮКА МАРЙОНА	131
4.1. Ю. Тішнер як послідовник і популяризатор поглядів Е. Левінаса	132
4.2. Вплив ідей Е. Левінаса на філософсько-богослівський проект Ж.-Л. Марйона	153
Висновки до розділу 4	178
ВИСНОВКИ	181
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	186

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Етична концепція Еманюеля Левінаса наприкінці ХХ століття набула всесвітнього визнання як інтелектуально стимулююча філософська відповідь на виклики часу. Здійснене Е. Левінасом переосмислення етичних проблем уможливило новий погляд на європейську філософську традицію від досократиків до М. Гайдеггера, а також актуалізувало єврейську релігійну думку, глибокий потенціал якої здатен, на переконання мислителя, підняти фундаментальні філософські проблеми, не артикульовані в західній європейській філософській парадигмі. Творчість Е. Левінаса синтезує в собі два потужних та оригінальних способи мислення: єврейський (біблійний) і грецький (філософський).

Філософія Е. Левінаса формувалася в руслі феноменологічної традиції Е. Гуссерля, а також як відповідь на виклики проекту фундаментальної онтології М. Гайдеггера. Е. Левінас черпає натхнення з джерел єврейської релігійної традиції, талмудичного спадку, галахічних суперечок, величезної кількості їх інтерпретацій і глибокої духовної інтуїції, не намагаючись при цьому «штучно поєднати» біблійну й філософську традиції, оскільки будь-яка філософська думка, на його переконання, ґрунтується на дофілософському досвіді, а читання Біблії й є таким досвідом. Тому цілісне осмислення наріжних філософських інтенцій Е. Левінаса не може бути здійсненим без залучення «конфесійних» текстів французького мислителя, аналіз яких потребує теоретичних філософсько-релігієзнавчих узагальнень. На часі поглиблений аналіз взаємозв'язку обох традицій: єврейської – біблійної та грецької – філософської у творчому доробку Е. Левінаса на основі дослідження його «конфесійних» праць, що допоможе заповнити певні прогалини у релігієзнавчому розумінні його творчої спадщини. На противагу інтенсивному вивченню «загальної» філософії Е. Левінаса,

філософсько-релігієзнавче дослідження його «конфесійних» праць у вітчизняному релігієзнавстві досі не поставало предметом системного дослідження, що актуалізує комплексне осмислення його внеску як у традицію західної філософської думки, так і в скарбницю єврейської релігійної спадщини.

У контексті суспільної актуальності філософсько-релігійну спадщину Е. Левінаса варто розглядати, насамперед, через осмислення ним ідеї «катастрофи європейського єврейства» (Шоа) – у пошуку нового гуманізму та нового розуміння людяності людини. Особистий протест проти тоталітарної системи фашизму є мотивом і глибинним «нервом» філософсько-релігійних праць французького мислителя. Завдяки Е. Левінасу проблема морально-етичного досвіду та відповідальності людства зазвучала з такою силою, що привернула увагу не тільки філософів, але й релігієзнавців, теологів-богословів, культурологів, мистецтвознавців, політологів, педагогів.

Дослідження діалектики філософського та теологічного дискурсів у творчості Е. Левінаса уможливорює переосмислення драматичних подій у житті українського народу, зокрема, Революції Гідності та жахливих наслідків гуманітарної кризи й військових дій на Сході України крізь призму ідеї про об'єднувальний модус людського співіснування через виокремлення реальності Іншого та відповідальності за Іншого. Глибокий «терапевтичний потенціал», який несуть у собі філософсько-етичні та філософсько-релігійні ідеї французького мислителя, відкриває можливість окреслення гуманітарних шляхів виходу із сучасної кризової суспільної ситуації.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано в межах наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка «Випробування людського буття: класичний і посткласичний дискурс» (НДР №0111U000154).

Мета дослідження полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу етико-філософської концепції Е. Левінаса в її зв'язку

з «Талмудичними лекціями» та «Важкою свободою. Есе про юдаїзм», що відображають юдейський світогляд, наріжним каменем якого є танахічний і талмудичний корпуси праць; дослідженні впливу ідей французького мислителя на сучасну релігійну філософію Ю. Тішнера та Ж.-Л. Марйона.

Зазначена мета конкретизується у таких дослідницьких **завданнях**:

- розглянути основні напрями вивчення філософського доробку Е. Левінаса в сучасній філософії та релігієзнавстві;
- охарактеризувати специфіку філософсько-етичної концепції, проаналізувати термінологію та понятійні напрацювання Е. Левінаса в межах філософського дискурсу;
- розкрити роль танахічного й талмудичного корпусів текстів у формуванні теологічного дискурсу Е. Левінаса;
- з'ясувати імпліцитний та експліцитний вплив фундаментальних принципів юдаїзму на філософсько-етичну концепцію Е. Левінаса;
- виявити характер зв'язку філософських і «конфесійних» текстів у творчому доробку Е. Левінаса;
- осмислити вплив філософського й теологічного дискурсу Е. Левінаса на творчість релігійних філософів Ю. Тішнера і Ж.-Л. Марйона.

Об'єктом дослідження є творча спадщина Еманюеля Левінаса.

Предметом дослідження є філософський та теологічний дискурси у творчому доробку Еманюеля Левінаса.

Методологія дослідження. Дисертаційне дослідження ґрунтується на базових принципах і методах філософії та академічного релігієзнавства. Методи дослідження зумовлені його комплексним характером і ґрунтуються на фундаментальних міждисциплінарних напрацюваннях як зарубіжних, так і вітчизняних філософів, релігієзнавців, теологів-богословів, культурологів й інших фахівців гуманітарної галузі знань. Застосовано сукупність таких загальнонаукових дослідницьких методів як дедукція, індукція, аналіз і синтез; феноменологічний, герменевтичний, порівняльний методи; міждисциплінарний і біографічний підходи.

Залучення принципів герменевтичного методу сприяло проясненню специфічної манери висловлювання та складних для розуміння місць у текстах Е. Левінаса. Використання порівняльного методу дало змогу проілюструвати відмінності в поглядах мислителів, які разом з Е. Левінасом досліджували подібні проблеми (наприклад М. Бубер), а також релігійних філософів, на творчість яких мав вплив доробок останнього. Особлива увага приділялася феноменологічному методу, оскільки французький мислитель послуговувався ним, намагаючись представити Іншого у той спосіб, у який Інший сам себе являє. Взаємодоповнююче використання цих методів, а також залучення міждисциплінарного підходу сприяло виявленню та проясненню характеру впливу юдейської релігійної думки на ключові аспекти етичної концепції французького мислителя, а також дозволило проаналізувати й осягнути чинники, що сприяли становленню філософських поглядів Е. Левінаса як самостійного мислителя. Застосування біографічного підходу дало змогу прояснити ключові моменти у творчості Е. Левінаса, пов'язані з інтерпретацією танахічного й талмудичного корпусів текстів, його громадською позицією та соціальними поглядами. Такі дослідницькі принципи академічного релігієзнавства як системність, історизм, позаконфесійність і толерантність, дескриптивний підхід дали змогу об'єктивно й цілісно осмислити предмет дослідження.

Наукова новизна результатів дослідження визначається тим, що:

Уперше:

– встановлено відсутність в українському релігієзнавстві системних досліджень взаємозв'язку філософського та теологічного дискурсів у творчості Е. Левінаса, адже фокус дослідницької уваги традиційно спрямований на філософсько-етичну концепцію мислителя, його феноменологічні погляди, діалогічне вчення, у той час як «конфесійні» тексти автора відходять на другий план, що заважає цілісному осмисленню творчого доробку Е. Левінаса;

– доведено некоректність дихотомічного поділу або протиставлення двох груп текстів Е. Левінаса: «конфесійних» та філософських, оскільки «конфесійні» праці мислителя разом з його філософськими творами формують своєрідний «диптих» спадщини мислителя. Основні філософські ідеї Е. Левінаса (відповідальність за Іншого, асиметрія у ставленні Я до Іншого, епіфанія обличчя Іншого, використання таких релігійних концептів як «відкриття», «Бог» та ін.) розкриваються як у його філософських, так і в «конфесійних» текстах;

– виявлено, що Е. Левінас використовує Танах і Талмуд як ілюстраційну базу для обґрунтування власних філософського та теологічного дискурсів, звертаючись до танахічного й талмудичного корпусу праць, як самостійний мислитель; актуалізуючи такі загальнофілософські екзистенціали людського буття, що містяться в юдейських сакральних текстах, як Людина і Світ, Людина і Людина (Я та Інший), Людина і Бог, Е. Левінас зумів «перевідкрити» Талмуд, вдихнувши в нього нове дихання; у вченні Е. Левінаса відносини з Іншим інтерпретуються відповідно до базового теологумену юдаїзму, який стверджує неможливість для людини і Бога зустрітися «обличчям-до-обличчя»;

Уточнено:

– специфіку етики Е. Левінаса, що постає як «перша філософія», а концепт Іншого набуває парадигмального значення, що дозволяє говорити про створення Е. Левінасом оригінальної «філософії Іншого»; етика Левінаса є принципово «асиметричною» і може розглядатися у контексті творчості мислителя як така, що є актуальною як у сфері міжлюдської комунікації, так і в сфері взаємин людини з Богом; оригінальну філософську термінологію Е. Левінаса й таких понять як: «промовляння» (*dire*) і «сказане» (*dit*), позапам'ятне (*immemorial*) минуле, «діахронія», «слід» та інших;

– вплив філософсько-релігійних поглядів Е. Левінаса на філософські й теологічні побудови Ю. Тішнера та Ж.-Л. Марйона, які запозичують у Е. Левінаса поняття «обличчя Іншого», проблематику відповідальності за

Іншого, поняття «пасивної свідомості суб'єкта», розглядаючи їх крізь призму християнської традиції, що дає підстави говорити про історичну тяглість та плідність юдео-християнського теологічного діалогу;

Дістало подальшого розвитку:

– з'ясування впливу фундаментальних принципів юдаїзму на філософсько-етичну концепцію Е. Левінаса: експліцитно – заповіді Танаха щодо ставлення до сироти, вдови, прихоронця, що корелюють з проблемою відповідальності за Іншого в філософсько-етичній концепції Е. Левінаса; імпліцитно – вплив біблійного поняття «обличчя» – з єврейської «*панім*», що відповідає поняттю «обличчя Іншого» в філософсько-етичній концепції Е. Левінаса.

Теоретичне значення дослідження полягає у розширенні дослідницького поля релігієзнавчої науки шляхом поглиблення розуміння філософської спадщини Е. Левінаса завдяки актуалізації теологічного дискурсу в його творчості. Положення дисертації можуть бути використані для подальших міждисциплінарних релігієзнавчо-етичних досліджень.

Практичне значення дослідження. Отримані узагальнення можуть бути врахованими у державно-релігійному та міжрелігійному діалозі. Доцільним є використання матеріалів дослідження в навчальному процесі, зокрема, у вузівських курсах з релігієзнавства, філософії, етики, феноменології, філософії діалогу, філософії релігії, соціальної філософії, естетики, культурології та інших.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною авторською науковою роботою. Основні положення та результати дослідження дисертант отримав особисто.

Апробація результатів дослідження. Концептуальні положення і результати дисертаційного дослідження систематично обговорювалися на методичних семінарах та засіданнях кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка. Наукові ідеї та висновки дисертаційного дослідження було викладено у доповідях і виступах

здобувача на низці конференцій, зокрема на : Міжнародній конференції студентів та аспірантів «VIII Харківські студентські філософські читання» (Харків; 2011); II та III Міжнародних науково-практичних конференціях «Антикризовий розвиток соціальних та економічних процесів в умовах глобалізації» (Буча; 2012, 2013); IX Міжнародній науково-практичній конференції викладачів та студентів ЗДА (Заокський; 2012), на Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету КНУ імені Т. Шевченка» (Київ; 2012, 2014), на Міжнародних конференціях студентів, аспірантів і молодих вчених «Ломоносов» (МДУ ім. М. В. Ломоносова) (Москва; 2011, 2012, 2013, 2014, 2015); XVI Міжнародній молодіжній конференції з юдаїки (Москва; 2011); XVII Міжнародній молодіжній конференції з юдаїки (Санкт-Петербург; 2012); Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук: реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу» (Буча; 2014); IV Міжнародній науково-теоретичній конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (Житомир; 2015); IV Всеукраїнській науково-теоретичній конференції з міжнародною участю «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (Житомир; 2015).

Публікації. Основні ідеї, положення та результати дослідження відображено у 18 публікаціях: 5 статтях (4 з яких опубліковано у фахових виданнях затверджених ДАК МОН України (1 – у зарубіжному)); 13 – у збірниках наукових праць, матеріалах і тезах конференцій.

Структура дисертації визначається метою, завданнями, а також внутрішньою логікою дослідження. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури. Список використаних джерел становить 320 позицій. Обсяг основного змісту дисертації – 185 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТВОРЧІСТЬ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ РЕФЛЕКСІЇ

1.1. Спадщина Е. Левінаса у філософській та теологічній думці другої половини XX початку XXI століття

Еманюель Левінас – один з найбільш потужних й оригінальних мислителів XX століття. Творча спадщина Е. Левінаса, філософа за покликанням – багатогранна і глибока, тому не дивно, що вона приваблює до себе філософів, теологів, релігієзнавців, культурологів, педагогів та інших представників гуманітарної сфери.

Одним з перших, хто по-справжньому зміг оцінити філософську міць думки Е. Левінаса, був М. Бланшо, який позитивно відгукнувся на докторську дисертацію Е. Левінаса «Тотальність і Безкінечне» (1961), зазначивши про те, що це один з найбільш значущих текстів століття, в якому «кинуто виклик усій філософській традиції від Платона й Аристотеля до Гуссерля і Гайдеггера» [249, с. 404]. М. Бланшо зазначає, що його глибока дружба з Е. Левінасом продовжувалась з моменту їхнього знайомства у Страсбурзькому університеті ще з 1923 року. Так, М. Бланшо знайомить Е. Левінаса з французькою літературою, відкриваючи йому таких авторів як зокрема Пруст і Валері. У свою чергу, Е. Левінас ознайомлює М. Бланшо з німецькою філософією Е. Гуссерля та М. Гайдеггера, своїх вчителів. Однак, якщо говорити про більш суттєві взаємовпливи, необхідно зазначити про те, що проза Бланшо корінним чином вплинула на один із таких вагомих онтологічних концептів Е. Левінаса як *«П у а» – безособова наявність* (курсив наш). Щодо впливу Е. Левінаса на М. Бланшо, попри розбіжності, критики, все ж таки, стверджують про те, що позиція М. Бланшо є

«секуляризованою» версією релігійної філософії Е. Левінаса, – про що зазначає М. Євстропов [94, с. 9].

Втім, інтелектуальна подія, яка привернула увагу до творчості Е. Левінаса не лише філософську спільноту Європи, але й Нового Світу, відбулася у 1963 році. Е. Левінас опублікував статтю під назвою «Мартін Бубер і теорія пізнання» (1964), в якій помістив деякі критичні зауваження на адресу М. Бубера. Свою реакцію на статтю французького мислителя М. Бубер також опублікував. У свою чергу, на адресу М. Бубера Е. Левінас надіслав листа, в якому спробував детальніше роз'яснити свою позицію. Згодом полеміка між двома філософами завдяки американському філософу М. Фрідману набула розголосу. М. Фрідман висловив пропозицію, аби й інші філософи долучилися до цього філософського диспуту й висловили свої міркування з приводу концепцій Е. Левінаса та М. Бубера. Таким чином, думки про характер зв'язку між Я та Іншим в інтерпретації не тільки М. Бубера та Е. Левінаса, але й інших філософів були втілені у збірці статей під назвою «Філософські запитання» (1964). У *другому розділі дослідження* ми більш детально зупинимось на з'ясуванні розбіжностей між поглядами Е. Левінаса та М. Бубера, а зараз лише звернемо увагу на те, що Е. Левінас відділяє М. Буберу належне і поціновує такі важливі як для «діалогічної» парадигми загалом, так і для Е. Левінаса зокрема поняття як «діалог» «зустріч», «між», та інші. Проте Е. Левінас не погоджується з тим, що М. Бубер робить акцент на відкритості та взаємності партнерів, залучених до діалогу. Французький мислитель наполягає на тому, що учасники діалогу не є рівноправними, навпаки, у стосунках між ними присутня асиметрія.

Прикметно, що на постать Е. Левінаса все більше починають звертати увагу після того, коли Ж. Дерріда в есе під назвою «Насильство та метафізика» проаналізував всі праці Е. Левінаса, що побачили світ до 1967 року. «Вбивство під анестезією» – так у 1992 році Е. Левінас охарактеризував цей аналіз, здійснений Ж. Дерріда [254, с. 19]. Проте, варто зазначити, що справжня популярність приходить до Е. Левінаса згодом, лише наприкінці

80-х років XX століття. Ґрунтовно й глибоко осмислюючи та піддаючи критиці творчість Е. Левінаса, Ж. Дерріда пише есе під назвою «Насильство та метафізика», в якому детально аналізує хід думки та спосіб викладу Е. Левінаса. Ж. Дерріда звертає увагу на спробу Е. Левінаса накреслити розрив з традицією Е. Гуссерля та М. Гайдеггера. Намагання відійти від традиції своїх попередників і вчителів проходить через такі твори французького мислителя як у працях «Від існування до існуючого» (1947), «Час та Інше» (1947), а з особливою силою у праці «Тотальність і Безкінечне» (1961) – про що зазначає Ж. Дерріда [83, с. 370–374]. Зокрема Дерріда звертає увагу на те, що важливе значення для Левінаса має метафора слова в порівнянні з метафорою світла. «Відношення обличчя до обличчя є також і тим, що має здатність чути невидиме, оскільки думка є мовою і мислить себе в аналогічній стихії звуку, а не світла» [83, с. 390]. Більш докладно про перевагу метафори слуху над метафорою зору йтиметься в другому розділі дослідження.

Слід зазначити, що серед представників світової (західноєвропейської думки, а також університетів США та Австралії) філософії, які вдавалися до аналізу та інтерпретації філософсько-етичної концепції Е. Левінаса, можемо зустріти велику кількість видатних імен і постатей серед яких А. Бадью [10], Р. Бернасконі [261], М. Бубер, Б. Вальденфельс [313], М. Вестфал [315], Ш. Вигода [318], Е. Вишгород [319], Р. Гібса [272], І. Дворкін [78], П. Девіс [268], Ж. Дерріда [83], Д. Жаніко [277], Я. Клочовський [119], Р. Коен [267], С. Крічлі [262], Дж. П. Мануссакис [157], Ж.-Л. Марйон [292], Е. Меїр [296], Х. Патнем [306], А. Пеперзак [303], П. Рікер [195], Ж. Рюс [199], Й. Соловейчик [208], Й. Тішнер [214], М. Фагенблат [270], В. Янкелевич [258] та ін.

Цікаво, що сімдесяті роки у творчості Е. Левінаса позначені активним переосмисленням та зацікавленістю релігійним мисленням. Особливою мірою французький мислитель зосереджується на проблемі як вести

філософський дискурс про Бога. Погляди мислителя, відображені в таких працях як «Бог, смерть і час», а також «Бог, який спадає на думку».

Поряд з суто філософськими працями французький мислитель публікує тексти, які мають релігійне забарвлення, релігійну «тональність». Мова йде про його так звані «конфесійні» тексти: «Дев'ять талмудичних лекцій» [287], «Важка свобода. Есе про юдаїзм» [143]. У зв'язку з появою так званих «конфесійних» текстів («Важка свобода. Есе про юдаїзм», «Дев'ять талмудичних лекцій») у філософських колах Франції з'явилася критика етичної концепції Е. Левінаса. Мислителя звинувачують у «теологічному» перевероті у феноменології (*взяті філософії у заручники теології*) [див. 53, с. 48–50]. Е. Левінаса починають зараховувати до апологетів юдаїзму, або вважати релігійним філософом, а точніше до представників єврейської філософії (*якщо така може існувати*). Треба зазначити, що, насправді, поява суто релігійного дискурсу не спричинила значного зростання популярності творчості мислителя в Ізраїлі, а з другого боку, цілком логічним виглядало припущення, що ця поява могла сприяти зменшенню зацікавлення тих, хто не ідентифікує себе з юдейською традицією.

Зауважимо, що у філософській світовій спільноті продовжують з'являтися дослідження, які присвячені Е. Левінасу, зокрема співставленню і порівнянню поглядів мислителя з іншими видатними представниками західної думки такими як Парменід, Платон, Плотін, С. К'єркегор, М. Бубер, Ф. Розенцвайг, Л. Вітгенштайн, Ж.-П. Сартр, П. Рікер, Ж. Дерріда, М. Розеншток-Гюсі.

Значну увагу привертає до себе **християнська рецепція** ідей Е. Левінаса, що є надзвичайно багатогранною і розлого представлена такими західноєвропейськими дослідниками як К. Войтила [18], Й. Зізіюлас [320], Я. Клочовський [119], Дж. Мануссакіс [157], Ж.-Л. Марйон [295], А. Пеперзак [301], П. Рікер [195], Ю. Тішнер [214], Х. Яннарас [259] та іншими. Серед вітчизняних (українських і російських) вчених до філософських поглядів Е. Левінаса у контексті **християнської традиції**

звертаються Л. Карачевцева [106] В. Малахов [150], К. Сігов [202], Є. Проскуликов [191], Г. Ямпольська [251]. *Проблематику відповідальності людини перед Богом* розглянуто у працях Р. Дж. Векслер-Возкінела, К. Вєчорека, К. Войтили, Дж. А. Козловського, А. Ліпцжика, М. Мейера, Ж. Рюс та інших.

Прикметним є те, що значну увагу вивченню філософських поглядів Е. Левінаса приділяють російські дослідники. Аналіз та оцінка основних аспектів філософії Е. Левінаса, з'ясування теоретичних передумов його філософської концепції представлено в роботах Н. Аббасової [1], Ф. Ажимова [5], І. Вдовіної [35], Т. Волкової [42], С. Воробйової (білоруська дослідниця) [45], Т. Горичевої [56], Б. Губмана [67], І. Дворкіна [78], Е. Деменчюнка [81], Євстропова [94], І. Зайцева [97], М. О. Звягінцева [100], О. Кошмило [127], А. Крюкова [128], І. Кузіна [129], О. Найман [176], Д. Орлова [183], Н. Петякшевої [187], І. Полещук [190], Н. Ройтберг [198], Л. Соколової [205], З. Сокулер [206], І. Сохань [209], С. Степанищева [211], Г. Ямпольської [256].

Проблематика осмислення розбіжностей між поглядами *Е. Левінаса та М. Гайдеггера* є в центрі досліджень І. Зайцева [80] та Н. Шолухо [242]. Порівнянням поглядів *Е. Левінаса та Ж.-П. Сартра* присвячено праці Є. Маковецького [149], В. Малахова [152], Н. Шолухо [244]. Дослідники осмислюють категорію любові, проблему ставлення до Іншого. Б. Губман Порівнює між собою метафізичні *підходи Е. Левінаса та Ж. Дерріда* [65–67]. Зокрема цікаве зіставлення етики гостинності Е. Левінаса і Ж. Дерріди міститься у працях польського дослідника Р. Влодарчика [316], який звертає увагу на виклики сучасності, які вимагають ґрунтового осмислення та вирішення. Мова йде про проблему як індивідів, так і спільнот, які перебувають в притулках. У праці «Левінас. У бік педагогіки притулку» – відзначено плідність доробку Е. Левінаса як підґрунтя для міжкультурної педагогіки загалом і педагогіки притулку зокрема [див. 316, с. 19].

Порівняння між способом мислення *М. Бубера та Е. Левінаса*, проводить М. Гіршман, зазначаючи відмінності філософів у погляді на характер зв'язку Я-Ти [51]. Вплив ідей Е. Левінаса на філософсько-релігійні погляди *Ю. Тішнера* розкриває О. Твердіслова [212] та Я. Клочовський [119]. Варто звернути увагу на дослідження, які присвячені порівнянню поглядів *Е. Левінаса та Р. Декарта*. Так, І. Зайцев [96], Л. Карачевцева [105, 110, 113], Ж.-Л. Марйон [160] аналізують ідею безконечності, яка в Е. Левінаса є тотожною до ідеї Бога.

Грунтовний аналіз щодо співставлення поглядів Е. Левінаса та П. Рікера здійснений у дослідженні О. Ференц [216], яка слушно вказує на поняття «відмінності», яке відіграє важливу роль у творчості Е. Левінаса. Його часто називають мислителем відмінностей, зауважуючи, що «навіть ідентичність, згідно з його концепцією, будується на понятті «відмінності». Так, передаючи думку Е. Левінаса, О. Ференц підкреслює провідний мотив у творчості мислителя: «завжди і всюди відмінність, а не ідентичність» [див. 216, с. 68].

Наголошуючи на важливих рисах етичної концепції Е. Левінаса, а саме на тому, що умовою визнання іншості, його суб'єктивності є гостинність, прийняття Іншого «Я», О. Ференц вказує на те, за Е. Левінасом, взаємини між Я та Іншим починаються там, де існує нерівність суб'єктів. Я повинен бути, насамперед, для себе, проте кінцева мета – відкритися Іншому, бути-для-Іншого» [див. 216, с. 91]. Ідентичність суб'єкта, на думку французького мислителя, спирається на неможливість ухилитися від відповідальності. Французький філософ стверджує однобічну перевагу іншості над тотожністю.

Натомість, П. Рікер, зауважує О. Ференц, наголошує на рівновазі між тотожністю й іншістю в рамках «буття собою». Попри те, що за Е. Левінасом умовою «буття собою» є відповідь на заклик, який надходить від Іншого, що вказує на пасивність Я й асиметричний характер взаємин «Я – Інший», П. Рікер підкреслює, що стосунки між суб'єктами будуються на взаємності.

Тому «той-хто-є-собою», є не тільки діяльним суб'єктом, а також покликаним Іншим; що вказує на пасивність «того-хто-є-собою», який перебуває під впливом Іншого. Отже, ідеться про силу оберненості ролей, коли кожен діяч є тим, хто зазнає впливу Іншого.

Як бачимо, П. Рікер дорікає Е. Левінасу за те, що заклик до відповідальності стосується тільки покликаного Я в його пасивності. У зв'язку з цим доречним є запитання про те, чи не передбачає наказ, який надходить від Іншого відповіді. У такому разі, відповідь зрівноважила б несиметричність зустрічі «обличчям-до-обличчя», – слушно підмічає О. Ференц.

Дослідження, які присвячені *«раннім» поглядам Е. Левінаса* та процесу їх еволюції в контексті феноменологічного вчення, розкриті в статтях А. Крюкова [128], Г. Ямпольської [254]. На окрему увагу заслуговують дослідження філософської проблематики Е. Левінаса та її переосмислення представниками *латиноамериканської «філософії звільнення»* проаналізована у роботах Н. Петякшевої [187] та Е. Деменчюнка [81].

Також вкажемо, що у працях Ф. Ажимова [5], І. Вдовіної [34], С. Воробйової [43], С. Степанищева [211], Г. Ямпольської [255] досить ґрунтовно висвітлені основні моменти філософських поглядів Е. Левінаса, виявлено їх зв'язок з *персоналістськими тенденціями* у філософії загалом та феноменології зокрема. Так, етична концепція Е. Левінаса розглядається в контексті західноєвропейської та російської (*персоналістської*) етичної традиції ХХ століття (І. Вдовіна, Г. Ямпольська). Здійснюються дослідження діалогічної парадигми скрізь призму порівняльного (компаративного) аналізу етики Левінаса та російського варіанту діалогічних ідей С. Франка (С. Степанищев, О. Звягінцева). Проблема етичних основ людського буття у творчості Е. Левінаса та С. Франка розглядається С. Степанищевим [211]. Проводячи паралелі між поглядами Е. Левінаса та С. Франка

О. Звягінцева [100] звертається до поняття Іншого у творчості обидвох мислителів.

Грунтовний аналіз взаємозв'язку *метафізики та онтології* в рамках французької феноменології (Г. Марселя, М. Анрі та Е. Левінаса) представлений у роботах Ф. Ажимова [5], А. Мінєєва [171], К. Сігов [202], І. Кузін [129], М. Євстропов [93] В. Голофаст [54] аналізують *місце онтології* в етичній концепції Е. Левінаса. Хотілося б окремо наголосити на проблемі *подолання метафізики*, яку розкривають Б. Губман [67], І. Дворкін [78], Г. Ямпольська [256].

Проблему інтерсуб'єктивності у філософії Е. Левінаса аналізує І. Полещук [191]. Дослідженню *трансцендентальної проблематики* у феноменологічних проектах М. Анрі та Е. Левінаса присвячена стаття Л. Соколової [205]. Вивченням творчості Е. Левінаса, як представника *феноменологічного напрямку сучасної філософії* або, іншими словами, етичного варіанту феноменології займається І. Вдовіна [38]. Філософській спадщині Е. Левінаса: його феноменологічним студіям, його етичній концепції як першій філософії присвячує свої праці Г. Ямпольська [254].

Зауважимо, що однією із важливих праць, присвячених філософським поглядам Е. Левінаса, є дослідження З. Сокулер. Російська дослідниця присвятила один з розділів праці «Герман Коген і філософія діалогу» (2008) аналізу таких вузлових моментів етико-філософської концепції Е. Левінаса, як ідеї безкінечності, темі Іншого та проблемі подолання філософії тотальності. В контексті теми нашої дисертації особливу увагу привертає осмислення ролі талмудичного дискурсу в творчому доробку французького мислителя, про який йдеться в одному з розділів книги З. Сокулер «Герман Коген і філософія діалогу» під назвою «Зустріч з Іншим в талмудичних лекціях. Е. Левінаса».

Внесок Е. Левінаса у розвиток феноменології у Франції вивчає І. Вдовіна [35–37]. Осмисленню становлення Е. Левінаса як самостійного мислителя через призму біографічного методу, а також з'ясування меж

феноменологічного методу у Франції та Німеччині присвячено праці Г. Ямпольської [254, 255]. Слід зазначити, що обидві дослідниці доклали багато зусиль до перекладу праць французького мислителя російською мовою. Не менш цікавий і ґрунтовний аналіз філософських поглядів Е. Левінаса у співставленні з такими мислителями як Бланшо та Батай здійснив М. Євстропов [94].

Тему Іншого в контексті філософських поглядів Е. Левінаса розробляють Г. Меліхов [169], І. Зайцев [97], І. Енс [247], О. Ференц [216], О. Тимо [213], Н. Петякшева [187], О. Марчук [167], І. Качур [115], Є. Звягінцева [100], М. Євстропов [92, 94], О. Березяк [16, 17]. **Концепт «обличчя Іншого»**, який відіграє важливу роль у філософсько-релігійних поглядах Е. Левінаса досліджують А. Беларев [14], Д. Орлов [183], М. Євстропов [95], Н. Гринчишин [60]. Проблему **Іншого та Чужого** досліджує І. Енс [248], а О. Назаренко в контексті проблематики Іншого та Чужого звертається до філософських поглядів Е. Левінаса, порівнюючи їх з поглядами Б. Вальденфельса [175]. Вивченню проблематики **інакшості Іншого на прикладі жіночості** зосереджені в статтях Г. Меліховою [168] та Н. Шолухо [243].

Ґрунтовному аналізу щодо з'ясування внеску Е. Левінаса до **діалогічної парадигми** присвячені статті І. Дворкіна [77], О. Твердислової [212], Л. Озадовської [182], С. Воробйової [43–45], Т. Волкової [42]. Цікавими є дослідження, присвячені виявленню **зв'язку етики Е. Левінаса з творчістю Ф. М. Достоевського** в розвідках І. Зайцева [97] та М. Гіршмана [52].

На наш погляд, глибокі дослідження зі **співставлення грецької та єврейської парадигм мислення** та світосприйняття у представленні у працях І. Дворкіна [76] та Н. Ройтберг [234], в яких, розкривається та висвітлюється поєднання у творчості Е. Левінаса як філософської (грецької) так і (танахічної або біблійної) парадигми світосприйняття та мислення.

Осмисленню проблематики творчого доробку Е. Левінаса у його зв'язку з **єврейською філософією** присвячені дослідження: І. Хромець [233],

Н. Шолуха [240], П. Фидса [218], О. Тимо [213], П. Мендес Флора [170], В. Малахова [150].

Питанням, що пов'язані з осмисленням *специфіки етики* Е. Левінаса, зокрема аналізу кенотичної етики французького мислителя присвячена стаття К. Сігова [203], автор якої наголошує на тому, що однією з найважливіших категорій людського спілкування за Е. Левінасом є не «діалог», а «свідोцтво». У свою чергу, Н. Гринчишин звертає увагу на роль діалогу та відповідальності особистості в етичній концепції Е. Левінаса [62, 63]. Також з'ясуванню відмінностей етики французького мислителя у порівнянні з іншими етичними системами є праці О. Назаренко [174] та В. Малахова [152]. *Проблеми відповідальності* в етиці Е. Левінаса присвячені дослідження Л. Карачевцевої [108], Н. Гринчишин [63], Р. Димерця [88], Т. Солдатської [207].

В контексті питань *культури та їх зв'язку з поглядами Е. Левінаса* цікавими є дослідження Т. Волкової [42], В. Даренського [85], Н. Шолуха [239, 241–243], М. Гіршмана [50]. Проблема співставлення поглядів Левінаса з такими вітчизняними представниками *філософії діалогу* як М. Бахтін, В. Біблер, Г. Батищев та іншими представлена та аналізується В. Малаховим [150] та О. Комшило [127]. Йдеться про те, що завдяки діалогу людини з людиною сама людина стає особистістю. Це може відбутися лише завдяки Іншому. Суголосно з М. Бубером М. Бахтін інтерпретує відносини Я та Іншого як взаємодію рівноправних партнерів, наголошуючи: «Я усвідомлюю себе і стаю самим собою, тільки розкриваючи себе для іншого, через іншого і з допомогою іншого» [8, с. 311]. Характерною особливістю діалогічного підходу М. Бахтіна є теза про внутрішню незавершеність особи.

Питання внеску Е. Левінаса до сфери виховання та освіти, його *педагогічні напрацювання* висвітлюються у працях Ш. Вигоди [39] та О. Філоненка [266].

Серед українських дослідників до філософських поглядів Е. Левінаса звертаються М. Гіршман [50], А. Гнатів [53], Н. Гринчишин [61],

В. Даренський [74], Р. Димерець [88], Л. Карачевцева [109], О. Назаренко [174], Л. Озадовська [182], К. Пашков [185], Є. Проскуликов [191], К. Сігов [202], Т. Солдатська [207], О. Тимо [213], О. Ференц [216], О. Філоненко [220], І. Хромець [233], Н. Шолуха [240] та інші.

Заслуговує уваги дослідження К. Пашкова, який проводить глибокий аналіз проблематики «Дару» та теми «Дару смерті» у феноменологічній традиції загалом та й у творчості Е. Левінаса зокрема [185]. Автор вказує на вплив ідей Е. Левінаса на таких мислителів як Ж. Дерріда та Ж.-Л. Марйон, зазначаючи, що Дерріда перебував під впливом пізньої творчості Левінаса, зокрема проблематики пов'язаної з поняттям «слід», а також осмисленням проблематики пов'язаної зі значенням метафори слова на письмі або знаку. У свою чергу, опираючись на ідеї Левінаса, Марйон доповнює і переосмислює їх в контексті християнської традиції. Мова йде про феномен Бога, розкриття Божества в особі Христа.

Окрім цього, варто підкреслити, що найбільш ґрунтовний, на наш погляд, аналіз ідей Е. Левінаса зроблений В. Малаховим в одному з розділів книги «Етика спілкування» під назвою «Асиметрична» етика Е. Левінаса і проблеми сучасної етики спілкування» [152].

Цікаво, що українські дослідники філософської спадщини Е. Левінаса намагаються сконцентрувати свою увагу, як їм видається, на домінантних темах французького мислителя. Серед них тема відповідальності, тема Іншого, проблема свободи, тема марного страждання, тема асиметричного характеру відношення Я та Іншого тощо. Як бачимо, наголос робиться на окремих аспектах творчості французького мислителя, це швидше за все й виправдано відповідно до методики проведення наукового дослідження. Сподіваємося на те, що в українських філософських колах погляди Е. Левінаса висвітлюватимуться все більшою мірою.

У свою чергу, тема Іншого в Е. Левінаса володіє подвійним потенціалом. Це обов'язково підґрунтя всієї етичної концепції французького мислителя, але, водночас, Інший є тим, до кого прямують, аби навчитися від

Нього. Передаючи думку Е. Левінаса, В. Малахов підкреслює, що тримувати уроки від Іншого й означає мислити [див. 152].

Таким чином, враховуючи глибокий евристичний та морально-етичний потенціал як філософсько-етичної концепції, так і «конфесійних» праць Е. Левінаса, його вплив на сучасних мислителів, філософів, богословів, релігієзнавців, педагогів та гуманітаріїв в цілому ми спробуємо дослідити та взаємозв'язок філософського та релігійного дискурсів в ході нашого дослідження.

1.2 Методологічні засади дослідження творчості Е. Левінаса

Прагнемо насамперед виокремити основні методологічні підходи, які мають місце в осмисленні філософсько-релігійних поглядів Еманюеля Левінаса – видатного французького мислителя сучасності. Різноманітні філософські напрями й традиції переплітаються у творчості Е. Левінаса, однак не зважаючи на те до якого з напрямів філософської чи релігійної думки зараховувати французького мислителя, незаперечним є той факт, що після Е. Левінаса мислити етику як певний перелік правил чи норм поведінки стало абсолютно неможливо.

Насамперед зазначимо, що у цьому дослідженні ми будемо використовувати написання імені Левінаса: Еманюель. Робимо це з метою уніфікації тексту дослідження, оскільки існують інші приклади написання імені французького мислителя, які зустрічаються у філософсько-релігієзнавчих розвідках, присвячених його творчості. Такий вибір пов'язаний з проблемою перекладу праць Левінаса на українську мову, тому ми послуговуватимемося однією з останніх праць автора, а саме «Між нами. Дослідження думки-про-іншого», перекладеною на українську видавництвом «Дух і Літера» в 1997 році.

Щодо написання прізвища видатного філософа-богослова Жан-Люка Марйона, то ми послуговуватимемося працею під редакцією О. Хоми «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун» (2014), оскільки це, по-перше, уніфікує текст дослідження щодо відтворення прізвища французького філософа-теолога, по-друге, ця праця є прикладом як ґрунтового аналізу, так і першого перекладу праць Марйона українською мовою.

З огляду на те, що філософська термінологія Е. Левінаса розвивалася, і навіть більше, французький мислитель розробляв власний поняттєвий апарат, ми наведемо декілька прикладів, які характеризують левінасівську манеру викладу матеріалу: не-інтенційна свідомість, обличчя-до-обличчя, думка-про-іншого, діа-хронія, поза-пам'ятне минуле, між-нами, по-той-бік-сутності, думка-про-іншого, вручення-себе-іншому, присвячення-себе-іншому, існування-для-іншого; можливість одного-для-іншого – і є подією етичною на протигагу онтології «conatus essendi – зусиллю бути, наполягати на собі, буття «в-собі», що «наполягає-на-бутті», «буття-з-іншим». Як бачимо мислитель часто використовує дефіс, намагаючись надати словам додаткового сенсу.

Дослідники творчої спадщини Е. Левінаса називають його «людиною чотирьох культур»: єврейської, російської, німецької та французької. Для цього, безумовно, є достатньо підстав. Однак це залишає відкритим питання у який спосіб ідентифікувати Е. Левінаса як мислителя? Як релігійного філософа (апологета юдаїзму) чи представника особливого виду феноменології (розробляючи етичну проблематику сам Е. Левінас зазначав, що послуговується феноменологічним методом). Вважати його представником філософії діалогу (послідовником Франца Розенцвайга та Мартіна Бубера) чи творцем нової філософської парадигми – філософії Іншого.

По-перше, маємо достатньо підстав розглядати французького мислителя в контексті західної європейської філософської традиції. Поза

сумнівом, Е. Левінас постає самобутнім, оригінальним мислителем серед видатних постатей світової філософії (його зараховують до представників феноменології, на думку Ж. Дерріда зі смертю Е. Левінаса закінчилася епоха феноменології або пост-феноменології). Хоча ортодоксальним феноменологом назвати Е. Левінаса важко, ще Поль Рікер звертав увагу на те, що історія феноменологічного руху це історія феноменологічних єресей. Щоправда, слід наголосити, що Е. Левінас причетний до так званої «етичної феноменології», залишивши неповторний слід в інтелектуальних колах французької філософії. Мова йде про те, що з Е. Левінасом пов'язане зародження феноменологічного проекту у Франції. Не маючи змоги детально й розлого описати його внесок у становлення феноменології у Франції, зазначимо, що його праця під назвою «Теорія інтуїції у феноменології Е. Гуссерля» (Lévinas E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930) стала однією із перших робіт французькою мовою з фенології. Також Е. Левінас став перекладачем V розділу славнозвісних «Картезіанських медитацій» Е. Гуссерля. Сімдесяті роки минулого століття у творчості французького мислителя позначені так званим розширенням меж феноменологічного методу та предметного поля самої феноменології. Річ у тім, що до філософської рефлексії він вводить поняття, які раніше не розглядаються. Мова йде про осмислення та відповідь на питання про роль феномену «Бога» у феноменологічних розвідках. Проблема в тому, що за Е. Гуссерлем, даний феномен не є предметом аналізу свідомості. Засновник феноменології вважає за доцільне утриматися від розгляду такого трансцендентального феномену.

Натомість, Е. Левінас наполягає на включенні до феноменологічного розгляду феномен Бога, оскільки він, щонайменше, існує в мові. Підхід французького мислителя зустрічається з жорсткою критикою. Так, Д. Жаніко звинувачує Е. Левінаса й інших прихильників такого підходу (Ж. - Л. Кретьєна, Ж.-Л. Марйона) у «теологічному повороті», намаганні привнести суто релігійні феномени у філософський дискурс.

Методологічна проблематика нашого дослідження потребує залучення феноменологічного бачення або прочитання до аналізу творчого доробку Е. Левінаса. Не можна оминати з'ясування та прояснення характеру зв'язку Е. Левінаса зі своїми попередниками та вчителями: Едмундом Гуссерлем – засновником сучасної феноменології та Мартіном Гайддегером, котрий з одного боку, будучи «інтелектуальним спадкоємцем» Е. Гуссерля певною мірою розвивав феноменологічну проблематику, а з другого, – став творцем власного проекту фундаментальної онтології.

По-друге, Е. Левінаса разом з Мартіном Бубером, Францом Розенцвайгом та іншими мислителями ототожнюють з представниками філософії діалогу. З таким твердженням можна погодитися, проте необхідно мати на увазі те, що внесок Е. Левінаса у дану парадигму носить досить радикальний характер, насамперед маємо на увазі його асиметричну етику.

Так, В. Малахов у статті «Еманюель Левінас: погляд із Києва» [151] звертає увагу не те, що підхід Е. Левінаса є суголосним з поглядами філософів діалогістів для котрих так само як і для Е. Левінаса надзвичайно важливою є вихід за межі монологічної свідомості та подолання суб'єктно-об'єктного зв'язку в осягненні дійсності та різноманітних феноменів, до яких залучена особистість. Безперечно одну з найважливіших ролей у парадигмі філософії діалогу та її представників як і для Е. Левінаса відіграють такі поняття як «зустріч», «діалог», «діалогічний спосіб мислення» [див. 151, с. 269–269]. Однак французький мислитель кардинальним чином розширює дану парадигму, долучаючи до неї розробку такої проблематики як асиметричність стосунку Я з Іншим, критикуючи відкритість і налаштованість на порозуміння партнерів, які беруть участь у діалозі, тим самим піддаючи критиці підхід М. Бубера.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що надзвичайно плідним та корисним у нашому дослідженні спадщини Е. Левінаса видається метод порівняльного аналізу та методологічні розробки, які використовуються при осмисленні та вивченні поглядів інших філософів діалогістів таких як Франц

Розенцвайг, Мартін Бубер, Соломон Біблер, Моріс Розеншток-Гюссі, Генріх Батищев, Михайло Бахтін та інших.

По-третє, намагаючись ідентифікувати філософські погляди Е. Левінаса, достатньо велика кількість дослідників-науковців розглядає його як релігійного мислителя, представника єврейської філософії, вбачаючи в ньому прихильника чи навіть апологета юдаїзму. Серед прихильників такого підходу Р. Коен, І. Хромець та інші. Важливо підкреслити, що тут необхідно з'ясувати значення впливу на формування ідей Е. Левінаса єврейської філософії і теології. Мова йде про те, що наріжні ідеї єврейської релігійної традиції, так чи інакше (імпліцитно або експліцитно) вплинули на філософсько-етичні погляди Е. Левінаса. У цьому контексті важливу роль відіграє морально-етичне вчення Тори і Талмудичний корпус праць, які є стрижнем єврейського світогляду.

По-четверте, дослідники філософської спадщини Е. Левінаса вважають, що він є засновником власної філософії, відмінної від усього, що було до нього, творцем нової філософської парадигми – філософії Іншого. Такий підхід, безперечно, має право на існування з огляду на те, що попри те, що фігура Іншого так чи інакше представлена в історії західної європейської філософії, проте ніколи раніше вона не була поміщена в центрі всієї філософської побудови того чи того мислителя. Е. Левінас був першим мислителем, хто зробив такий крок, помістивши в центр своєї етичної концепції фігуру Іншого.

Беручи до уваги тезу про те, що погляди Е. Левінаса репрезентують декілька філософських традицій, на наш погляд, дослідження Р. Даниляка «Концептуальні підходи до пізнавальної та комунікативної взаємодії Я та Іншого: методологічний аналіз» [73] допомагає зорієнтуватися у питанні вибору методології, яка б слугувала цілісному осмисленню творчого доробку Е. Левінаса. Р. Данилюк виділяє *три концептуально-методологічні підходи до проблеми Іншого: феноменологічно-екзистенціалістський, діалогічний та психоаналітичний*. З огляду на те, що проблема Іншого є основною темою

етичної концепції французького мислителя, на наш погляд, два методологічні підходи, про які зазначає Р. Данилюк, виявляються надзвичайно корисними. Так у *феноменологічно-екзистенціалістському* підході автор виділяє і наголошує ключові пункти, властиві для більшості послідовників теорії трансцендентальної інтерсуб'єктивності Е. Гуссерля, які полягають в тому, що йдеться не стільки «про Іншого, скільки про досвід (сенса) іншості. Тому Інший залежить від Я, яке конститує його (Е. Гуссерль) або пережитий на підставі самодосвіду (Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер та ін.). Отриманий досвід переживання інакшості Іншого, як слушно зазначає Р. Данилюк, постає як минулий, тому «Інший у цій традиції є не *дійсною* живою людиною, а *об'єктом*». Специфіка такого досвіду полягає в тому, що Я переживає такий досвід іншості, який «саме ж творить на основі сприйняття та розуміння власної сутності, а не сутності Іншого. В результаті першим досвідом є власне Я, а не Я Іншого».

Діалогічний підхід до інтерпретації Іншого такими представниками як М. Бубер, Ф. Ебнер, Ф. Розеншток-Гюссі, Ф. Розенцвайг, Г. Марсель, Е. Левінас, С. Франк, М. Бахтін орієнтований на суб'єктно-суб'єктний (діалогічний) характер зв'язку між Я та Іншим. Так, рефлексивно-пізнавальний характер світосприйняття (феноменологічна традиція) змінюється на комунікативно-моральний (діалогічна традиція). Таким чином, Інший постає в якості автономного та самодостатнього суб'єкта. Можливість редукувати Іншого до Я критикується. В діалогічній парадигмі наголошується на рівноправності Я та Іншого.

Проте слід наголосити, що погляди Е. Левінаса у цьому моменті розходяться з традиційним уявленням про характерні особливості діалогічної парадигми. Річ у тому, що Е. Левінаса наполягає на асиметричному характері зв'язку між Я та Іншим. На думку мислителя, етичне як таке по своїй суті є асиметричним. В цьому власне і полягає специфіка етичних поглядів Е. Левінаса, про що йтиметься більш докладно в дослідженні.

Наголосимо, що аналіз біографічних матеріалів має велике значення для методологічних засад дослідження творчої спадщини Е. Левінаса, оскільки відіграє помітну роль для реконструкції витоків і становлення поглядів мислителя. Так, В. Менжулін [171], наголошуючи на фундаментальному значенні біографічних аспектів в контексті історичної реконструкції, зазначає, що це великою мірою стосується таких напрямів некласичного філософування, до яких можна віднести екзистенційно-феноменологічну та герменевтичну традицію (*Е. Левінаса цілком можна вважати представником однієї з них* – курсив наш).

Західноєвропейська філософська традиція позначена низкою кардинально важливих «поворотів»: комунікативний, лінгвістичний, етичний, теологічний. На додаток до вище перерахованих «поворотів» Саймон Крічлі говорить про «біографічний поворот» в аналітичній філософії, тобто в рамках традиції, до якої причетний Людвіг Вітгенштайн. Ми згадуємо про ці тенденції з огляду на те, що залучення біографічних елементів до розгляду філософських поглядів того чи того мислителя набуває все більшого розповсюдження. З іншого боку, можна знайти окремі твердження і концепції, в яких йдеться про необхідність якщо не усунення ролі біографічної складової взагалі, то хоча би про спробу мінімізації її ролі. Ми усвідомлюємо, що біографічний підхід має свою специфіку, свої сильні й слабкі сторони. Прихильники біографічного підходу часто намагаються пояснити ідеї філософів казуально-редукціоністським шляхом, тобто, зводячи їх до певних детермінант (що відображає одну зі слабких сторін біографічного підходу). Це відображає той образ наукової раціональності, який сама наука вже давно визнала історично та епістеміологічно обмеженим. У нашому ж випадку, використовуючи сильну або позитивну сторону біографічного підходу, намагаючись уникнути типових недоліків та принципів обмежень історико-філософської біографістики, можна дійти висновку, що саме на контрасті з такою глобальною пасткою біографічного дослідження, якою виступає редукціоністське пояснення, розкривається його

ключова методологічна настанова. Мова йде про те, що біографічний матеріал має сенс в історико-філософському дослідженні лише тоді, коли він використовується не для пояснення (*explanation*) ідей філософів, а для прояснення (*clarification*), причому, не стільки окремо взятих ідей, скільки усієї постаті філософа, яка є дуже складною і далеко не односпрямованою взаємодією життєвих і теоретичних чинників. Пояснення встановлює «чому це було», прояснення ж, радше за все, зображує «як це було». У випадку з біографією така зміна оптики абсолютно необхідна, адже, на відміну від природних явищ, стосовно яких цілком припустиме встановлення замкнених та односпрямованих причиново-наслідкових ланцюгів, події, що відбуваються у світі людей, є проявами їх фундаментальної ексцентричності та не менш фундаментальної свободи, їх здатності робити вибір, визначати для себе цілі та творити власні проекти, зокрема, свідомо долаючи дію певних казуальних причин та виходячи за будь-які заздалегідь установлені межі.

Отже, неможливо переоцінити роль біографічної складової у вивченні творчого доробку Е. Левінаса. Вивчення біографії філософів у цілому є дуже важливою й абсолютно повноправною складовою історико-філософського пізнання, – зазначає В. Менжулін. З іншого боку, ми усвідомлюємо, що у філософських колах мають місце значні сумніви стосовно доречності чи, навіть, припустимості біографічних складових у рамках серйозного історико-філософського дискурсу, – зауважує дослідник. У цьому випадку мова йде про М. Гайдеггера як представника антибіографічного напрямку філософування. Після закінчення Другої світової війни німецький мислитель був не зацікавлений у тому, щоби на його біографію звертали увагу. Така точка зору може бути прояснена наступною логікою: М. Гайдеггеру не імпонувало згадування та набуття резонансу факту його особистої відповідальності за співпрацю з націонал-соціалістським режимом. Незалежно від того, вважати німецького філософа винним чи ні у його співпраці з нацистами, або чи була його співпраця продовженням його

філософських поглядів, тема «Гайдеггер і нацизм» спричинила появу величезної кількості праць, без яких не можливе вивчення філософського спадку німецького мислителя. У цьому контексті особливо цінним для нашого дослідження є спроба осмислення Е. Левінасом філософського проекту М. Гайдегера, беручи до уваги факт, про який ми дізнаємося з біографічних матеріалів: французький мислитель так і не зумів пробачити М. Гайдегера впродовж всього свого життя, попри те, що вважав його одним із найпотужніших мислителів ХХ століття.

Таким чином, на відміну від пояснення, яке тяжіє до однозначності, прояснення з самого початку має усвідомлювати власну поліваріантність та неостаточність. Беручи до уваги ще й етимологію слова «біографія», яке походить від давньогрецьких слів «біос», тобто «життя» та «графо», тобто «пишу», «креслю», «малюю», «ідеальний біограф філософа», на думку В. Менжуліна», постає перед завданням якомога точніше описати життя філософа, як жив його герой, та окреслити які ідеї він висловлював. Якщо таке завдання виконане вдало, то перед читачем-дослідником тієї чи тієї біографії філософа постає досить виразний «портрет на тлі», який не говоритиме про однозначні причини та наслідки, а лише даватиме можливість побачити якомога ширший спектр можливих зв'язків: паралелі, перетини, асоціації, впливи тощо, і залишатиме право інтерпретувати їх значущість за читачем-дослідником.

З огляду на сказане вище стосовно непересічного значення біографічного чинника у процесі осмислення історико-філософського пізнання, спробуємо накреслити, найбільш значущі, на наш погляд, моменти з біографії Е. Левінаса, які, на наше глибоке переконання, сприятимуть більш цілісному осягненню його як філософських, так і релігійних поглядів.

На нашу думку, найбільш повну біографічну розвідку, присвячену постаті Е. Левінаса здійснив Саломон Малка. Також слід відзначити важливу роль, яку відіграла в нашому дослідженні книга російської дослідниці Г. Ямпольської «Еманюель Левінас. Філософія і біографія» (2011), в якій

досить ґрунтовно прояснені біографічні аспекти й те, яку роль вони відіграли в становленні Е. Левінаса як самостійного мислителя.

Коротко звертаючись до вузлових моментів біографії Е. Левінаса, зупинимося лише на тих моментах, які надалі допоможуть прояснити основні інтенції його творчого доробку (філософського та релігійного дискурсів).

Як відомо, Е. Левінас народився 30 грудня 1905 року в місті Ковно, яке на той час входило до складу Російської імперії (нині це місто Каунас, Литва) у єврейській сім'ї. Розмовною мовою в родині Левінасів була російська, звідси й глибоке знання та захоплення класиками російської літератури: Толстой, Достоевський, Пушкін, Лермонтов, Тургенєв, Гоголь. Найперші дитячі спогади Е. Левінаса пов'язані зі смертю Л. Толстого. Ця подія врзалася в пам'ять дуже глибоко. Подібно до цього дуже яскраво у свідомості мислителя відбилася подія, присвячена 300-літтю дому Романових. Пригадуючи своє дитинство, у 80-х роках Левінас зазначає про те, що його дитячі роки при царизмі були достатньо спокійним та гармонійними. Прагнучи уникнути німецької окупації в зв'язку з початком Першої світової війни, сім'я Левіних у 1915 році переїжджає в Україну до Харкова, де вони прожили близько п'яти років. В майбутній столиці України Е. Левінас вступає до російської гімназії, де продовжує зростати його зацікавлення та формуватися його любов до російської літератури: до О. Пушкіна, Л. Толстого, і особливою мірою Ф. Достоевського, котрий спричинив значний вплив на майбутню філософію Е. Левінаса як самостійного мислителя. Біографи відзначають те, що до самої смерті французький мислитель розмовляв з дружиною російською мовою. Існують свідчення про те, що матір Е. Левінаса знала на пам'ять усього «Євгенія Онєгіна» О. Пушкіна, а сам мислитель був знавцем та поціновувачем російської прози та поезії.

З іншого боку, навчаючись впродовж трьох років разом з братом в ліцеї Моше Швабе в місті Ковно (з червня 1920 року сім'я Левінасів повертається до Каунаса з Харкова, де вони прожили близько п'яти років) перед

Е. Левінасом відкривається сторінка світової літератури: «Макбет», «Король лір». Особливо Е. Левінас згадує про враження, яке на нього справив доктор Швабе: ґрунтовне знання творчості Гете та німецької культури в цілому. Таким чином, від знайомства з російською культурою, яке відбувалося в родинному колі, в юні роки Е. Левінас також мав можливість ознайомитися зі зразками світової літературної скарбниці під час навчання в ліцеї.

Отже, ми бачимо, що знайомство з кращими зразками літературної творчості як російської так і світової заклали фундамент світосприйняття, які надалі значно вплинули на філософію Е. Левінаса (французький мислитель часто цитує Ф. Достоевського та інших).

Варто звернути увагу на роки навчання майбутнього філософа у Франції, адже, попри зацікавлення російською та світовою літературою та культурою, до здобуття професійної освіти, найголовнішою книгою в домі Левінасів була Старий Заповіт (ТаНаХ – Тора, Невіім, Кетувім), який він з дитинства знав і читав єврейською мовою. У віці п'яти років, що є як правило традиційним і звичним для релігійного юдея, Е. Левінас почав вивчати давньоєврейську мову та класичні коментарі до біблійних текстів.

Для продовження навчання та отримання фаху 1923 році Е. Левінас переїжджає до Франції й вступає до Страсбурзького університету на філософський факультет. В 1927 році отримавши лецінціат з філософії під керівництвом Моріса Прадіна Е. Левінас приступає до написання дисертації. Це саме той час, коли молодий вчений знайомиться з ідеями Е. Гуссерля. Щоби отримати важливий досвід сприйняття феноменології напряду, він проводить літний семестр 1928 року і зимовий семестр 1928–1929 років у Німеччині у Фрайбурзі, де Е. Гуссерль викладає практично останній рік у своїй академічній кар'єрі.

З'ясовуючи та аналізуючи ставлення Еманюеля Левінаса до Талмуда, слід підкреслити, що ми зустрічаємося з унікальним для всієї історії філософії випадком, коли видатний філософ залучений до серйозного та глибокого вивчення Талмуда. Попри те, що майбутній філософ народився в

Литві, в місті Ковно – одному з головних центрів традиційної талмудичної вченості Європи, і хоча він згадував кілька разів про те, що знав квадратне єврейське письмо ще до знайомства з кирилицею, відомо, що Е. Левінас не отримав традиційної серйозної талмудичної освіти у молоді роки. Він читав на івриті, оскільки іврит був його першою мовою, але це читання було обмежене Біблією (Старим Заповітом) й основними єврейськими текстами [119]. У віці 11 років, як ми згадували вище, Е. Левінас з родиною у зв'язку з Першою світовою війною переїхав до Харкова, де скоріше за все не було можливості вивчати Талмуд, або з інших причин, однак факт залишається фактом, що в юнацькі роки дороги майбутнього автора «Талмудичних лекцій» і Талмуду розійшлися.

На підставі біографічних досліджень С. Малка та Ш. Вигоди можна констатувати, що протягом багатьох років Левінас не мав істотного уявлення про цінність і багатство Талмуду. Однак, це не означає, і тут необхідно погодитися зі Ш. Вигодою [39], що Е. Левінас не культивував поваги до юдаїзму загалом, і до традиційного юдаїзму зокрема.

Зазначимо, що зовсім недавно була віднайдена стаття Е. Левінаса «Значення релігійної практики» [див. 39], написана на основі інтерв'ю, яке він дав на єврейській програмі французького радіо 9-го квітня 1937 року. У цій статті французький мислитель підкреслював важливість єврейської традицій та звичаїв. Важливість цієї статті для тих, хто зацікавлений єврейськими аспектами філософії Е. Левінаса є значною, оскільки це, ймовірно, найбільш ранній документ, який свідчить про Левінасову прихильність до Галахи чи єврейського закону. Проте факт залишається фактом, що перша зустріч Е. Левінаса зі світом Талмуду мала місце аж після Другої світової війни. Свідчень про те, що це могло бути раніше, ми не маємо.

Саме після війни у творчості видатного етика сучасності відбувається інтенсивне зацікавлення релігійною думкою юдаїзму. Е. Левінас підкреслював, що «завжди був євреєм» [256], – як зазначає Г. Ямпольська,

однак тепер юдаїзм стає для французького мислителя джерелом справжнього духовного та інтелектуального натхнення. Проте, треба відзначити, що, на відміну від інших релігійних неофітів, Е. Левінас не прагне втекти від культури, яка його оточує, у суто конфесійний світ. Філософія і єврейська традиція у житті Е. Левінаса збагачуватимуть та підтримуватимуть одна одну [256, с. 108], – на що звертає особливу увагу російська дослідниця творчості.

У 1945 році Е. Левінас вперше почув від свого близького друга Анрі Нерсона про феноменального вчителя й знавця Талмуду на ім'я Шушані. Анрі Анрі Нерсон настільки наполягав та схвильовано рекомендував Левінасу зустрітися з Шушані, що це все виглядало так, начебто Нерсон був адептом якоїсь секти. Впродовж двох років Е. Левінас відмовлявся від зустрічі.

Після всього, що Е. Левінасу довелося пережити, рухаючись дорогою академічного зростання: вивчення загальної філософії з Морісом Прадіном (1874–1958), психології з Карлом Блонделем (1876–1939), класичної філософії із Анрі Картероном (1891–1927) – видатним фахівцем з філософії Аристотеля і Томи Аквінського, соціології з Морісом Хальбваксом, феноменології із Едмундом Гуссерлем та його учнем і супротивником Мартіном Гайдеггером, – Е. Левінас ставився досить підозріло до того, що міг би цей обірванець на вигляд дати йому в інтелектуальному плані.

Нарешті в 1947 році Е. Левінас погодився зустрітися з Шушані. Інформації про цю зустріч маємо обмаль. Однак існує легенда, відповідно до якої вони зустрілися вночі й спілкувалися до ранку. «На світанку, – згадує А. Неєрсон, коли Е. Левінас вже збирався іти промовив наступні слова: «Я не можу сказати, що він знає. Все, що я можу сказати – це те, що все, що знаю я, знає й він» [317, с. 119].

Безумовно – це легенда, однак наскільки вона є правдоподібною це питання залишається відкритим. Проте залишається незаперечним той факт, що з тієї пори, Е. Левінас зацікавився вивченням Талмуду й більшу частину свого вільного часу присвятив його вивченню. Необхідно розділити все те,

що стосується легенд про Шушані з одного боку, і реальним інтелектуальним досвідом, який пережив Е. Левінас з цією загадковою особистістю.

Протягом чотирьох-п'яти років Е. Левінас навчався у Шушані. Щотижня збиралася невелика група, яка вивчала Талмуд. Серед них був Е. Левінас, А. Нерсон та їхні друзі. У 1952 році Шушані залишає Францію і їде до Ізраїлю. До Франції він повернувся у 1956 році, де прожив близько шести місяців, перш ніж покинув Європу, оселившись у Південній Америці. Там він залишався аж до своєї смерті у 1968 році. Група продовжувала свої дослідження під керівництвом А. Нерсона, який відповідав за підготовку для вивчення уривку з Талмуда, а Е. Левінас часто пропонував свою версію прочитання.

Відомо, що у 1957 році французький єврейський історик Едмонд Флег вирішив створити форум з метою представити юдаїзм, відмінний від того, що могли запропонувати в синагогах, перед інтелектуальною молоддю Франції. На початковому етапі цього проекту Е. Левінас був частиною ініціативної групи, яка працювала з Флегом. Після смерті свого засновника форум став відомим як «Колоквіум франкомовних єврейських інтелектуалів».

Щороку, як правило, восени, конференції були присвячені одній із важливих тем, яка посідає центральне місце в юдаїзмі, наприклад «Прощення», «Шабат», «Земля Ізраїлю», «Біблія», «Месіанські концепції», «Спокуси юдаїзму» тощо. У роботу першого колоквіуму організатори включили лекції Андре Негера, які в основному були присвячені Біблії: Каїн і Авель, Йов, Ісая як політичний пророк. На цьому етапі ніхто навіть не думав, щоби включити талмудичні лекції, присвячені біблійній тематиці, і більш того, щоби вони (лекції) стали невід'ємною частиною колоквіуму, насамперед, через своєрідність Талмуду й апіорну складність у спробі рефлексування над його значенням, використовуючи термінологію західної думки.

Проте у першому колоквіумі Е. Левінас лише брав участь у дискусіях і дебатах. У другому, в вересні 1959 року він підготував доповідь, яка не була

взагалі пов'язана з Талмудом, а стосувалася постаті Франца Розенцвайга. І лише під час третього колоквиуму, у вересні 1960 року, Е. Левінас почав використовувати Талмуд в якості базового тексту, на основі якого доповідав за темою колоквиуму. Його перша лекція, яка ще не мала назви «Талмудичні лекції» звучала наступним чином: «Месіанський та історичний час у ХІ розділі трактату «Санхедрін».

Цікаво, що перші слова Е. Левінаса були наступними: «Те, що я маю намір прочитати, буде не лекцією у звичному розумінні, а скоріше аналізом тексту, талмудичного тексту, або, якщо сказати точніше, трьох талмудичних текстів. Я не думаю, що даний жанр раніше практикувався перед такою чисельною й вельми поважною аудиторією. Аналіз талмудичного тексту для того, хто не є талмудичним мудрецем, для того, хто не присвятив своє життя вивченню талмудичного тексту ґрунтуючись на традиційних методах, є дуже сміливим кроком, попри те, що той, хто наважується це робити впродовж тривалого часу знайомий з квадратними (єврейськими) літерами, навіть якщо він й отримав багато від цих текстів для свого власного інтелектуального життя» [317, с. 122].

З тих пір Е. Левінас щороку читав «талмудичні лекції», присвячені загальній темі колоквиуму. Ці доповіді стали підґрунтям для п'яти книг, що з'явилися під час його життя, в яких зображено специфіку та розуміння юдаїзму французьким мислителем. Остання з його «Талмудичних лекцій» була опублікована менш ніж через рік після того, коли Е. Левінас пішов з життя.

Беручи до уваги коротку цитату з першої «Талмудичної лекції» в якій Е. Левінас просить вибачення за сміливість коментувати Талмуд, оскільки начебто не є «*talmid-hacham*», тобто традиційним знавцем Талмуду, варто наголосити, що це твердження не слід розглядати лише як вираз скромності. Той факт, що Левінас не був традиційним талмудистом непокоїв його оскільки мислитель усвідомлював, що досягнув значних інтелектуальних досягнень в царині академічної філософії. Приїхавши до Франції у віці 18

років, він отримав визнання таких видатних особистостей як Жан-Поль Сартр, Габріель Марсель, Жан Валь, Леві-Брюль, Яків Гордін і Моріс Бланшо. Е. Левінас був свідомий того, що протягом короткого періоду часу досягнувши такого положення мав право пишатися цим. Але в тому, що стосувалося Талмуду, у тій царині, де представники Литви утримували лідерство протягом багатьох сторіч, народжений у Ковно, столиці талмудичних досліджень, Е. Левінас вважався початківцем.

Наголосимо, що роки навчання у Шушані дали можливість Е. Левінасу переконалися в інтелектуальному багатстві й насиченості Талмуду не тільки як релігійного тексту, але, як вираженню інтелектуальної експресії єврейського народу. Це вираження можна і слід вивчати рівно ж як і грецькі тексти. Французький мислитель висловить це переконання пізніше у передмові до «Чотирьох талмудичних лекцій» [288]. Підкреслимо, що йдеться не про твердження рабина або богослова. Слід пам'ятати, що це твердження з'явилося у 1963 році, через два роки після публікації «Тотальності і Безконечного» – філософського «magnum opus» Е. Левінаса, книги, яку багато хто вважатиме однією з найважливіших праць у філософії XX століття.

Вивчаючи Талмуд з Шушані, і, що надзвичайно важливо, перймаючи той спосіб, на якому наголошував Шушані, Е. Левінас віднайшов у Талмуді цілісну систему, своєрідну базу посилок для власного «опозиційного» проекту – на що звертає увагу Ш. Вигода [317, с. 120]. Надзвичайно важливим є те, що французький мислитель, ніколи не спирався ні на Біблію, ні на Талмуд як на найвищий і незаперечний авторитет. Видатний етик сучасності в інтерв'ю французькому радіо, яке він дав після публікації його книги «В ім'я націй», зазначає, що ніколи не використовував вірші з Танаху або Талмуду як підґрунтя для своїх філософських аргументів, попри те, що з них можна було б зробити цінні висновки [див. 144]. Це висловлювання можна зрозуміти так, що тексти, які виходять і пов'язані з феноменом Відкриття не можуть увійти до філософського дискурсу в якості підґрунтя

для будь-якого аргументу. Проте як тільки філософ дійшов до свого власного раціонального логоцентричного висновку тільки тоді він має повне право висловити його або проілюструвати свої здобутки та ідеї за допомогою будь-якого літературного середовища, включаючи тексти, засновані на Відкритті. Більше того, філософ, який розробив свою систему може залучати з іншої культури ідеї та концепції, через які він хоче виразити те, що не може висловити на основі концептуальних рамок, запропонованих «стандартною» філософією. Ш. Вигода звертає увагу на те, що це відбувається в одному з двох випадків. Перший – коли концепти, які мислитель запозичує з іншої системи суперечать «стандартній» філософії. Другий – коли мислитель запозичує концепти, яких просто не існує у цій філософії [див. 317].

Як нам відомо, у 1960 році, коли Е. Левінас розпочав читати лекції, які стосувалися талмудичних текстів, його філософія була вже сформована й добре відома. Його докторська робота була захищена того ж року й опублікована у вигляді монографії під назвою «Тотальність і Безконечне» у 1961 році.

Важливо наголосити, що Е. Левінас у повній мірі оцінив і глибоко утвердився в тому, що Талмуд і та точка зору, яку він (Талмуд) репрезентує є унікальною. Навіть більше, Талмуд відкриває перспективу й колосальний потенціал цілої системи, завдяки якій може бути запропонована альтернатива західній філософській традиції мислення.

Щодо *джерельної бази дослідження* зазначимо, що літературу з дослідження творчого доробку Е. Левінаса варто виокремити у кілька тематичних груп джерел.

По-перше, це праці самого Е. Левінаса, які включають такі філософські тексти автора як «Тотальність і Безконечне» (1961), «Інакше ніж бути, або по той бік сутності» (1974), «Між нами. Дослідження думки-про-Іншого» (1991); «конфесійні» тексти французького мислителя, першою чергою йдеться про збірку під назвою «Важка свобода. Есе про юдаїзм» (1963, 2-е доповнене видання – 1976) та «талмудичні лекції-коментарі», які Е. Левінас

готував і представляв впродовж багатьох років для колоквиумів франкомовних єврейських інтелектуалів. Згодом ці коментарі були опубліковані у вигляді окремих збірників «Чотири талмудичних лекції» (1968), «Від священного до святого. П'ять нових талмудичних читань» (1977), «За межами вірша: талмудичні лекції та їх обговорення» (1982, 2-е видання – 1986), «В час націй» (1982). Англійською мовою ці коментарі були видані у збірці «Дев'ять талмудичних лекцій».

По-друге, монографії, в яких їх автори висвітлюють певні окремі аспекти поглядів Е. Левінаса. Наголосимо на праці «Насилля та метафізика» [83], в якій висвітлено основні інтенції філософсько-етичних поглядів Е. Левінаса. Цікавим є факт, що у творчості Ж. Дерріда як одного із Левінасових критиків також помітний зворотний вплив Е. Левінаса.

З метою з'ясування підстав для розриву Е. Левінаса з традицією Е. Гуссерля та М. Гайдеггера в контексті дисертаційного дослідження ми зверталися до таких основних праць цих мислителів як «Буття і час» [227], та «Картезіанські медитації» [69]. Праці Р. Декарта у перекладі українською мовою під редакцією О. Хоми також були залучені до дослідження [232].

Праці закордонних і вітчизняних мислителів та філософів слугували значною підтримкою у розкритті обраної теми дисертаційного дослідження. Варто виокремити монографію М. Фагенблата «Завіт творіння» [270]. Дослідник зосереджується на аналізі філософських поглядів Е. Левінаса, порівнюючи їх з підходом, який використовує апостол Павло, звіщаючи вістку про Христа язичникам. Заслуговують на окрему увагу праці В. Малахова «Етика спілкування» (2006) та «Вразливість любові» (2005), в яких постаті Е. Левінаса відведено помітну роль.

Слід виокремити праці Г. Ямпольської «Феноменологія в Німеччині та Франції: проблеми методу» [255] і «Еманюель Левінас. Філософія і біографія» [256], в яких ґрунтовно проаналізовано погляди Е. Левінаса. З. Сокулєр, «Герман Коген і філософія діалогу» (2002) [207]. Праці І. Вдовіної «Феноменологія у Франції (історико-філософські нариси)» (2009)

[36], М. Євстропова «Досвіди наближення до «іншого»: Батай, Левінас, Бланшо» (2012) [95]. Ю.Тішнера «Філософія драми. Спир про існування людини» (2005) [215].

По-третє, дисертаційні дослідження, які повністю або частково (окремі розділи) присвячені осмисленню поглядів французького мислителя.

У дисертаційному дослідженні Н. Гринчишин [63] проаналізовано етичну концепцію Е. Левінаса, зокрема аспект моральної відповідальності, який на думку дослідниці, є концептуальним ядром етичної концепції французького мислителя.

Своєю чергою, у дисертаційному дослідженні О. Ференц [216] зосереджується увага на аналізі етики гостинності в контексті проблематики Іншого. Ґрунтовно аналізує принципи асиметричності та взаємності, які відіграють важливу роль у поглядах Е. Левінаса і П. Рікера, суттєво впливаючи на формування ідентичності суб'єкта й інтерсуб'єктивні взаємини. Різнобічно та ґрунтовно представлено творчий доробок французького мислителя у збірнику праць «Еманюель Левінас: шлях до Іншого» [246], який підготували російські дослідники творчості Е. Левінаса.

Висновки до розділу 1

Аналіз творчої спадщини Еманюеля Левінаса як предмета філософсько-релігієзнавчої рефлексії дає підстави зробити наступні висновки:

1. Цілісний аналіз та осмислення наріжних філософсько-етичних ідей Е. Левінаса не можуть бути здійснені без залучення «конфесійних» текстів французького мислителя. Безперечним видається той факт, що «загальна» філософія Е. Левінаса у загальному масштабі вивчається досить інтенсивно у той час, коли філософсько-релігієзнавче освоєння його «конфесійних» праць є недостатнім. Такий дещо однобокий підхід до вивчення спадщини мислителя не дає можливості комплексно осмислити його внесок як у

традицію західної філософської думки, з одного боку, так і в скарбницю єврейської релігійної спадщини – з іншого.

2. Філософсько-релігійну спадщину Е. Левінаса необхідно насамперед розглядати в контексті осмислення ним ідеї «Катастрофи європейського єврейства». Особистий протест проти будь-якого тоталітарного режиму загалом, а тоталітарної системи фашизму зокрема є мотивом і глибинним нервом філософсько-теологічного дискурсу в творчості мислителя. Завдяки Е. Левінасу проблема морально-етичного досвіду людства зазвучала з такою силою, що привернула увагу не тільки філософів, але й богословів, релігієзнавців, культурологів, мистецтвознавців, політологів, педагогів.

3. Донині залишається відкритим питання ідентифікації Е. Левінаса як мислителя. З одного боку його сприймають як релігійного філософа (апологета юдаїзму), з другого – як представника особливого виду феноменології (розробляючи етичну проблематику сам філософ зазначав, що послуговується феноменологічним методом). Прибічники «Філософії діалогу» зараховують його до своїх рядів, вважаючи Е. Левінаса послідовником Ф. Розенцвайга та М. Бубера. Насамкінець існує достатньо досліджень, в яких Е. Левінас постає як фундатор нової філософської парадигми – «Філософії Іншого». Вищезазначене засвідчує необхідність залучення специфічного «інструментарію» у вивченні творчого доробку Е. Левінаса. Мова йде і про міждисциплінарний підхід, оскільки ідеї мислителя перебувають на межі як філософії, так і теології. Феноменологічний та герменевтичний методи є надзвичайно актуальними в контексті дослідження спадщини Е. Левінаса. Завдяки їм можливе проникнення в смисл таких важливих для мислителя феноменів (про це йтиметься в третьому розділі дослідження) як «Бог», «відкриття», з'ясування їх місця та функцій в житті людини.

4. З'ясовано, що аналіз біографічних матеріалів має велике значення для методологічних засад дослідження творчої спадщини Е. Левінаса, оскільки відіграє помітну роль у спробі реконструкції витоків і становлення

поглядів французького мислителя. Річ у тім, що, біографічний матеріал відіграє важливу роль для цілісного дослідження творчості Е. Левінаса, особливо коли використовується не для пояснення (*explanation*), а для прояснення (*clarification*) ідей мислителя, причому, не стільки окремо взятих ідей, скільки усієї його постаті. Беручи до уваги те, що у творчому доробку мислителя перетинаються різні філософські напрямки й традиції творчість необхідно розглядати Е. Левінаса і крізь призму його внеску до світової філософії, і крізь призму його внеску до релігійної думки юдаїзму, і крізь призму його внеску до переосмислення засад християнської релігійно-філософської традиції.

РОЗДІЛ 2. МІСЦЕ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ В СПАДЩИНІ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА

2.1. Домінантні теми та ключові аспекти етичної концепції Е. Левінаса

По-справжньому оцінити значення етичної концепції французького мислителя, з'ясувати її роль для сучасної європейської філософії – це завдання, над яким потрібно працювати не одному поколінню гуманітаріїв. Однак із впевненістю можна сказати, що після Е. Левінаса мислити етику як перелік норм або правил поведінки стало абсолютно неможливо.

Безумовно, будучи причетним до європейської філософської традиції, навчаючись у таких корифеїв як Едмунд Гуссерль та Мартин Гайдеггер, Е. Левінас не міг не захопитися феноменологією, повагу до якої проніс через усе своє життя, послуговуючись її методологією. За висловом самого Е. Левінаса, Е. Гуссерль дав йому метод. А працю М. Гайдеггера «Буття і час» [227] французький мислитель зараховував до найбільш впливових та потужних філософських текстів.

Один із внесків Е. Левінаса у західну філософську традицію полягав у тому, що він був першим, хто пропагував ідеї Е. Гуссерля у філософській спільноті Франції. Так, завдяки дисертації Е. Левінаса під назвою «Теорія інтуїції у феноменології Едмунда Гуссерля» (Lévinas E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930) Ж.-П. Сартр ознайомлювався з феноменологією Е. Гуссерля рідною французькою мовою. Перші переклади творів Е. Гуссерля були здійснені Е. Левінасом. Мова йде про V розділ славнозвісних «Картезіанських медитацій» Гуссерля. Однак глибоке переосмислення Е. Левінасом ідей свого вчителя призвело до принципового рішення відійти від гуссерлівської феноменології.

Розробляючи свою етичну концепцію, Е. Левінас у певному розумінні є продовжує справу філософії діалогу, щоправда, розвиває її досить радикальним чином, про що більш докладно скажемо далі. Певним чином продовжуючи справу своїх попередників – Франца Розенцвайга (1888 – 1929), Мартіна Бубера (1878 – 1965), Ойгена Мориця Фрідріха Розеншток-Гюссі (1888 – 1973), Віктора фон Вайцзекера (1886 – 1957), Фрідріха Гогартена (1887 – 1967), Фердінінда Ебнера, Михайла Бахтіна (1895 – 1975) та інших, Е. Левінас робить свій внесок у спробу підважити основи класичної філософської парадигми.

Річ у тім, що характерною особливістю представників філософії діалогу була спроба подолання монологічного способу мислення. Так, «починаючи з філософії Нового часу, гносеологічний суб'єкт, що конструювався від Р. Декарта до І. Канта, унеможлиблював існування іншого суб'єкта поруч із собою. Попри це, З. Сокулер зауважує, що «Інший реально існував в якості носія іншої релігії, культури, іншого способу мислення [206, с. 69].

Феномен новоєвропейського індивідуалізму вбачав у власному розумові гарантію прогресу й запоруку небувалого поступу вперед у порівнянні з попередніми епохами. Самодостатність індивіда, захоплення власною величчю та досягненнями створювали відчуття колосального незбагненого потенціалу людського Я, його розуму, перед яким немає нічого неможливого. Таким чином, філософія свідомості, прикметною ознакою котрої є монологічний характер осягнення світу, посідає центральне місце у європейській філософії.

Класична філософська парадигма ще більш поглибила тенденцію до монологізації способу осягнення буття, виходячи зі свідомості як з єдиного центру. Мислення тотожне буттю, мислення визначає буття – ось кредо, яке звучить владно й непорушно в XVIII – XIX столітті.

На відміну від класичних філософських побудов, для посткласичних такий спосіб мислення є неприйнятним. Завжди залишається драматичний розрив між тим, що є і тим, що має бути, між завданням і його виконанням.

Існує щось таке, що постійно ставить перед тим, хто пізнає та етичним суб'єктом все нові й нові завдання.

Прихильники «нового» способу мислення, до яких безперечно належав Е. Левінас, намагалися відшукати особливий онтологічний досвід, який би зумів вийти за межі іманентного і надав можливість зрозуміти, що існує реальність, яка не конститується суб'єктом. Характерною рисою такого досвіду мала стати «зустріч суб'єкта з чимось неочікуваним, з тим, що перевищує всю можливість схоплення і розуміння» – зазначає З. Сокулер [206, с. 52]. Отже, вододіл між класичною та посткласичною філософською парадигмою пролягав у спробі подолання монологічного способу мислення першої, прагненні виходу за межі суб'єктивно налаштованої свідомості. Залучення інтерсуб'єктивного досвіду в осмислення проблеми буття та способу осягнення світу, досвіду, якому була б властива діалогічна природа – ось що було характерною ознакою нової, посткласичної парадигми, що поступово набувала все виразнішого окреслення.

Вже наприкінці XIX – на початку XX століття європейська філософська традиція дедалі гостріше починає відчувати настання кризи. На це звертають увагу провідні мислителі, зокрема й у назвах своїх філософських праць. Так, засновник феноменології Е. Гуссерль пише працю під назвою «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» (1936), в якій намагається переосмислити філософське надбання попередньої традиції, виявити її практичне значення та новий сенс. «Ясно, що нам слід докладно, історично й критично обмірковувати минуле, – пише філософ, – для того, щоб, перш ніж приймати будь-які рішення, досягти цілковитого саморозуміння: отже запитаймо, чим була і чим хотіла бути філософія всіх часів, чи є щось, що наскрізною ниткою проходить крізь усі філософії...» [69, с. 48].

На думку Е. Левінаса, таким єднальним началом і є ставлення Я до Іншого. Надалі саме завдяки французькому мислителю проблема морально-етичного досвіду людства зазвучала з такою силою, що змусила привернути

увагу не тільки філософів, але й представників різних галузей науки, культури, релігії.

Філософські погляди Е. Левінаса тісно пов'язані з його життєвим досвідом. Увесь хід думки Левінаса був просякнутий прагненням вийти за межі тотальності, не підкоритися їй, оскільки тотальність приховано або відверто спричиняє насильство. Коріння насильства французький мислитель вбачає у тій філософії, де всезагальне домінує над сущим, конкретним, беззахисним, словом, йдеться про монологічну філософію свідомості.

На думку Е. Левінаса, домінування мислення над сущим несе в собі небезпеку. Це домінування відбувається під знаком тотальності, тому ставлення до тотальності у французького мислителя забарвлене негативним відтінком. «За будь-якої ціни він прагне подолати монологічну парадигму європейської філософії, завершенням якої, – як зазначає З. Сокулер, – була філософська система Г. Гегеля зокрема» [206, с. 213].

На глибоке переконання Е. Левінаса, в європейській традиції домінував стереотип мислення, що тоталізує. Проблема такого способу мислення полягає у відсутності діалогу. Тоталізуюче мислення «не здатне почути Іншого», прислухатися до нього, оскільки в «Іншому вбачає негативний момент, котрий прагне подолати» [245, с. 216]. Але навіть і ті філософські вчення, в котрих суб'єкт не ототожнювався з Абсолютним Духом також повинні бути на сторожі, адже й у них суб'єкт, Я, залишається абсолютом у сенсі того, що все є об'єктом для Я, все зводиться до змісту свідомості цього Я. З огляду на це, Я займає місце тотальності. У зв'язку з цим для філософського Я французький мислитель часто використовує поняття «Самототожний» зазначаючи про те, що «Я – це буття, існування якого полягає в самоідентифікації, в осягненні своєї ідентичності за будь-яких обставин. Я ідентичне собі навіть у своїх змінах, воно мислить їх» [136, с. 76].

Недарма у філософії Гегеля акт пізнання перетворювався на акт самопізнання. Пізнання приводить суб'єкт до усвідомлення, що ніякого Іншого для нього не існує, що будь-яке Інше – це є «своє Інше», й «іншого

Іншого» не буває [152, с. 57]. Визнати Іншого означає визнати етичний обов'язок стосовно нього. І навпаки, той, стосовно кого Самототожний визнає свій етичний обов'язок, вже не може бути витлумачений ні як продукт свідомості Самототожного, ні як момент його діалектичного самовідчуження, котрий підлягає зняттю й подоланню [206, с. 220].

Спершу ми спробуємо окреслити, яким чином Е. Левінас розуміє етику, або яку саме етику він пропонує. Специфіка розуміння Левінасової етики полягає в тому, що етика у французького мислителя постає не як одна з галузей філософії, не як одна з філософських дисциплін, а, насамперед, як фундамент для всіх інших «філософій». Він утверджує таку етику, яка є «першою філософією». Асоціація, яка виникає з «Метефізикою» Аристотеля або «першою філософією», як останній її називав, не є випадковою. Етика для Е. Левінаса і є метафізикою. Етика є точкою входу, тим коридором, з якого й уможливорюється перехід до побудови справжніх стосунків між особистостями.

Особливий статус етики, яку пропонує французький мислитель, зумовлюється характером сприйняття ним теми Іншого. «Я бере на себе відповідальність за Іншого, обмежуючи свою волю перед волею Іншого» [136, с. 77]. Так, етика вводиться в діалогічний контекст й постає у Левінаса як «перша філософія».

Етика, яку утверджує Е. Левінас, пориває з уявленням про етику як певний канон. «Наріжним каменем левінасової етики є не законовідповідне правило поведінки, на що звертає увагу В. Малахов, а звернений до мене запит іншої особи, на який я маю дати принципову відповідь – у граничному випадку я можу подарувати цій особі своє власне буття та його можливості, або знищити саму цю особу, самого Іншого» [152, с. 296].

Тема Іншого в етичній концепції Е. Левінаса є основним мотивом, ключовою темою, до якої він звертається впродовж усієї своєї творчості. Тема Іншого є тією віссю, навколо якої обертаються всі так чи інакше важливі елементи левінасової концепції.

Тему Іншого французький мислитель розкриває багатогранно й досить оригінально. Це і зустріч з Іншим, відповідальність за Іншого, ставлення до Іншого як до абсолютно Іншого. Для розкриття поняття Іншого Левінас залучає феномен жіночості, ласки [133, с. 92–98]. Глибоким та цікавим є висвітлення поняття Іншого через тему батьківства [133, с. 99–100]. Від своїх перших самостійних спроб у таких працях як «Від існування до існуючого» (1946) та «Час і Інше» (1947) до останньої праці під назвою «Між нами. Дослідження думки-про-іншого» (1991) буди вже незалежним оригінальним мислителем – тема Іншого звучить як провідний лейтмотив усієї філософської партитури Левінаса.

Зустріч з Іншим; відповідальність за Іншого; ставлення до Іншого як до абсолютно Іншого, уникаючи накидання на нього якихось готових схем чи рамок; намагання почути Іншого, знайти з ним спільну мову, зрозуміти його так, як він сам себе являє – це те, до чого закликає Е. Левінас. Саме такий підхід дає можливість прокласти шлях до іншої особистості, не здійснюючи над нею насилля, тиску, а даруючи їй можливість відкрити саму себе.

На глибоке переконання Е. Левінаса, саме етика передує онтології. Однак це не просто голосні слова чи поверхнева критика. На думку французького мислителя, онтологія являє собою спробу зняти шок від зіткнення з інакшістю і редукує Іншого до Самототожного. «Пізнати онтологічно – це помітити в суцтоту те, завдяки чоту воно себе певним чином видає, віддає себе горизонтоту, де втрачає себе, і, дозволяючи оволодіти собою, знову стає поняттям. Пізнати буття – означає позбавити його інакшості» [136, с. 82].

Однак було б неправильно стверджувати, що Е. Левінас взагалі відкинув онтологію заради етики. Зусилля його думки було направлено на заміну онтології етикою. Етика у нього утворює фундамент метафізики. У центрі філософії Е. Левінаса головне місце посідає ставлення до інших людей і нескінченна відповідальність кожної людини за всіх [39, с. 15] – наголошує один з найбільш відомих дослідників левінасової спадщини Шмуель Вигода.

Звернувши увагу на фундаментальну онтологію М. Гайдеггера, ми бачимо, що в ній будь-який стосунок з сущим підпорядковується стосунку з буттям. Так, Е. Левінас зазначає: «Ставлення до буття, яке виступає в якості онтології, полягає в тому, щоби нейтралізувати суще, маючи на меті зрозуміти його та «схопити». Фактично, якщо підставити в цей алгоритм Іншого, то бачимо, що оволодіння стверджує Іншого, проте робить це, заперечуючи його незалежність. Свобода з точки зору онтології – це безперешкодне самоутвердження. Як висновок, не людина володіє свободою, а свобода володіє людиною. Тим самим стверджується пріоритет свободи над етикою» [136, с. 84].

Висуваючи етику на передній план, Е. Левінас протиставляє її онтології. Подолання онтології – це не просто певний жест в бік свого колишнього «кумира», мова йде про М. Гайдеггера, а необхідний крок, оскільки саме в первинності онтології Е. Левінас вбачає глибинний недолік всієї європейської філософії.

Так, вже з перших сторінок «Тотальності і Безкінечного» Е. Левінас вдається до опису ситуації, що склалася в європейській філософії. Філософ подає її як протистояння двох ідей: ідеї тотальності та ідеї безкінечності. Описуючи ситуацію війни, французький мислитель вказує на жорстоку реальність насилля, яке полягає в тому, щоби «не стільки ранили та знищувати, скільки роз'єднати пов'язаних між собою людей, котрі вимушені грати чужі для них ролі, відмовлятися від зобов'язань і навіть власної субстанції. Війна створює такий порядок, який повністю поглинає людську особистість. Індивіди в умовах війни зводяться до простих носіїв сил, які керують ними без їхнього відома. Свій смисл індивіди черпають у цій тотальності, поза якою їх неможливо досягнути» [136, с. 66–67].

На думку Е. Левінаса, М. Гайдеггер сповна залишається в руслі традиції, про яку ми зазначали вище. Передусім це стосується притаманного їй філософського насильства, яке має вираження в концептуальному усуненні Іншого. М. Гайдеггер і згадана традиція усуває Іншого, розчиняючи його в

спеціальному нейтральному терміні – стверджує Е. Левінас. Якщо раніше для цього застосовувалися поняття «ідея», «уявлення», то Гайдеггер застосовує для цього своє поняття «буття». Критикуючи М. Гайдеггера, французький мислитель намагається перевернути саму основу «фундаментальної онтології» [див. 206, с. 222]. Не погоджуючись із М. Гайдеггером, він виступає проти філософії, що визначає людське існування тільки у стосунку до безособового буття, котре людина покликана вислуховувати, бути його «пастухом», та, навіть, швидше провідником або медіатором. Ставлення Е. Левінаса до такого роду онтології цілком можна порівняти зі ставленням Германа Когена до метафізики Гегеля, в котрій всезагальність Ідеї поглинала розрізнення між належним і сущим. «У схожому напрямку, – як зазначає З. Сокулер, слід шукати левінасові мотиви, відповідно до яких він відмовляється від гайдеггерового вчення про пріоритет буття над конкретним сущим» [206, с. 226].

Екзистенційний «розрив із порядком буття» як такого, здатність суб'єкта «інакше, ніж бути» – звісно не в розумінні зневаги до внутрішніх глибин навколишнього світу, а якраз навпаки – пріоритетно обраної нами поваги до іншого Я, іншого існування, чужого місця у світі, що обмежує експансію мого Я з його впертістю бути [153, с. 114].

Ключовим моментом гайдеггерівської онтології як епохи «Буття і часу», так і пізніх етапів творчості мислителя, є визнання за буттям найбільшої цінності. У свою чергу, головний зміст фундаментальної онтології – це конечність буття людини. Вирішення проблеми неминучої смерті полягає в усвідомленні цього факту. «Вхопити якомога більшу порцію буття й означає відбутися, здійснити себе. За М. Гайдеггером це стає можливим, коли людина збагне, що вона нікому нічого не винна окрім самої себе. Людина повинна відбутися, тобто, відшкодувати обмеженість свого існування в часі, оволодівши більш інтенсивною, концентрованою порцією справжнього свого буття» [206, с. 227].

Однак, на думку Е. Левінаса, трагічний досвід перебування в таборі для військовополонених є прикладом того, що смерть може бути ще не найстрашнішою для людини. Для в'язня концтабору є щось страшніше ніж смерть. Не маючи жодних прав, а лише особистий номер, в'язень відчуває жах безособового анонімного існування. Для нього не тільки припинення існування, але й саме буття може вселяти жах.

Метафізичний спосіб мислення, на думку Е. Левінаса, – це запорука завдяки якій можливе подолання тотальності. Здійснити прорив крізь тотальність означає позбутися насильства, яке вона приховано чи відверто здійснює. Зазначивши, що метафізика є умовою виходу з «лабіринту» тотальності, мислитель вказує на метафізику, як на шлях, що відкриває шлях до Іншого як абсолютно Іншого. Підтвердженням цього є наступні слова Е. Левінаса: «Метафізика насправді виникає як рух «від себе», в якому ми живемо, до чужого для нас «там», «поза нами». Мета руху – «інше місце», «інше» – в особливому розумінні цього слова. Метафізичне бажання спрямоване на кардинально інше, на абсолютно інше. В основі звичайного бажання лежить потреба. Метафізичне ж бажання не ґрунтується на жодній попередній подібності чи схожості. Це – бажання, яке ніколи не задовольнити. Таке бажання є бажанням абсолютно Іншого. Метафізика бажає Іншого по той бік голоду чи спраги, які можна втамувати» [136, с. 73–74].

Отже, метафізичне бажання не можна втамувати за визначенням. Це «бажання, котре буквально своєю шкірою відчуває віддаленість Іншого, його інакшість і перебування зовні...» [136, с. 74]. Таким чином, бачимо наголос, який ставить Е. Левінас на розрізнені потреби та бажання, яке полягає у тому, що бажання і потреба відрізняються за своєю природою.

Просуваючись далі та розкриваючи важливе значення метафізики, яка отримує своє натхнення від етики, Е. Левінас наголошує на тому, що етичне ставлення веде трансценденцію до її завершення. «Сутність етики полягає в спрямуванні, яке трансцендує, і, що дуже важливо підкреслити, не кожна

трансцендентна інтенція має ноезо-ноематичну структуру» – зауважує французький мислитель [136, с. 72].

Полемізуючи з Е. Гуссерлем, що ми відчуваємо у рядках, процитованих вище, Е. Левінас відверто проголошує і декларує свій намір, який полягає у тому, аби представити особливе відношення або інтенційність іншого порядку (аніж ту, про яку йде мова у Е. Гуссерля) – про це Е. Левінас твердить як про одне з пріоритетних завдань усієї своєї праці «Тотальність та Безконечне» [136, с. 68]. «Метафізик і інше не можуть разом скласти тотальність. Метафізик відокремлений радикальним чином». Як підсумок, метафізичне бажання можна визначити як бажання радикально Іншого. Описуючи метафізичне бажання, французький мислитель описує принципово іншого суб'єкта: не самодостатнього, відкритого, кінцевого [136, с. 75].

Попередник Е. Левінаса Ф. Розенцвайг наголошував, що людина може відбутися і здійснити себе, коли вона живе для інших. Цю думку Е. Левінас розвиватиме в своїй філософській творчості. Безумовно, основною інтенцією філософської думки Е. Левінаса є спроба вирватися із залізних лещат тотальності, вийти за її межі. Забезпечити прорив за межі цього «зачарованого кола» видається можливим лише за умови метафізичного мислення.

2.2. Значення проблеми Іншого для етичної концепції Е. Левінаса

Тема Іншого, яка відіграє важливу роль, зокрема в етичній концепції Е. Левінаса, глибоко вкорінена у європейській філософській традиції загалом, без неї історія філософії була би не повною. Однак слід зауважити, що тема Іншого у той чи той період розвитку європейської філософської думки, звучала з різною силою та своєрідними динамічними відтінками та нюансами. З огляду на це, про тему Іншого можна вести мову як про своєрідний контрапункт, пульсація якого була постійно відчутна.

Безперечним є те, що саме у ХХ столітті тема Іншого набула небувалого розквіту, й, вочевидь, ніщо не може змусити її відійти на другий план. Утвердження теми Іншого стало можливим завдяки таким могутнім та впливовим постатям як Герман Коген, Мартін Бубер, Едмунд Гуссерль, Жан-Поль Сартр та інші. Звертаючись до теми Іншого, вони змогли утвердити її у європейському філософському дискурсі.

Попри те, що домінантного звучання тема Іншого набула лише у ХХ столітті, спроби певним чином артикулювати її робилися ще за часів Античності, зокрема Сократом. Звичайно ж величезний часовий бар'єр відділяє Сократа від передвісників так званої філософії діалогу в особі Людвіга Фойєрбаха чи Германа Когена, з котрих розпочнеться особлива увага до теми Іншого як зв'язку Я і Ти.

Тема Іншого є основним мотивом до якого Е. Левінас звертався впродовж усієї своєї творчості. Від своїх перших самотійних спроб у працях «Від існування до існуючого» («De l'existence a l'existant», 1946) та «Час і Інше» («Le Temps et l'autre», 1947) як незалежного оригінального мислителя до останньої праці «Між нами. Дослідження думки-про-іншого» («Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre», 1991) – тема Іншого звучить як провідний лейтмотив усієї філософської партитури Еманюеля Левінаса.

Вкажемо, що тема Іншого, з одного боку, є підґрунтям етичної концепції Е. Левінаса, з іншого – фігура Іншого є тим, до кого прямують, аби отримати від Нього урок, навчитися від Нього. У цьому ключі розгорталася думка французького філософа. У цій частині нашої розвідки ми спробуємо розкрити левінасів підхід до теми Іншого. Однак, перш ніж зробити важливі акценти на ключових аспектах висвітлення теми Іншого, звернемо увагу на те, як сам Е. Левінас пояснює виникнення свого особистого інтересу саме до цієї теми.

Еманюель Левінас звертає увагу на те, що саме Мартін Бубер провів розрізнення між монологічним ставленням до об'єкта і діалогічним, яке

осягає Іншого як Ти. Ти – це і співбесідник, і друг, і відкриті назустріч один одному партнери у спілкуванні.

Попри те, що сам М. Бубер говорить про запозичення цієї ідеї у Л. Фойєрбаха, Е. Левінас наполягає, що саме завдяки М. Буберу ідея осягнення Іншого як Ти, що була центральною в його філософській творчості, відіграла важливу роль в європейській філософії [136, с. 102].

Тему Іншого, як зазначає особисто Е. Левінас, він починає розробляти у праці «Від існування до існуючого» (1946). На його думку, вона була підготовчим етапом для його подальших розробок. Попри це, саме в ній Е. Левінас накреслює тему Іншого. Намагаючись розкрити поняття Іншого, французький мислитель залучає до розгляду феномен жіночості, ласки [133, с. 92–98]. Також має місце висвітлення поняття Іншого через тему батьківства [133, с. 99–100], чого ми торкнемося згодом.

Яким же постає перед нами Інший? В чому полягає його особливість і специфіка? На ці запитання спробуємо відповісти, рухаючись далі за розгортанням думки Е. Левінаса. В наступній частині нам необхідно торкнутися аналізу так званого «безособового існування» або «існування без існуючого» для того, щоби зрозуміти яким чином ми можемо пережити досвід зустрічі з Іншим обличчям-до-обличчя.

Е. Левінас описує стан «ІІ у а» – що можна перекласти як «існування без існуючого», як початкову точку егзистенційної еволюції. Йдеться про те, що людина розмкається до стану гіпостазесу (hypostase), тобто суб'єктивується, таким чином долаючи відчуженність між існуванням та існуючим. Після цього саме і відкривається можливість для третьої стадії – коли Я спроможне зустріти Іншого. Схематично це можна зобразити у вигляді трьохчленної структури («ІІ у а» – there is) – («hypostase» – суб'єктивація, гіпостазис) – («Я» – перед обличчям Іншого»), яка лише віддалено описує те, що має на увазі Е. Левінас.

На думку Є. Проскулікова, «Е. Левінас є єдиним філософом, котрий, міркуючи над проблемою Іншого, окреслює етапи екзистенційного

становлення особистості від початкової одержимості собою до відкритості Іншому» [85, с. 25].

Відповідником французького звороту «Il y a» можуть виступати конструкції «there is, there are» в англійській мові. В природному мовленні ці конструкції інструментально забезпечують вказівку на предмет чи ствердження існування цього предмета. Взяті без предмета, у своїй чистій функціональності, ці мовні конструкції виражають абстрактне й безособове «існує». У німецькій мові також є зворот «es gibt», ідентичний французькому «Il y a», хоча слід одразу зазначити, що у словниках різних філософів ця інструментальна конструкція, взята як поняття, має відмінні смислові відтінки. Так, зворот «es gibt» у Мартіна Гайдеггера відрізняється від значення поняття «Il y a» в Еманюеля Левінаса: як зазначає Філіпп Немо, «es gibt» Мартін Гайдеггер тлумачив як щедрість, оскільки у цьому «es gibt» є дієслово *geben* – давати [144, с. 45–47].

Поняття «Il y a» Еманюеля Левінаса – це чиста безособовість буття, досвід присутності небуття в бутті. «Il y a» – це таке промовляння слова «є», яке можна перекласти як «дощить» («il pleut») або «вечоріє». Таким чином, Е. Левінас експериментує з французькою мовою, зазначає Я. Клочовський. Визначення «Il y a» для тих, хто знає французьку здається дивним, адже виникло з невизначеного сильніше «є», «відбувається». Використовуючи цей вислів, Левінас має намір описати буття, яке є невизначеним, безсуб'єктивним. Не буття кимось або чимось, а просто «є». Категорія «Il y a» відіграє роль тла, на якому Е. Левінас розгортатиме свої подальші міркування, пов'язані з поняттям «особи».

Необхідно звернути увагу на те, що деякі коментатори вказують на те, що поняття «Il y a» (існування без того, що існує) відтворює певну ідіому або сплетіння єврейських слів, які ми віднаходимо у книзі Буття 1:1. Тобто мова йде про творення і те, що було до створення, яке передається наступним чином: «tohu wa-bohu» (інертність, пустота), в українському перекладі це звучить як порожнеча [270]. Однак Левінас ніде чітко не пов'язує «Il y a» з

такою інтерпретацією. У французького філософа «П у а» постає через певні описи. Так, наприклад, ідучи слідом за Морісом Бланшо, французький мислитель говорить про «розгардіяж буття, його буття журчання, шепіт». У деяких текстах Е. Левінаса порівнює «П у а» з досвідом безсонної ночі. Суб'єкт виривається з темряви ночі та здобуває владу над своїм буттям.

Треба зазначити, що у подальшому розвитку Левінасових поглядів спостерігається відмова від терміну «гіпостазис». Натомість, французький філософ частіше використовує і послуговується поняттям, яке можна сформулювати як Самототожній («Le Meme» – «Te Same»), на протизагу Інший («L'Autre» – «те, що Інший»). Так, Л. Карачевцева слушно зазначає, що, на думку Левінаса, справжнім опонентом до повноти буття є не небуття, але буття безособове. Вирватись з «П у а» означає набути свідомості, стати суб'єктом існування, володарем буття, вже будучи іменем в анонімності ночі – зазначає дослідниця [112, с. 148].

Проведений левінасом аналіз «П у а» зображає певну полеміку французького мислителя з М. Гайдеггером. Німецький мислитель вибудовує фундаментальну онтологію через здійснення Dasein-аналітики. Ставлячи на перший план питання про буття, неможливо оминати увагою досить специфічне суще – Dasein. Якщо всі інші суцї просто є, то Dasein є тим способом, що розуміє своє буття. «Сутність» цього сущого лежить в його бути, (що-йності), що-буття (essential) цього сущого повинно розумітиса з його буття (existential)». Під Dasein-ом мається на увазі людина, точніше сказати, людина як онтологічна структура. Насправді, жодне з суцїх окрім людини не здатне бути й розуміти себе в якості існуючого, а не просто бути.

Розкриваючи суть процесу існування (квінтесенцією якого виступає турбота), М. Гайдеггер вказує на три фундаментальні риси присутності – екзистенція, фактичність, падіння, на що звертає увагу російський дослідник І. Зайцев [98, с. 53]. Більш точно це можна відтворити як *Geworfenheit* – покинутість, кинутість, фактичність; *Entwurf* – проект (аналог екзистенції); *Verfall* – падіння. Людина є присутність, якщо бере участь в житті підручного

буття. Не людина рухає потоком життя (тобто потік відсилання від одної речі до іншої), вона лише відповідає на заклик буття до участі. Що означає стіл? Це означає, що пора обідати, якщо стіл відповідним чином накритий. Присутність не сервірує, навпаки, стіл своєю сервірованістю закликає значення, яке, у свою чергу, будучи значущим для присутності, сприймається останньою як заклик. З іншого боку, турбуючись про буття, що власне і є відповіддю на поклик буття, присутність не є вільною від власної визначеності. Розуміючи свою визначеність в якості «хто», вона є фактично екзистуванням (фактичное экзистирование). В даному пункті слід пам'ятати, що присутність – це таке суще, буття якого завжди його власне, і це суще має визначеність «хто», а не «що». Позиція М. Гайдегера розкривається як досвід буття у світі. Людина як онтологічна структура відкриває себе закинутою в певний світ, вона залучена в життя світу, беручи до уваги ту обставину, що будь-яка річ у світі живе у відсиланні значень. На думку І. Зайцева це є прикладом цілком феноменологічного досвіду, який можна відтворити. Кожен може попрактикуватися в тому, що віднаходить/застає себе існуючим в уже визначеному світі. Натомість Левінас, зауважує І. Зайцев, претендує на відкриття більш фундаментального досвіду: досвіду чистого існування до існуючих, до сущого [98, с. 57–58].

Причина такого підходу криється в тому, що М. Гайдеггер досліджує екстатичність присутності, яка вже сформована, то Е. Левінас розпочинає з виникнення, з народження екстатичного існуючого, з того, що йому передує – з анонімного акту-існування.

Натомість логіка Е. Левінаса наступна. Оскільки є поняття *Geworfenheit*, таким чином існуюче начебто з'являється лише всередині існування, яке йому передує, а існування, як таке, начебто незалежне від існуючого. Більш детально цей опис ми віднаходимо в праці «Від існування до існуючого». Левінас розробляє ідею анонімного існування. Прикладом такого існування можуть бути наступні речення: англійською (there is), німецькою (es gibt), російською (имеется). В оригіналі Е. Левінас

використовує «П у а». Прикладом може слугувати нічна пора, анонімний світ якої позбавлений будь-якої визначеності, у ньому немає жодної щось, натомість, є чисте існування без сущих. Принципово важливо, що будь-яка «точка» в цьому світі існує і не відсилає до жодної іншої точки. Так, наприклад, в «життєвому світі» Е. Гуссерля кожне щось означає інше щось, відсилає до іншого щось, або просто щось означає. У «нічному світі» «П у а» людина занурюється в пильнування, розум є пасивним і не може зупинити пильнування, не може вийти із присутності пустоти, яка обтяжує його. Чисте існування не є породжене думкою, але нав'язане нею і в поєднанні з безформенністю може бути охарактеризоване як страх буття.

Підсумовуючи думку Е. Левінаса, слід зазначити, що досвід світу як системи наперед даних взаємозв'язків (горизонтів), до яких залучена людина (в даному випадку не важливо, інтерпретуємо ми його як свідомість (Е. Гуссерль) чи як присутність (М. Гайдеггер)) не є началом філософії, йому передуює досвід чистого існування, позбавленого сущих, а, відповідно, і взаємозв'язків між ними. Щоправда, ця теза виглядає дещо споглядально. Так, залишається під питанням феноменологічність описаного досвіду, його повторюваність, відтворюваність, – зазначає І. Зайцев [98, с. 58].

Тема турботи найбільш ясно розроблена у зв'язку з аналізом події присутності з іншими. Форма існування речі говорить не тільки про саму річ, але і про можливість існування іншої присутності, котрій підручне теж саме, що і мені, тобто про цю річ хтось турбується, але не обов'язково я. Попри те, що мова йде лише про можливість іншого, ми ще не перебуваємо в справжньому бутті, ми ще не можемо сказати, які наші відносини з іншим. На даному етапі зрозуміло, що інший як і я є присутністю. Так само як я є тим, чим я зайнятий, так і інший є тим, чим він зайнятий. Я в певному сенсі не є тотожний тому, чим я зайнятий, так і інший.

На відміну від М. Гайдеггера, для якого надзвичайно важливим є досвід буття-в-світі, Е. Левінас веде мову й акцентує на досвіді безособового існування. Таким чином, на зміну вільній турботі приходить невідільна

відповідальність, а на місце визначеності «хто» присутності – ефективність безінтенційності. Тут важливо розрізняти, що французький мислитель не просто заперечує позицію М. Гайдеггера, яка у разі простого заперечення виглядала би наступним чином: до досвіду віднайдення себе у визначеному світі і в силу цього себе як визначеного когось, є досвід «порожнього буття» і «порожнього Я». Натомість мислитель пропонує досвід порожнього буття, але вже визначеного Я.

Існує декілька моментів, які показують принципову розбіжність у поглядах обох філософів: Е. Левінаса та Е. Гуссерля. Французький мислитель наголошував на тому, що починає практично завжди разом Е. Гуссерлем, однак те, до яких висновків приходить у підсумку вже зовсім відрізняється від Гуссерлевих [див. 119].

По-перше, Е. Левінас не міг погодитися з проектом універсальної конкретної онтології, побудованої на феноменологічних засадах, про що зазначає В. Малахов, оскільки чільне місце в ньому відводилося «соліпсистськи обмеженій егології». Навіть інтерсуб'єктивна феноменологія покликана зберегти незмінним принцип, який полягає у тому, що все існує для мене і може черпати свій буттєвий сенс винятково з мене самого, зі сфери моєї свідомості [див. 154]. По-друге, щодо інтенційності людської свідомості в Едмунда Гуссерля, Еманюель Левінас, у свою чергу, розробляє так звану не-інтенційну свідомість. По-третє, існує ще один важливий момент незгоди, на якому ми б хотіли зупинитися більш детально. Е. Гуссерль мислить Іншого як «alter ego», з чим Е. Левінас не міг погодитися [152, с. 114].

Спроба осягнення Іншого як «alter ego», яку здійснила європейська філософія в особі Едмунда Гуссерля, а ще раніше в особі Г. Ф. Гегеля, категорично заперечується Е. Левінасом. «Я» в якості Іншого не є Інший» [136, с. 76]. Мислити Іншого як alter ego означає перебувати в контексті монологічної філософії. Це, на думку Е. Левінаса, є проявом прихованої егологічності філософування.

Розмірковуючи над траєкторією, якою рухалася західна філософія, Е. Левінас звертає увагу на той факт, що найчастіше вона і виступала в якості онтології, зводячи Іншого до Самототожного. Цей принцип перейшов до неї у спадок ще від Сократа, котрий наголошував на тому, що людина не в змозі взяти будь-що в Іншого, якщо цього вже не було у неї самої, так начебто людина вже володіла тим, що приходить до неї ззовні». Таким чином, пізнання відбувається як розгортання ідентичності. Пізнати онтологічно – це помітити в суцюзі те, завдяки чому воно і є саме цим суцюзі. Тому пізнання це і є свобода.

Важливою характеристикою Іншого є той факт, що Інший не може бути вбудований в якусь систему, підведений під якусь класифікацію. Все це є спробою накинути на нього ярмо тотальності. Накидання на Іншого якихось готових схем чи рамок є абсолютно не прийнятним для французького мислителя. Е. Левінас категорично заперечує такий підхід, оскільки він сягає своїм корінням тієї традиції, від якої мислитель радикальним чином прагне відмежуватися.

Інший конститується не Самототозним, а незалежним і вільним від нього. На цьому шляху формується «нове розуміння суб'єктивності, яка не тільки діє, але й зазнає дії. Її свобода не абсолютна, а обмежена Іншим. Таким чином, стає зрозумілим, в якому сенсі етика повинна і може відіграти роль першої філософії або метафізики» [206, с. 237]. Саме тому Е. Левінас відмовляється визнавати Іншого як протиставлення Тототозному. «Тототозне не самоідентифікується шляхом протиставлення Іншому, інакше воно б складало частину тотальності, яка охоплює Тототозне й Інше. У такому випадку метафізичне бажання, про яке йтиметься далі, як відношення до радикально Іншого не могло би бути реалізованим» [136, с. 77].

Яким же чином можна наблизитися до Іншого, щоби, висловлюючись метафорично, доторкнутися до нього? Е. Левінас зображає це ставлення наступним чином: «Відношення до безкінечно віддаленої суцюзі, іншими словами, до істоти, яка перевищує будь-яку свою ідею, є таким, що питання

ставиться не про неї, а запитують безпосередньо її саму. Істота завжди звернена до нас обличчям» [136, с. 85].

Описуючи досвід зустрічі з радикально Іншим, Е. Левінас говорить, що «Інший з'являється перед нами як Обличчя» [144, с. 90]. Під час такої зустрічі не тільки я бачу Обличчя, але і воно бачить мене. Ситуація «обличчя-до-обличчя» повністю руйнує суб'єкт-об'єктну схему західноєвропейської традиції. Ця традиція припускала тільки одного суб'єкта, здатного бачити. «Все, на що був спрямований його погляд, було для нього об'єктом» [206, с. 238]. Уявити собі альтернативну позицію за такої установки абсолютно неможливо.

Поняття Е. Левінаса «обличчя», яке французькою мовою передається як «visage» – бачити, не до кінця передає те, що хотів би передати французький мислитель – зазначає перекладач на іврит творів Е. Левінаса Даніель Епштейн. Однак на івриті слово «ranim» означає саме те, що хотів сказати французький мислитель. Це слово означає когось, хто звертається до мене. Тут немає нічого спільного з метафорою бачення, це перш за все рух іншого, того, хто до мене звертається.

Розплітаючи клубок своєї думки, Е. Левінас описує досвід зустрічі з Іншим наступним чином: «Те, яким чином перед нами постає Інший, перевищуючи ідею Іншого в мені, ми називаємо обличчя Іншого. Цей спосіб полягає не в тому, аби бути тематизованим під моїм поглядом, виступати як сукупність рис, які створюють образ. Обличчя проявляє себе не через ці якості. Воно виражає себе» [136, с. 88]. Поняття «обличчя», до якого звертається Левінас, відкриває нову перспективу, оскільки відсилає до поняття «смыслу». Існує екстеріорність, яка не закликає ні до влади, ні до володіння, екстеріорність, яку, разом з тим, неможливо звести до платонівського внутрішнього змісту спогаду.

Описуючи появу Іншого, Е. Левінас використовує слово «лик» або вираз «епіфанія лику», маючи на увазі зустріч з обличчям Іншого. З. Сокулер зазначає, що Е. Левінас описує обличчя як «абсолютну беззахисність і

наготу»; говорить про «безкінечний обов'язок перед Іншим і підкреслює онтологічний пріоритет потреб Іншого. В то й же час, Обличчя завжди залишається загадкою, а не феноменом» [206, с. 241].

Виявляючи слабке місце онтології, Е. Левінас зазначає: «Саме тому онтологія неможлива, оскільки розуміння буття взагалі не може домінувати над ставленням до Іншого. Найвища форма відношення до Іншого – говорити до нього, ставитися до Іншого як до співрозмовника, як до сущого – таке відношення передує будь-якій онтології» [136, с. 85]. Як бачимо, Е. Левінас закликає до іншої перспективи, яку зображає через звернення до Іншого. Інший стверджує себе у своїй іншості відразу ж, як тільки до нього звертаються із запитом. «Той, до кого звертаються, покликаний відповідати. Його промовляння полягає у тому, щоби прийти на допомогу власному слову, а саме: стати присутнім» [там само, с. 103]. На думку Е. Левінаса, звертатися до Іншого за допомогою слова означає приймати те, як він себе виражає, при цьому постійно долаючи ідею, яку могло мати про нього мислення. «Це означає приймати Іншого за межею можливості Я; а це якраз і означає мати ідею безконечності» [там само, с. 89]. Проте, Е. Левінас застерігає, що не кожне мовлення має стосунок до екстеріорності. Буває так, що в нашому мовленні ми часто звертаємося не до наставника, співрозмовника, а до об'єкта – до дитини чи іншої людини. Тут французький мислитель має на увазі риторику, яка, з одного боку, залишається мовленням, а з іншого, завдяки власній специфіці – пропаганді, лестошам, дипломатії – наближенню до Іншого не прямо, а обхідним шляхом.

Однак, саме завдяки мові й може відбутися відкриття Іншого, вважає Е. Левінас. Саме завдячуючи мові встановлюються такі відносини, які не можуть бути зведені до суб'єктно-об'єктних стосунків. Для Е. Левінаса надзвичайно важливим є те, що «мова як така не є монологічною, а передбачає співрозмовника, багато співрозмовників. Спілкування таких співрозмовників і є етикою, на думку французького мислителя» [136, с. 106].

Окреслюючи моральне ставлення до Іншого, Е. Левінас віддає перевагу слухові перед зором, дослухання перед поглядом; відтак найважливіший у його філософській етиці феномен «Обличчя» загалом «не є «баченим»... Обличчя говорить» [144, с. 93].

Так, на відміну від Ж.-П. Сартра, який як ніхто інший закарбував роль «погляду Іншого» у творенні та самотворенні людської індивідуальності [153, с. 158], Е. Левінас наголошує на промовлянні. Для Сартра сам Інший «у принципі, є той, хто на мене дивиться», відповідно, мій фундаментальний зв'язок із ним «зводиться до моєї постійної можливості бути баченим Іншим» [200, с. 271–272].

Ведучи мову про Ж. - П. Сартра, не слід забувати про блискуче розкриті і послідовно проведе ним уявлення про засадничу агресивність погляду Іншого. Значення погляду Іншого є дуже показовим для Е. Левінаса. На думку Левінаса, «Інший» – це принципово людина, і Обличчя її – обличчя людське. В Левінасовій «першій філософії» – етиці – мова йде саме про «людяність людини» [див. 144, с. 93, 105, 125].

Радикально Інше – це інша людина. Інший, котрий звертається до тебе, котрий дивиться в твої очі. Однак є Інший за перевагою. Парадигма Іншого – це «приходько, вдова, сирота».

Яскравим прикладом втілення Іншого є Чужинець. «Ні володіння, ні членство, ні понятійна єдність – ніщо не поєднує мене з іншим. Інший – це чужинець. Чужинець – це той, хто привносить розлад в моє «у себе»». «Відсутність спільної вітчизни перетворює Іншого в Чужинця. Однак чужинець, разом з тим, означає «вільний» [144, с. 78].

Варто наголосити на тому, що прагнення, рух душі до Бога є її рухом до ближнього. Проте, якщо при цьому ближній відіграє роль приводу і засобу у наближенні до Бога, то такий рух, по суті, є рухом від Бога – зазначає З. Сокулєр [206, с. 233].

Як бачимо, мова йде не про Божественну істоту, а, в першу чергу, про людину. Інший для Е. Левінаса – це сирота, приходько, вдова, ворог,

вчитель, – за котрих, як зазначає мислитель «я несу відповідальність» [136, с. 217]. Так, в праці «Тотальність і Безкінечне» Е. Левінас зазначає, що прагне показати суб'єктивність, яка приймає Іншого, суб'єктивність як гостинність. Саме в Іншому, як вважає мислитель, ідея безконечності отримує своє завершення. Яскравим прикладом такої гостинності виступає біблійний персонаж Авраам. «Приймаючи трьох бедуїнів, – як зазначає Стефан Мозес, – він прийняв вісників Божих» [172]. Проте Авраам слугує не тільки чудовим прикладом гостинності, але й прикладом досвіду зустрічі з абсолютно іншим, завдяки своїм мандрівкам, про що піде згодом.

Порівнюючи та співставляючи між собою два способи мислення: грецький (філософський) та єврейський (біблійний), Е. Левінас використовує образи Одиссея та Авраама. В цій парі Одиссей є відображенням філософської думки від Сократа до Гегеля, сутнісною ознакою якої є її повернення, хоч і на новому рівні, збагаченою самопізнанням, до самої себе. Образ Авраама є прикладом метафізичного бажання як бажання радикально Іншого. Образ «мандрівника на землі», який пропонує Е. Левінас, передбачає не постійне переміщення з одного місця в інше, яке перебуває «у тій же площині». Мова йде про прагнення до «радикально іншого» місця [206, с. 232].

Продовжуючи тему бажання радикально Іншого, Е. Левінас говорить про Іншого як жіноче начало. Відношення Я з Іншим, коли в якості Я виступає чоловік, а в якості Іншого – Кохана (дружина), мислитель описує наступним чином: «Любити означає любити любов, котру дарує мені моя Кохана. Це також означає любити себе в любові й тим самим повертатися до себе». Розгортаючи далі свою думку, Е. Левінас звертає увагу на те, що я люблю, якщо тільки Інший любить мене, не тому, що я маю потребу у визнанні з боку Іншого, а тому, що в єднанні не схожому на самоідентифікацію, в транс-субстантиватії Самототожний та Інший не змішуються, а дають початок новому життю. «Ставлення до дитини, бажання мати дитину, котра би була водночас і іншим і мною, – вимальовується вже у чуттєвому потязі й здійснюється в самій дитині» [див. 136, с. 257–258].

Цікаво як Е. Левінас розкриває тему Іншого за допомогою феномену батьківства або плодючості. В дитині Я є Іншим. Батьківство залишається самоідентифікацією, але воно водночас є відмінністю у тотожності, структурою, що не передбачена формальною логікою. Мати дитину – не вичерпує для батька значення відношення, яке здійснюється у батьківстві. У батьківстві батько досягає себе не тільки в поведінці дитини, але й в її субстанції, в її одиничності. Для ілюстрації своєї думки Е. Левінас залучає біблійні приклади: «Мої сини завжди переді мною, але вони лише йдуть до мене, – усіх їх, «як оздобу, зодягнеш», – говорить пророк Старого Заповіту Ісаї (Іс. 49:17–18). «Вони – це я, чужий самому собі. Вони одночасно належать і не належать мені, – моя власна можливість, але також і можливість Іншого, Коханої, – моє майбутнє не вкладається в логіку можливого. Ставлення до такого роду майбутнього, яке не зводиться до панування над можливим, ми називаємо плодючістю – зазначає французький мислитель.

Плодючість містить у собі дуалізм Самототожного. Вона не вказує на все те, що я можу досягнути, – на мої можливості. Вона вказує на моє майбутнє, яке не є майбутнім Самототожного. «Відносини з дитиною – тобто відносини з Іншим, не влада» [133, с. 100], а плодючість – пов'язує нас з абсолютним майбутнім.

Інший, котрим я стану, несе на собі відбиток незмінності «я», яке оволодіває цим можливим. Плодючість продовжує історію по той бік старіння, нескінченний час не забезпечує суб'єкту, який старіє, вічне життя. «Те, що нескінченне буття не є можливістю, замкненою в окремому бутті, а здійснюється як плодючість, волаяючи, відповідно, до інакшості Коханої, свідчить про неспроможність пантеїзму» [136, с. 259–260] – зауважує Е. Левінас.

Те, що в плодючості особистісне «я» досягає свій смисл, говорить про кінець терору, де трансценденція освяченого нелюдського загрожує особистостям небуттям або шаленістю. Буття проявляє себе як множина, і як розділене на Самототожного й Іншого. Це – його гранична структура. Таким чином, ми виходимо тут із парменідівської філософії буття [133, с. 101–102].

Інтерсуб'єктивне, яке витікає з поняття плодючості, відкриває таку перспективу, в якій «я», повертаючись до себе, вивільняється від свого трагічного егоїзму і разом з тим не розчиняється без сліду в колективному. Плодючість свідчить про єдність, котра не протиставлена множинності, а говорячи строго, породжує її [136, с. 263].

Плодючість має виступати в якості онтологічної категорії. В ситуації батьківства повернення «я» до себе самого, яке виражає моністичну концепцію тотожного суб'єкта, повністю модифікується. Син не просто моє творіння на подобу вірша чи предмета. Він і не є моєю власністю. Мій зв'язок з дитиною не може бути описаний в категоріях влади чи в категоріях знання. Плодючість «я» не ані причиною, ані пануванням. Не я маю дитину, моя дитина – це я сам. Батьківство – це відношення з чужим, котрий, будучи «іншим», – «...ти скажеш в серці своєму: хто мені породив їх? я була бездітна і безплідна...(Іс. 49:21) – є «я»: це відношення «я» до свого «я», котре, разом з тим, не є «я». В цьому «я є» буття більше не є єдністю, про яку зазначають елєати. В самому існуванні закладена множинність і трансценденція. Трансцендуючи, я не виходжу за межі, оскільки син – це не я: і в той же час я є мій син [136, с. 265]. Плодючість «я» – це сама його трансценденція. Біологічне походження даного поняття жодною мірою не виключає парадоксальності його значення та висвічує структуру, котра перевершує біологічну емпірію.

Проблема темпоральності є важливою для так званого «другого» етапу творчості Е. Левінаса. Сам мислитель заперечував наявність двох етапів своєї творчості, наголошуючи на тому, що його не потрібно порівнювати з М. Гайдеггером у цьому аспекті [254, с. 19]. Тим не менш, дослідники філософії Е. Левінаса відзначають, що все ж можна говорити про певні поворотні моменти розвитку філософської думки французького мислителя. І якщо не вести мову про певні етапи творчості, то все таки досить помітним є певний злам у філософській термінології автора. Особливо

це помітно у працях, які за своєю проблематикою є близькими до другого «opus magnum» Е. Левінаса «По той бік сутності або Інакше ніж бути» (1974).

Завдання, яке Е. Левінас ставить перед собою, полягає у тому, щоби описати суб'єктивність, яка здатна на ставлення або стосунок до Іншого. У цьому контексті французький мислитель має на меті з'ясувати те, яким чином впливає час Іншого на мою свідомість часу. Навіть більше, яким чином Інший може надати часу новизну, привнести новий смисл, який я не можу конституювати самотійно. Так, Г. Ямпольська звертає увагу на те, що таким чином Левінас започатковує свою концепцію діахронічної темпоральності, в якій проблеми часу і значення виступають як єдине ціле [256, с. 247].

Дослідники філософських поглядів Е. Левінаса звертають увагу на той факт, що з кінця сорокових років він в основному зосереджується на критиці ретенціонально-протенціональному характері інтенційності свідомості часу Е. Гуссерля. Підхід засновника феноменології не влаштовує Е. Левінаса з огляду на те, що в ньому немає місця інакшості часу, яка, власне, і забезпечує етичне оновлення, про яке французький мислитель вестиме мову у двох своїх працях «Час і Інше» (1949) та «Від існування до існуючого» (1947), таким чином минуле зводиться до різновиду теперішнього.

Аналізуючи працю Е. Левінаса «Тотальність і Безкінечність», в якій поставлено такі надзвичайно важливі питання як метафізика Тотожного та Іншого, і, очевидно, найбільш важлива тема про те, чи є інтенційність єдиним модусом надання смислу, необхідно зазначити, що проблема часу дещо затушована, а на перший план виходить тема інакшості Іншого, окрім аналізу об'єктивності мови. Саме в цьому аналізі французький мислитель відкриває своєрідну відстань або затримку всередині суб'єкта, який говорить і нагадує про те, що того хто говорить, в певному сенсі, «ще нема». Він називає цю «затримку» часом. Проте, у творах, написаних на початку шістдесятих років, безпосередньо після «Тотальності і Безкінечного» Е. Левінас повертається до проблеми часу і говорить про неї все більше і більше. Для цього він

використовує термін «фазового зсуву», «інтервалу», а потім поняття «сліду» [255, с. 249].

На цьому етапі нашого аналізу необхідно зазначити, що Левінас не погоджується з інтерпретацією часу, яка йде ще від Августина, який у «Сповіді» [2] дає своє бачення часу, описуючи його як теперішнє минулого, теперішнє теперішнього, теперішнє майбутнього. Продовжуючи Августин стверджує, що таких три часи існують у нашій душі: теперішнє минулого – це пам'ять; теперішнє теперішнього – це безпосереднє споглядання; теперішнє майбутнього – це очікування. Позиція, яку пропонує Августин передбачає незмінність Я, його прикутість до себе, гру Тотожного і не більше. Минуле як теперішнє минулого я можу повернути у спогаді, уявленні, ре-презентації. Натомість для Е. Левінаса і минуле і майбутнє принципово відрізняються від теперішнього [255, с. 249].

Не погоджується Е. Левінас і з підходом Е. Гуссерля, який певним чином продовжує та розгортає інтенції започатковані Августином. Для засновника феноменології внутрішня свідомість часу є безперервним потоком. Якщо уявити собі графік координат, то теперішнє буде утримуватися в ретенціях «зліва» від точки теперішнього, а майбутнє передчувається в протенціях «справа». Про минуле Е. Гуссерль говорить наступним чином: «Моє минуле дане тільки через спогад і може бути охарактеризоване як минуле теперішнє тобто інтенційна модифікація. ...Оскільки в моєму живому теперішньому у сфері внутрішнього сприйняття моє минуле конститується завдяки спогадам, які узгоджено виникають в цьому теперішньому, так само і в моїй первинній сфері завдяки апперцепціям, які з'являються в ній. В моєму Ego може конституюватися чуже Ego, конституюватися таким чином, в утвореннях (Vergegenwartigungen) нового типу» [68, с. 103].

Необхідно відзначити, що Е. Левінас розширює регіон аналізу внутрішньої свідомості часу. Попри те, що те, що відбулося з Іншим, навіть

якщо і не є моїм минулим, певним чином стосується мене, воно має стосунок до мене, оскільки я є заручником Іншого, я відповідаю за нього.

У праці Е. Левінаса під назвою «Слід Іншого» ми спостерігаємо певний вододіл у розвитку його концепції темпоральності, оскільки саме у цьому творі він переходить до діяльності. «Навіть якщо розглядати слід як ознаку, він все-таки відрізняється від всіх інших знаків тим, що він означає, має значення, незважаючи на намір залишати знак, незважаючи на будь-яку інтенцію оповіщення, яка може бути пристньою або відсутньою. Той, хто знищує сліди злочину, все одно залишає певного роду сліди, якими він зовсім не хотів нічого позначити. Він якраз хотів би відновити минуле, однак, він «непоправним чином змінює порядок світу» [141, с. 200].

На думку Е. Левінаса неінтенційний досвід чужого, поза-пам'ятного (*immemorial*) минулого інших ніяк не може бути представлений і зведений до теперішнього. Левінас наполягає на тому, що завдяки мові в нас є доступ до цього минулого. Про цей досвід минулого ми можемо говорити, однак будь-яке говоріння про нього є лише його слідом. Слід може функціонувати й не як ознака не тільки тому, що в ньому немає обов'язкової інтенції надання значення, але і, головним чином, тому, що він перебуває поза сферою комунікації як обміну інформації. Подія, сліди якої залишилися, абсолютним чином перебувають в минулому: «Слід не тільки веде до минулого (*le passé*), але є самим пропуском (*la passe*) в минуле, більш віддалене, ніж будь-яке минуле чи майбутнє, яке вибудовується в моєму часі, – в минуле Іншого, абсолютне минуле, яке об'єднує всі часи» [141, с. 201].

Якщо слід дає нам можливість помислити діяльність, то редукція до ознаки синхронізує мій час і час Іншого, дозволяючи мені розглядати їх в одній площині, тобто з одним і тим же етичним змістом.

Слід зазначити, що Е. Гуссерль вважає, що до об'єктивного часу ми не маємо безпосереднього доступу, проте він опосередковано конститується в нашому досвіді чужого і є необхідною частиною конститування об'єктивного світу. Виходячи з того, що час не є моїм часом, є, тим самим,

часом інших, Е. Левінас радикалізує підхід Е. Гуссерля. На думку французького мислителя, абсолютний час завжди є час Іншого, тієї чи тієї іншої людини. На глибоке переконання Е. Левінаса, присутності Іншого у моєму минулому недостатньо. Інший не просто бере участь у визначенні мого минулого, минуле завжди, в кінцевому результаті, є не моїм минулим, а минулим іншого. Єдиний спосіб помислити абсолютне минуле – це мислити його у зовсім нових термінах. Не в термінах інтенційного аналізу свідомості часу, а, розглядаючи той світ, який діакронія, тобто час Іншого, яка не може бути синхронізована з моїм часом, залишає в мові. Таким чином, для Левінаса доступ до абсолютного часу здійснюється через мовлення. Левінас проводить нове розрізнення: промовляння/*le Dire* і сказане/*le Dit*. Основне розрізнення можна зобразити наступним чином: «говорити про» і «говорити до». Рівню сказаного/*le Dit* відповідає тематичне, зміст сказаного, рівню промовляння/*le Dire* – комунікація як відношення – зазначає Г. Ямпольська [256, с. 254].

На думку Е. Левінаса для проблеми темпоральності надзвичайно важливо розуміти те, що ситуація обличчя-до-обличчя – це не момент, який належить суб'єкту, або момент, в якому Я та Інший зустрічаються в один і той же самий час. Час інтерсуб'єктивності не є синхронним. Надзвичайно важливим є те, що саме перед обличчям інакшості інтерсуб'єктивного контакту Я стикається із незворотним зломом реальності. Час Іншого та мій час не відбуваються синхронно. На глибоке переконання Левінаса, справжній час (автентичний час) являє собою ефект або подію роз'єданого поєднання двох різних темпоральностей: час Іншого, який розриває мій час. Однак час Іншого і мій час є всього лише вираженням для визначення поняття темпоральності. Час не є в повному сенсі моїм або часом Іншого. Скоріше мова йде про певне або своєрідне поєднання, котре не є прикладом інтегративного вбудування часу Іншого в мій. Це своєрідний приклад, коли з одного боку має місце розрив, а з іншого – неінтегративне поєднання, в

якому (розриві і поєднанні) Е. Левінас вбачає справжній час – зазначає І. Полещук [190, с. 36].

На відміну від феноменологічної концепції часу Е. Гуссерля, якій притаманний принцип синхронізації, Е. Левінас підкреслює і наполягає на діахронії. Для французького мислителя надзвичайно важливим є те, що початкова інакшість не може бути схоплена пам'яттю. Беручи до уваги ретенційно-протенційну концепцію часу Е. Гуссерля ми приходимо до висновку, що суб'єкт втрачає і позбувається таких понять як надія, прощення, спасіння, для котрих необхідна присутність Іншого, іншої людини, завдяки якій ці поняття можуть бути сформовані. Найбільш важливий висновок, до якого приходять Левінас полягає в тому, що відкрити шлях до етичної метаморфози, етичної зміни людини можливо лише завдяки фігурі іншої людини. Таким чином Левінас розкриває і підкреслює етичний аспект темпоральності [190, с. 36].

За Е. Гуссерлем враження корилється з предметністю, тобто німецький мислитель не розрізняє речі та людини у даному моменті. Левінас їх розрізняє. Інший має перманенту новизну і забезпечує постійний потік прото-вражень. Ця перманентна новизна суттєво відрізняє Іншого від «звичайної» предметності. Інший і його обличчя, на відміну від предметності, є самим припливом новизни. Ця нова сама присутність Іншого не транслюється жодною дескрипцією. На думку Е. Левінаса, Інший не просто афікує мене, провокуючи своєю присутністю переживання в мені, а є – буквально – «інший-у-мені самому й несумісний, несинхронізований зі мною». Фактично ми маємо перед собою констатацію «неєдності Я». Людська самість не може привласнити, освоїти чи нейтралізувати певний, приналежний їй самій елемент, власний її складник, засвідчуючи свою засадничу «зчленованість» [107, с. 147–148].

Подібно до того, як Е. Левінас у «Діахронії та репрезентації» (1985), схожий опис інтенційності робить сучасний німецький феноменолог Бернгард Вальденфельс у своїй праці «Мотив Чужого» [30]. Він наполягає на

тому, що опис діалогу в поняттях інтенційного чи мовного акту є недостатнім. Якщо обмежити діалог та звести його до інтенції, тобто до обміну мовними знаками, то, як результат, ми отримаємо насильницьке приписування мовній дії статусу запитання та відповіді. У свою чергу, Б. Вальденфельс пропонує вихід в ідеї «респонсивності» (відповід-альності). Відповідальність за Б. Вальденфельсом слід розуміти як генеральну рису мовних і немовних актів та дій, що дає можливість розуміти реакцію людини як відповідь, – цитуючи Д. Разеєва зазначає Л. Карачевцева [107, с. 147–148]. «Респонсивність» та «мовна» відповідь у філософії Б. Вальденфельса перебувають у такому ж логічному відношенні, що й «промовляння» (*dire*) та «сказане» (*dit*) у філософських розмислах Е. Левінаса – підкреслює Л. Карачевцева [107, с. 167].

Підсумовуючи вище сказане ми можемо зробити висновок, який полягає у тому, що Е. Левінас здійснює спробу побудувати проект неметафізичної феноменології. Ця спроба помітна перш за все у тому, що, що він відмовляється від понятійного апарату, яким послуговувався у своєму першому надзвичайно важливому творі «Тотальність і Безкінечне» (1961).

Дослідники левінасової спадщини відзначають, що філософські погляди Е. Левінаса умовно можна розділити на два етапи. Кульмінаційною точкою першого етапу можна вважати його філософську працю, його «*magnus opus*» під назвою «Тотальність і Безкінечність» (1961). Другий етап відбувається в результаті певного зсуву або «прориву», який можна спостерігати у зв'язку з тим, що французький мислитель розробляє свій власний понятійний апарат. До основних понять французького мислителя відтепер належатимуть такі поняття як «слід», «поза-пам'ятне (*Immemorial*) минуле» і «промовляння/*saïng*» (говоріння), яке доступне у своєму сліді, тобто у «сказаному/*said*».

На цьому етапі нашого дослідження перед нами постає завдання з'ясувати характер стосунків між двома представниками діалогічного мислення – Емануелем Левінасом та Мартіном Бубером. До духовних

наставників, надихачів «вчителів» Е. Левінаса ми не можемо зарахувати М. Бубера, оскільки обидва мислителі відображають відмінну специфіку світосприйняття. Французький мислитель звертає увагу на те, що саме М. Бубер провів розрізнення між монологічним і діалогічним ставленням до об'єкта, яке осягає Іншого як Ти. І співбесідник, і друг є відкритими назустріч одне одному як рівноправні партнери у спілкуванні. Е. Левінас, звертає увагу на те, що саме завдяки М. Буберу, ідея осягнення Іншого як Ти, що була центральною в його філософській творчості, відіграла важливу роль в європейській філософії [136, с. 102].

Філософську працю М. Бубера «Я і Ти» [37], в якій викладені його основні діалогічні ідеї, важко переоцінити. Їй досі вона залишається яскравим прикладом глибокого аналізу людини, що здійснювався на діалогічних засадах. Привернувши особливу увагу до відношення Я-Ти, М. Бубер піддає критиці філософію, в основі якої лежить суб'єктно-об'єктний характер осягнення світу. Натомість саме міжособистісний простір постає для мислителя основою його філософської рефлексії. Для М. Бубера є важливим наголосити на тому, що зустріч здійснюється у міжособистісному просторі. Філософ звертає увагу, що подія зустрічі відбувається у сфері «поміж». На думку М. Бубера, справжня сутність людини розкривається у події зустрічі. Зустріч – це взаємність між партнерами. Справжнє взаєморозуміння може відбутися тільки тоді, коли партнери звільнені від бажання справити враження і відкрито висловлюються.

Поняття взаємності в діалогічній концепції М. Бубера відіграє важливу роль. Всяке відношення – це взаємність. Прикметною ознакою діалогу є взаємне спрямування, відкритість, зустрічний вектор. У такому ставленні один до одного можна обійтися без слів. «Діалог є синонімом взаємної творчості, взаємного збагачення людей та справжнім втіленням інтерсуб'єктивності, в якому люди творять один одного, не втрачаючи індивідуальності» – продовжуючи думку Бубера зазначає Л. Ситниченко [204, с. 116].

На відміну від поглядів М. Бубера, котрий говорить про взаємність і відкритість співрозмовників, про що ми зазначали вище, Е. Левінас стверджує асиметричність стосунків між Я та Іншим. Він зауважує, що я не вправі вимагати від Іншого такого ж ставлення, яке виявляю до нього. Ось яким чином Е. Левінас зображає асиметричний характер цього зв'язку: «Те, що я дозволяю вимагати від себе незрівнянно з тим, що я вправі вимагати від Іншого. Цей вельми звичайний моральний досвід підкреслює метафізичну асиметрію, а саме, радикальну неможливість бачити себе ззовні і однаково говорити про себе та про інших, а отже, він свідчить про неможливість тоталізації» [136, с. 90].

Звертаючи увагу на певний формалізм, який має місце у стосунку Я-Ти у М. Бубера, Е. Левінас вказує ще й на відсутність конкретної структури цього стосунку. Мова йде про те, що таке ставлення може поєднувати людину з людиною, з одного боку, а з іншого – людину з річчю [136, с. 102].

Підкреслюючи асиметрію стосунку Я та Іншого, Е. Левінас зазначає, що мова може йти тільки про мої обов'язки щодо нього, але аж ніяк не про те, на що я можу претендувати. Так, слушно Г. Ямпольська зазначає: «Коли я пропускаю іншого вперед і коли інший пропускає мене вперед – сенс цих учинків принципово відмінний. Безперечно, я є іншим для іншого і знаю про це, але ця симетрія не відіграє ролі в етичному стосунку» [250, с. 91].

Розробляючи етичну проблематику, Е. Левінас продовжує онтологічні відкриття Ф. Розенцвайга. В досвіді етичного стосунку Левінас виявляє буття, яке розриває кордони мого досвіду, тому що само свідчить про свою екстеріорність і незалежність. Це буття, котре Я не могло само конституювати, оскільки Я несе відповідальність перед ним. «Це оскарження моєї спонтанності самим фактом присутності Іншого називається етикою» [136, с. 81].

Буття Іншого не залежить від мене і перевищує мене, тому що Інший – це буття, яке диктує мені етичний закон. В обличчі Іншого читається це м'яке, однак невмоліме насилля над моєю волею: імператив «Не вбий!». Як

стверджує Левінас, «мене не стосується, як до мене ставиться інший, це його справа; для мене він є, перш за все, тим, за кого я відповідаю». Таку асиметрію філософ вважає «однією з найважливіших речей» для себе [145, с. 121, 124]. Буття Іншого не залежить від мене і перевищує мене, тому що Інший – це буття, яке диктує мені етичний закон. В обличчі Іншого читається це м'яке, однак невмоліме насилля над моєю волею: імператив «Не вбий!». Таку асиметрію філософ вважає однією з найважливіших речей для себе.

У зв'язку з трагічним досвідом перебування у таборі для військовополонених, про який йшлося вище, Е. Левінас неодноразово висловлював твердження, що «Я – заручник за Іншого», котре вартувало великих зусиль інтерпретаторам його філософії. Окрім інших значень і смислів, закладених в цьому висловлюванні, має право й наступне: «Той, хто зумів вижити, залишається заручником буття. Він змушений взяти на себе його важкість, щоби не дати перемогти тотальному знищенню» [206, с. 228].

Саме в роботі «Тотальність і Безкінечне» Еманюель Левінас визначає свою філософію як етику [170]. Однак слід зазначити, що зміст, який він вкладає в це слово, далекий від загально прийнятого. Своєю чергою, Ж. Дерріда зазначав про те, що філософію Левінаса варто розглядати не як етику, а як «етику етики» [див. 83]. Головне питання для Е. Левінаса полягає не в тому як стати доброчесним і навіть не чому потрібно бути доброчесним, а насамперед його цікавить наступне у чому сенс етичного як такого.

Необхідно підкреслити, що для Е. Левінаса роздум про етичне означає запитування «про людське в людині» і про сенс людської свободи. У зв'язку з цим етика – це не тільки і не стільки практична філософія, скільки шлях до іншої людини, яку розуміють не просто як подібну до мене «психо-фізичну єдність», а як нескінченно трансцендентну щодо мене особистість. Таким чином, етика постає як відношення, яке зберігає трансцендентність Іншого. Так, виходячи з постановки питання про етичне, на перший план виходить наступна проблема: як мислити стосунки з трансцендентністю, не зводячи її самим цим актом мислення до іманентності?

Найперший досвід зустрічі з Іншим ми можемо пережити з найближчими для нас людьми в особі матері, батька, коханої людини – зазначає В. Малахов [152, с. 358]. Однак наше я, маючи справу з близькими, рідними для нас не може обмежитися тільки ними. Звертаючи увагу на соціальний аспект людського буття, Е. Левінас говорить про прозріння стосовно Третіх, тих, хто не залучений до мого найближчого кола спілкування. Під таким кутом зору Третій, про якого згадує французький мислитель, також є іншим. Хоча Третій не є моїм ближнім, на думку Е. Левінаса, очима Іншого на мене дивиться Третій. Про таке пробудження моральності людини веде мову французький мислитель.

Описана нами у попередніх частинах специфіка розуміння Е. Левінасом Іншого як то Обличчя Іншого, промовляння Іншого, асиметричний характер стосунку між Я та Іншими, – цілком може бути прийнятна для Я-Ти-відношення. З огляду на це стосунок Я та Іншого (Ти) можна тлумачити як повернення до Самототожного, і ще далі – як утвердження власного я. Таким чином, теплі почуття, що переживають кохані одне до одного, обертаються нічим іншим як виявленням своєї егоїстичної природи, свого власного егоїзму.

В дещо іншому варіанті стосунок Я і Ти є яскравим прикладом того, як спостерігаючи за парою закоханих, мимоволі відчуваєш, що в їхньому світі окрім них нікого не існує. Вони не помічають нікого навколо. Все що існує для них – це тільки так зване Ми. «Суспільство двох», «суспільство любові», «інтимне суспільство» – як би ми не називали такий підхід, ми не уникнемо запитання: «Чим такий егоїзм удвох кращий за егоїзм наодинці?» – на думку В. Малахова, саме так можна сформулювати це питання [152, с. 359].

За подібний підхід Е. Левінас критикує М. Бубера, коли останній веде мову про взаємність партнерів у діалозі, зустрічний вектор спрямування їхнього спілкування. Безперечно, для французького мислителя зупинитися на цьому рівні й не піти далі є неприйнятним. Людяність людини якраз і полягає в тому, аби зуміти побачити навколо себе не тільки близьких тобі людей. Це

зробити не так вже й важко. Значно більших зусиль потрібно докласти, щоби помітити Третіх, взяти на себе відповідальність за них, тим самим вийти за межі локального світу спілкування двох назустріч всьому людству. Саме тоді можна досягнути справедливості, без якої неможливо уявити суспільство сьогодні. Очима Іншого на мене дивиться Третій [див. 145]. Коли мова йде про спілкування Я з Ти, то будь-яка образа, зле слово у ставленні Я і Ти один до одного стосуються виключно їх двох і нікого іншого. Пробачити чи бути прощеним, пам'ятати чи забути образ – залежить виключно від них.

Однак зовсім інша справа, коли ми тримаємо в полі зору Третього. Пробачити зло заподіяне мені з боку найближчої для мене людини, з боку Ти, ким є, наприклад, моя дружина – це моє право. Але чи маю я право закрити очі й не помічати зло, заподіяне моєму народу. Сьогодні ми є свідками переосмислення подій 1932 – 1933 років в Україні. Питання полягає не в тому, чи це був Голодомор чи геноцид українського народу. Питання в тому, як ставитися до того, коли на твоїх очах Третім завдано кривди. Чи вправі євреї вибачити Голокост? Вірмени – свій геноцид? [152, с. 360]

Безперечно, будучи вихованими в християнській культурі, ми навчені не віддавати злом за зло, прощати, кожен знає на власному досвіді, як образа роз'їдає душу. Однак мова тут іде про те, як вибачити зло, яке не піддається раціональному осмисленню. Як вибачити зло, намір і сенс якого вислизає від його безпосереднього виконувача, губиться в безконечному плетиві міжлюдських залежностей і зобов'язань. Якщо такий виконувач і розкається (в чому?) – чи усуне це саму проблему заподіяного зла? – запитує В. Малахов [152, с. 360]. Як бачимо, врахування світу Третіх висуває на передній план цілу низку складних, часом не вирішуваних запитань. Саме нам доведеться відповідати на них, якщо прагнемо уникнути повторення трагічних подій минулого в майбутньому.

Підсумовуючи другий параграф цього розділу наголосимо, що асиметричність стосунку Я та Іншого є характерною особливістю етичної концепції Е. Левінаса. У цьому аспекті пролягає своєрідний вододіл, який

розмежовує Левінаса як представника діалогічної парадигми і Левінаса як творця нової філософської парадигми – філософії Іншого.

2.3. Філософсько-релігійні інтенції в етичній концепції Е. Левінаса

У даній частині нашого дослідження буде зроблена спроба проаналізувати та з'ясувати те, яке місце у філософських поглядах Е. Левінаса, а саме його філософській концепції посідає Бог. Унікальність філософської думки французького мислителя полягає в тому, що з одного боку, вона природно вписується в контекст європейської філософії, з іншого – в контекст єврейської релігійної думки.

Гуссерлівська феноменологія дала Е. Левінасу багатий інструментарій для прояснення та аналізу релігійного досвіду як такого. Традиція мислити релігію, відносини з Богом і людиною починається ще з Ноеля та Герінга й триває, не обриваючись до М. Анрі та Ж.-Л. Марйона. У філософській творчості сімдесяті роки XX століття позначені тим, що напрям левінасової думки набуває релігійного забарвлення або, іншими словами, у його поглядах яскраво помітна релігійна термінологія. Так, будучи на посаді професора Сарбони впродовж 1975–1976 років, французький мислитель читає два курси під назвою «Бог, смерть і час», а також «Бог, який спадає на думку».

Слід не забувати про те, що, як правило, філософський і релігійний дискурси у Левінаса чітко розведені між собою. Варто наголосити, що ці два курси, які пізніше були опубліковані у вигляді книг, стосуються в першу чергу філософії, а не богослів'я. Що нам дає право зробити такий висновок? Це відчутно з огляду на те, що Левінас не опирається на біблійні тексти як на безумовний фундамент або істину в останній інстанції [84, с. 371], на що звертає увагу Ж. Дерріда. З іншого боку, варто зазначити, що подібно до Б. Паскаля, Е. Левінас відмовляється перетворити біблійного Бога Авраама, Ісаака та Якова в суто філософські поняття – в «Бога філософів та учених».

Залучаючи Бога до філософії, Левінас наражає себе на гостру критику та звинувачення за те, що він привніс до феноменології чужі теми, які від початку не були їй притаманні. Так, Д. Жаніко дорікає Е. Левінасу за те, що філософія стає заручницею теології, перетворюючись у «філософські заклинання», які ведуть її до глухого кута. У філософському памфлеті під назвою «Теологічний поворот у французькій феноменології» (*Le tournant théologique de la phénoménologie française*) Д. Жаніко спрямовує свою критику проти Е. Левінаса, М. Анрі та Ж.-Л. Марйона. Саме в бік Левінаса, котрий був найстаршим із цієї групи, була адресована найбільш жовчна критика Д. Жаніко [256, с. 340] – зазначає Г. Ямпольська.

З методологічного погляду філософія Е. Левінаса, на думку Д. Жаніко, полягає у зміщенні гайдеггерівського «герменевтичного насилля». Мова йде про те, що слово «буття» замінене словом «благо» або «Бог». Дана критика зосереджена навколо проблеми Бога у феноменології. Е. Левінаса й інших прибічників так званого «теологічного повороту» звинувачували в тому, що вони руйнують майбутнє французької філософії, вводячи до феноменології Бога – біблійного Бога, котрий їй не належить. Іншими словами мова йде про розповсюдження видимості феноменологічного методу на сферу досвіду, котрий виходить за межі того, що іманентне людині. Докір полягав у тому, що вище згадане коло мислителів намагається застосувати феноменологічний метод за межами його легітимних кордонів.

Левінасова логіка полягає в тому, що оскільки слово «Бог» присутнє у мові, то його смисл повинен бути введений до філософського розгляду. Незалежно від того чи існує реально об'єкт, який позначений цим словом чи ні. Глибокий потенціал та широка перспектива левінасового підходу змушує привертати до себе увагу не тільки власне юдейських кіл, а також і багатьох християнських богословів, як католиків так і протестантів, а в останній час також і православних. Безумовно цьому сприяє поглиблення та все більший інтерес до юдео-християнського діалогу, який має місце після II Ватиканського собору [див. 132, с. 202–203].

Такий живий інтерес до філософії Е. Левінаса та її вплив на християнських богословів прослідковується у двох площинах. Жахиття війни та пам'ять про табори винищення поставили під сумнів не тільки цивілізацію, побудовану на цінностях прогресу та гуманізму, але й віру як таку. Доля євреїв і юдаїзму доленосним чином опинилася у фокусі історії. Після трагедії голокосту християнська спільнота, представники богослів'я, більше не можуть дозволити собі не помічати юдаїзм, подібно до того як було в епоху, коли його вважали відсталою, вузько етнічною релігією, яка програвала в порівнянні з християнством.

Католицькі богословські кола одні з перших усвідомили те, що філософія французького мислителя дає можливість говорити про Бога, не спираючись на філософські категорії, які часто розмивають релігійні переживання або релігійний досвід. Так з 1969 по 1986 роки Е. Левінас бере участь у престижних колоквиумах, присвячених питанням релігії у післявоєнній Європі, які проходили в Римі. У цих колоквиумах у різні роки брали участь такі видатні філософи-мислителі як Поль Рікер, Жак Лакан, Умберто Еко, Гершом Шолем та інші. Так, у 1969 році Е. Левінасу було запропоновано зробити доповідь на тему «Ім'я Бога в Талмуді».

Цікаво, що серед прихильників філософської спадщини Е. Левінаса ми віднайдемо Кароля Войтилу, кардинала Кракова, згодом Папу Івана-Павла II, так би мовити «внука» Едмунда Гуссерля. Кароль Войтила навчався у Романа Інгардена прямого учня Гуссерля. Один із біографів Левінаса, передаючи слова Папи Івана-Павла II, зазначає: «Є два великих філософи, котрі мають стосунок до релігійної сфери – Е. Левінас і П. Рікер» [256, с. 187].

Яким чином Е. Левінас приходить до ідеї нескінченності яка так само є ідеєю Бога? Ідея нескінченності взята від Р. Декарта, хоча Е. Левінас застерігає, що його мислення живиться передусім єврейським корінням [119, с. 79]. У своєму третьому міркуванні «*Meditation de la premiere philosophie*» – зазначає Е. Левінас, Р. Декарт натрапив на одну думку, одну ноєзу, яка виходила за межі своєї ноєми, свого «*cogitatum*» [145, с. 252]. Досліджуючи

вміст того, що являється у свідомості «*cogito*», Р. Декарт відкриває там існування ідеї нескінченності. Для нього це стає вихідною точкою для виведення своєрідного доказу існування Бога. На противагу цьому Е. Левінас не йде таким шляхом, але вважає, що така ідея нескінченності є напрочуд дуже важливою, оскільки визначає напрямок, в якому може бути спрямоване наше мислення про Трансценденцію, відстань до якої така ж нескінченна. Що ж мав означати факт, що я відкриваю у собі ідею нескінченності? Ідея – це те, що перебуває в моєму розумі. Е. Левінас зазначає: «Зрозуміло, що в нас є ідеї про речі; але винятковість ідеї нескінченності полягає в тому, що її *ideatum* (відповідник) перевищує ідею». «Думка, котра мислить більше – або краще, ніж вона мислила згідно з істиною. Те нескінченне є абсолютно іншим, нескінченно далеким і зовнішнім щодо моєї свідомості та мого буття [136, с. 298].

Ототожнюючи ідею нескінченності з ідеєю Бога Е. Левінас наполягає, що «В ідеї нескінченності, яка так само є ідеєю Бога, відбувається і прив'язаність скінченного до нескінченного, по той бік простого заперечення одного іншим, поза чистим протиріччям, що їх протиставляло б, розлучало чи віддавало одного до гегемонії Єдиного, понятого як «я мислю». Прив'язаність, яку треба описувати інакше, ніж зовнішність, ніж участь у змісті, ніж задум, ніж певне розуміння. Непросторова прив'язаність скінченного до нескінченного» [145, с. 45]. Мислячи нескінченне, Я відразу мислить про більше ніж думає. Нескінченне не входить в ідею нескінченного, не досягається: ця ідея – не концепт. Нескінченне – це радикально, абсолютно інше [136, с. 298].

У цьому моменті слід наголосити на тому, що для Левінаса принциповим є не безпосередня зустріч з Богом обличчям-до-обличчя як з кардинально Іншим, тобто Бог для Е. Левінаса, безумовно, Інший *par excellence*, однак зустріч з кардинально Іншим – це в першу чергу зустріч і іншою людиною: сиротою, вдовою, приходьком. Отже, дуже важливо наголосити на тому, що ідея нескінченності для Левінаса, наше знання Бога, наші відносини з Ним виникають тільки з етичного відношення із ближніми.

Ідею нескінченності Е. Левінас передає за допомогою одного із своїх концептуальних термінів «лик». Лик Іншого так само «перевищує ідею Іншого в мені», як перевищує ідею-нескінченного-в-мені саме нескінченне. Інакше кажучи, ідея нескінченності дана нам в «двох екземплярах», у двох модусах, котрі не зводяться один до одного: нескінченно іншим є не тільки Бог, але й ближній, не тільки ближній, але і Бог. Їх іншість має одну й ту ж структуру, структуру «ідеї нескінченності», проте між ними немає ніякої «ієрархії іншості»: інша людина, мій ближній, нескінченно відрізняється від мене, і відрізняється від мене не менше, ніж Творець.

Слід зауважити, що Е. Левінас слушно акцентує увагу на тому, що філософського дискурсу про Бога Самого по Собі бути не може, а вся етика може і повинна бути прочитана як нередукований слід Трансцендентності Божества. На цьому хотілося б зупинитися окремо. Не достовірністю віри або релігійним досвідом французький мислитель прагне замінити обґрунтованість суб'єкт-об'єктного дискурсу: віра так само як і думка говорять на мові Буття. У цьому сенсі вислів «я вірю в Бога» зовсім не кращий за вислів «я мислю Бога»: у цьому вислові так само тематизовано Того, хто стоїть вище за будь-яке найменування. Інакше кажучи, «краще ніж мислити» не є «стрибком віри», але «пробудженням», «отверезінням», тим, що репрезентує собою вихід до «нової раціональності» [132, с. 210].

Так, французький мислитель бачить проблему мислення Бога як суто феноменологічну проблему: мислення може мати справу тільки з тим, що явлено, з феноменами, однак як явити, що принципово не може бути явленим, що перебуває за межами якої-небудь явленості? Чи може «слава Нескінченного» бути схоплена феноменологічно? Е. Левінас намагається побудувати власну структуру «феноменологію неявленості» за допомогою гетероафікування. Суб'єкт зазнає впливу з боку є Бога. Він (суб'єкт) виявляє цю афікованість у собі в той момент, коли відповідає Іншому, ближньому; відповідає тому, хто потребує. Однак, що би суб'єкт у цей момент Іншому не говорив, що би не було висловлено в момент мовлення відповідь завжди

одна: «Ось я». Ця відповідь не є актом волі, а перформативом, який конститує саму суб'єктивність того, хто говорить в якості суб'єкта закону.

Можна погодитися з Е. Левінасом, який наполягає на тому, що в якості заповіді, яку «я даю своїми вустами», моя відповідь іншому є свідомством, «свідомством про славу Нескінченного», оскільки у заповіді є автор, Той, хто дарує заповіді. Однак в той же самий час Бог, Той, Хто заповів нам бути відповідальними одне за одного, не з'являється в той момент, коли я промовляю: «Ось Я». Цими словами суб'єкт не виводить Бога «на сцену» історії, не робить Його учасником наративу. Те, що відбувається у «Ось Я» відбувається між мною і моїм ближнім, а не мною і Богом. Бог лише мається на увазі певним чином, згадується у той момент, коли я відповідаю ближньому: «Ось Я». Продовжуючи міркування Е. Левінаса, далі вона наголошує, на тому, що «знак цієї самої значущості, який я подаю іншому, «ось я» вказує на мене в ім'я Боже для служіння людям. Відповідаючи подібно до пророка (у даному випадку мова йде про пророка Ісаю (Іс. 6:8)) «Ось я», суб'єкт виявляє, що колись, в діахронічному, поза-пам'ятному минулому синайського відкриття взяв на себе зобов'язання перед співбесідником, причому зобов'язання нескінченні, нічим не обмежені. Але одночасно це позначення в ім'я Господнє «ні з чим мене не ідентифікує окрім звуку мого власного голосу, поруху мого власного жесту». Бог, котрий є залученим в моє промовляння до Іншого, але в той же час Він не є даним ні в якому досвіді, ні в подобі досвіду. Свідчення або свідомство є «вибухом досвіду з середини» [255, с. 157–158]. Свідомство не являє суб'єкту нескінченне мовлення, але робить з нього самого – свідка.

Нескінченність іншої особистості вказує на Бога, однак цей Бог ніколи не є присутнім, а завжди проходить повз, подібно до того як у Старому Завіті ми зустрічаємо історію про Мойсея, котрий бачить Бога, Славу Господню, котра віддаляється, бачить тільки зі спини. Відносини з Богом вплетені в нашу відповідальність за іншу людину. Бог залишає сцену, щоби дати місце для відповідальності дорослої людини. Французький мислитель наголошує,

що етика – це, власне, бачення Бога. Етика – це оптика. Питання про Бога віднаходить свою відповідь не в теоретичній сфері (теїзму), а в практичній. В одному з пасажів Е. Левінас називає це любити Тору більше ніж Бога. Бог з одного боку неосяжний і недосяжний, тому що Він є, власне, трансцендентним. З іншого – для того щоби творіння змогло виконати своє призначення, яке полягає у тому, щоби врешті решт дійти до етичного людства [136, с. 335].

Таке уявлення Бога, який віддаляється, Бога, який постійно стоїть за інакшістю нашого ближнього, можна помітити відголос юдейської кабалістичної ідеї, яка має назву «цимцум». Мова йде про «стискання», «звільнення», «відхід» заради творіння. Ця середньовічна містична традиція суть якої полягає в тому, що оскільки Бог заповнює собою увесь простір, то Він повинен «стиснутися», «відійти», таким чином «звільнити» місце/простір для творіння. Монотеїстична концепція, з якою ми стикаємося в юдаїзмі, християнстві та ісламі, говорить про створення з нічого. Те, що існує, невинно підтримується Богом – звертає увагу Я. Ключовський [119, с. 81].

Ніщо («ex nihilo»), з котрого відбувається творіння є неможливим, якщо Бог не відступить, не звільнить простір для того, щоби створити Ніщо. Е. Левінас надає цій містичній концепції етичного сенсу. Бог відходить, перебуває на відстані, щоби створити простір, в котрому можлива відповідальна дія людини. Французький мислитель зазначає, що Бог є конкретним не через втілення, а через Закон. Бог приховує свій лик у Варшавському гетто, щоби його народ «більше полюбив Закон ніж Бога». У псалмах плачу, для того, щоби досягнути смислу, людина повинна покладатися на саму себе; саме в плачу ми дізнаємося про відповідальність, яку може взяти на себе лише Я, і саме у відповідальності ми можемо побачити «повернення» Бога [218, с. 79–80].

Отже, ми можемо побачити, що відношення з Трансцендентним Абсолютом відбувається в опосередкованості етичного акту. На зміну любовному спогляданню містиків приходить сухий праксис. Посередником,

певним бар'єром між Я, котре бажає і бажаним нескінченним опиняється інша людина, ближній. «Бажання це інтрига для трьох: Я наближається до Нескінченного, великодушно спрямовуючи себе до Ти», до іншої людини, вважає Е. Левіна. Нескінченне з другої особи перетворюється в третю: з Ти на Він. І в оцій «він-ості» полягає святість [256, с. 335].

Звертаючи увагу на характер зв'язку, який має місце в релігійному досвіді, в молитовному благочесті Е. Левіна, який вважає його недостатнім. До того ж, такий зв'язок Богом і тільки з Богом, з Богом «один на один» є певним чином замахом на саму трансцендентність Трансцендентного, спробою привласнити собі «поглинути цю трансцендентність у містичному союзі. Ідея містичного союзу як злиття з нерухомим і самототожним Єдиним є для Е. Левіна «нескромністю щодо Божественного, нечуттєвістю до таїни», іншими словами, агресією сакрального в область святого. Саме тому безпосередній контакт з трансцендентним повинен бути виключеним, забороненим [256, с. 334]. Так, на відміну від філософського дискурсу Ж.-Л. Марйона та М. Анрі, у левінасівському – Бог – лише місце смислу, однак сам Він не робить нічого. У Е. Левіна Бог є тим, хто дарує заповіді, проте Він не має феноменальності, оскільки є недоступним ніякому спогляданню.

Однак чи не відбувається тут підміни філософського розуміння на релігійне – слушно зауважує Г. Ямпольська? Чи не опиняється тут Бог (як це завжди буває в онто-теології) просто-таки основою для моралі? Невже граматичні особливості літургійних текстів юдейської релігії, котрими Левінас обґрунтовує перехід від другої особи до третьої, можуть обґрунтувати філософію та етику? Варто зазначити, що така спокуса інтерпретувати французького мислителя як суто конфесійно заангажованого, який вводить Бога під виглядом метафізики є достатньо великою. Однак, коли ми звернемося до релігійних текстів, до релігійного дискурсу Е. Левіна, зверненням або написаним не для філософської, а для релігійної аудиторії, то ми все таки побачимо, що там він, навпаки виступає проти присутності в думці будь-яких суто релігійних аргументів [там само, с. 336].

Так, Е. Левінас наголошує на тому, що слово «Бог» буде зустрічатися в його коментарі (мова йде про його талмудичні лекції) дуже рідко. Це слово виражає найбільш зрозуміле з релігійного погляду поняття, і найбільш темне – з філософського погляду. Поняття, котре може бути прояснено для філософів лише з погляду етичної ситуації. Зворотній крок був би звичайно більш повчальним і більш благочестивим – однак він був би не філософським. Теософія – це заперечення філософії. У нас немає права виходити зі знайомства із «психологією» Бога та з Його «поведінки» для того, щоби інтерпретувати тексти, які описують ті складні шляхи, що ведуть до розуміння Божественного. Вони стають зрозумілими тільки на перехресті доріг людських зазначає французький мислитель.

Таким чином, Бог як Інший, Інший *par excellence*, з яким ми спілкуємося, завжди є більшим за будь-яку нашу ідею, будь-яке упереджене уявлення про нього, – і ми маємо брати це до уваги, інакше наші стосунки з ним неминуче зазнають невдачі – наголошує В. Малахов [152, с. 323–324], наводячи близьке до левінасового міркування твердження відомого швейцарського католицького богослова Г. У. фон Бальтазара про любов, що є єдино гідною віри: «Даровану мені любов я можу «осягнути» лише як чудо; емпірично або трансцендентально реконструювати її мені не дано. Так само, як і не дано вивести її зі знання про якусь загальнолюдську «природу» тому, що Ти – завжди абсолютно інше для мене... справжня любов завжди є незбагненною і лише як така є дар» [11, с. 70].

Отже, проаналізувавши місце Бога в етичній концепції Е. Левінаса, ми можемо зробити висновок, що зустріч з Богом відбувається опосередковано, через зустріч з іншою людиною. Саме в цьому полягає так званий левінасів «теологічний поворот». Мова йде про те, що французький мислитель закликає здійснити практичний поворот, в якому чисто теоретико-пізнавальне відношення до Бога, було би спрямованим не на Бога самого по собі, а на ближнього. Місце поклоніння священному займає виконання заповідей, етичний праксис.

Шлях, який веде до Бога, веде не лише додатковим чином, а й сам по собі, до людини. Будь-який інший шлях, яким ти хотів би дійти до Бога, це реалізація твоїх потреб, і, простуючи ним, ти й надалі залишаєшся в'язнем своєї самості, свого егоїзму – акцентує Я. Ключовський [119, с. 86]. Лише шлях, який пролягає через іншу людину, дійсно веде до Нескінченного, якого не можна досягнути, до якого ми не можемо дійти, але який залишив нам шлях, що дозволяє нам здійснити Його заповіді. Е. Левінас, у свою чергу, наголошує на тому, що пізнання Бога постає перед нами як заповідь, «міцва». Знати Бога – означає знати, як слід діяти. Тут виховання – підкорення чужій волі – перетворюється на найвище навчання [див. 143].

Хотілося б навести вислів Е. Левінаса з праці «Тотальність і Безкінечне», в якому він визначає мету написання цієї книги: «Мета книги – виявити в дискурсі «неалергійне» ставлення до інакшості, до Іншого. Коли можливість вбити Іншого повертається перед обличчям Іншого, наперекір «здоровому глузду», неможливістю убити, а повагою до Іншого, іншими словами справедливістю» [136, с. 85].

Висновки до розділу 2

Виклавши домінантні ідеї етичної концепції Е. Левінаса, підсумуємо її ключові аспекти у наступних положеннях:

1. Подолання монологічної парадигми – одна з основних інтенцій філософії французького мислителя, яку він розуміє, як прорив крізь тотальність, змушуючу людину грати чужу роль, стимулювала та надихала його творчість. На становлення способу мислення Е. Левінаса окрім Е. Гуссерля і М. Гайдеггера, яких він вважав вчителями до розриву з їхньою традицією, вплинув Ф. Розенцвайг, представник філософії діалогу. Е. Левінас відмежовується від європейської філософської традиції, зокрема, від

Е. Гусерля та М. Гайдеггера, критикуючи недостатність морально-етичних аспектів їхнього вчення.

2. Зазначено, що Е. Левінас відмовляється розуміти етику як перелік правил чи норм поведінки. Для нього етика – це «перша філософія», «духовна оптика», через яку осягається світ. Отже, переосмислюючи попередню європейську філософську традицію, етика, яку пропонує французький мислитель, протистоїть усій європейській філософській традиції, яка розгорталася в руслі онтології. Найпримітнішою ознакою етики Е. Левінаса є асиметричний характер взаємин між Я та Іншим. На відміну від поглядів М. Бубера, який говорить про взаємність і відкритість співрозмовників, зустрічний вектор партнерів по діалогу, французький мислитель стверджує асиметричність стосунків між Я та Іншим. Він зазначає, що мова може йти тільки про мої обов'язки щодо нього, але аж ніяк не про те, що я можу претендувати на відповідне ставлення з боку Іншого.

3. Спроби розуміння Іншого як «alter ego» приречені на невдачу. Інший постає в Е. Левінаса як абсолютно Інший, який не може мислитися як поняття або концепт. Інший являє себе через зустріч обличчям-до-обличчя, через звертання, через слово. Досвід безконечного, за Е. Левінасом, – це досвід трансцендування, прийняття іншої людини як Іншого у всій його інакшості, коли в обличчі, в очах іншої людини ми читаємо заповідь «Не вбий».

4. Тема Іншого розгортається французького мислителя у подвійному ключі. Інший – це, з одного боку, підґрунтя етики, вісь, навколо якої все обертається. З іншого – Інший, – це той, до котрого прямують, аби отримати від нього урок, навчитися від нього. Ставлення до Іншого є відношенням «неалергійним», етичним, і якщо воно прийняте добровільно, то є також навчанням. Однак це не є поверненням до маєтики Сократа. «Воно приходить ззовні і приносить із собою те, чим я до цього часу не володів», про це нагадує нам Е. Левінас.

5. Варто наголосити, що Е. Левінас розробляє власний понятійний апарат та термінологію у своєму другому «opus magnus» під назвою «Інакше

ніж бути або по той бік сутності» (1974). Роботи Е. Левінаса поруч з творами інших представників французької філософії – Мішелем Анрі, Жаном-Люком Марйоном та Жаном-Люком Кретьєном, спричинили «теологічний поворот» у французькій феноменології. У філософській перспективі, яку пропонує французький мислитель, відносини з Іншим інтерпретуються згідно з базовим теологуменом юдаїзму, стверджуючим неможливість для людини і Бога зустрітися «обличчям до обличчя». Філософський метод Е. Левінаса є феноменологічним, хоча мислитель змінює «феноменологічну оптику». Французький мислитель залишається феноменологом, беручи до уваги той спектр тем, котрих він торкається у своїй творчості: темпоральність, суб'єктивність, значення.

РОЗДІЛ 3. СПЕЦИФІКА «КОНФЕСІЙНИХ» ТЕКСТІВ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА

Особливе місце поруч з двома «*magnus opus*» – програмними філософськими працями Е. Левінаса («Тотальність та Безкінечне» (1961) та «Інакше ніж бути, або по той бік сутності» (1974) – посідають так звані «конфесійні» праці мислителя. Мова йде, в першу чергу, про збірку статей присвячених під назвою «Важка свобода. Есе про юдаїзм» (1963, 2-е доповнене видання – 1976 французькою) та талмудичні коментарі, які французький мислитель, починаючи з 1957 року готував для колоквиумів франкомовних єврейських інтелектуалів. Згодом ці коментарі були опубліковані у вигляді окремих збірників «Чотири талмудичних лекції» (1968), «Від священного до святого. П'ять нових талмудичних читань» (1977), «За межами вірша: талмудичні читання та обговорення» (1982, 2-е видання – 1986), «Час націй» (1982). Англійською мовою ці коментарі були видані у збірці «Дев'ять талмудичних лекцій» (1990). Протягом тривалого періоду щосуботи Е. Левінас представляє тлумачення на тижневий розділ Тори. На глибоке переконання Жака Дерріда, Левінас був мислителем, який зумів адекватно сформулювати послання Тори для сучасного застосування [66, с. 95].

Ряд дослідників спадщини Е. Левінаса зазначають, що теологічний і філософський дискурси чітко розведені між собою. Так, свої «конфесійні» тексти Е. Левінас принципово друкує в іншому видавництві. До того ж, у нас є свідчення самого автора, в якому він зазначає про те, що не є релігійним мислителем, а наголошує на тому, що він є просто мислитель [див. 144]. Попри це, інша група дослідників, яких цікавить характер зв'язку між «конфесійними» та філософськими працями доробку Е. Левінаса, зокрема

(Marie-Anne Lescourret) не схильна вбачати у діях Левінаса якийсь особливий намір або жест щодо друку своїх праць в окремих видавництвах [286, с. 18]. У свою чергу, Е. Меїр звертає увагу на те, що, насправді, не існує протиставлення між двома видами текстів Е. Левінаса. На його думку, «конфесійні» праці французького мислителя становлять не менш вагомий внесок до світової філософії у порівнянні з його суто філософськими текстами. «Разом з філософськими працями вони є двома сторонами однієї медалі» – зазначає дослідник спадщини Е. Левінаса [296, с. 2]. Філософ і єврей, які мислять – є одним цілим, подібно до того як нео-кантіанця Германа Когена неможливо відділити від автора його ж праці «Релігія розуму з джерел юдаїзму».

Суголосно з підходом Е. Меїра звучить думка А. Пеперзака, який акцентує увагу на тому, що погляди Е. Левінаса щодо юдаїзму, його особисті переконання віднаходять своє відображення і можуть бути впізнані в аргументації, яку він розвиває у своїх філософських працях [300, с. 126]. Дослідниця творчості Е. Левінаса С. Гондельман наголошує, що всі основні філософські ідеї французького мислителя можна відшукати в його «єврейських» або «конфесійних» текстах [274, с. 270].

3.1. Роль талмудичного дискурсу в творчості Е. Левінаса

Всупереч власним спростуванням, Е. Левінас залишався єврейським мислителем і постійно підкреслював значення Талмуду. Саме на Талмуді, підкреслюючи думку Е. Левінаса, ґрунтувалася єврейська самосвідомість – зазначає Ш. Вигода, один із найяскравіших дослідників спадщини видатного етика [39, с. 17]. Наполеглива праця французького мислителя з донесення та інтерпретації текстів талмудичного корпусу праць, колосальні зусилля (вслід за М. Бубером, Ф. Розенцвайгом), які мали на меті донести до спільноти величезний потенціал і багатство юдейської традиції, вміння мислити по-

філософськи, не поступаючись повнотою свого релігійного життя, починають приносити свої плоди у післявоєнний час. Завдяки Левінасу для західної європейської філософської традиції відкривається доступ до реальності єврейського релігійного життя, її багатотисячолітньої традиції, яка налічує тисячі років. При цьому Е. Левінас говорить про юдаїзм і Талмуд у загальнолюдських термінах, опосередковано виявляючи спорідненість юдаїзму та християнства, їх спільні корені, які містяться на більш глибокому рівні, ніж їх очевидна догматична несумісність – наголошує Г. Ямпольська [256, с. 186].

Талмудичні лекції Е. Левінаса стали досить глибоким та яскравим матеріалом для ілюстрації його філософської побудови, наріжним каменем якої без перебільшення можна назвати тему Іншого. Представляючи західну європейську філософську традицію та використовуючи феноменологічний метод у своїх філософських побудовах, французький мислитель у своїх талмудичних коментарях презентує тексти, які для грецького способу мислення є уособленням зовсім іншої традиції та світосприйняття. Власне, для західної філософської традиції сама наявність такої парадигми була «алергійною» [317, с. 117], важко зрозумілою, чужою. І мови навіть не могло йти про те, щоби визнати її глибокий евристичний потенціал поряд зі своїм власним (грецьким).

Звертаючи увагу на глибокий потенціал Талмуду, Е. Левінас зазначає, що вільна форма Талмуду аж ніяк не є проявом безладної хаотичності, яка властива компіляціям. На його думку, Талмуд є виразом способу мислення, що не піддається схематизації. Говорячи про талмудичний дискурс він зазначає: «Равіністичний коментар у кінцевому рахунку розбиває і розпилює те, що ще на початку дискусії здавалося міцним і стійким. Розум, якому не дає спокою невиявлене, простежує реальність в безлічі підходів, утримуючи незліченні аспекти світу. Жоден простий діалектичний ритм не здатний виміряти проміряти цю множинність що розбухає, грає простором, часом, історичними перспективами.

Більш того, ці тексти неможливо відокремити від живого дослідження, в якому відгукується і резонує цей бентежливий динамізм... У наші дні, щоб вивідати його таємницю, потрібно зустрітися з незвичайним учителем. Не можна цитувати Талмуд тим же способом і з тим же домаганням, які придатні для всієї іншої літератури (навіть біблійної). Це все одно що цитувати океан» [137, с. 579].

Беручи до уваги те значення, яке для французького мислителя має єврейська релігійна думка, зафіксована у Талмуді, З. Сокулер зазначає: «Метод інтерпретації, який використовує Е. Левінас полягає в наступному: він виходить з того, що зміст Талмуду – це завжди одвічний етичний зміст. Він розгортається у «множинності підходів, утримуючи незліченні аспекти світу», але при цьому залишається тим же. Вище ми вже наводили слова Е. Левінаса про те, що анахронізм – це вчитель вічності. Відображаючи цей вічний зміст, талмудичні тексти не можуть не бути актуальними для розуміння будь-яких сучасних проблем» [206, с. 255].

В історії філософської думки ми віднаходимо непоодинокі приклади філософських систем, які мали відношення до Талмудичної думки. Проте слід зазначити, що у своїй більшості це приклади ситуації, коли ці системи були скоріше своєрідною надбудовою над Талмудом, аніж суттєво брали щось від нього. Так, ми маємо яскравий приклад філософії Аристотеля, яка стала базисом для єврейської інтерпретації Талмуду у працях Маймоніда, або філософія Канта у працях Германа Когена [289, с. 203].

Треба визнати, що в європейській думці були здійснені спроби так чи інакше розвинути філософію, яка би брала щось суттєве безпосередньо від єврейських текстів, однак ці системи не бажали мати нічого спільного з так званою «не-єврейською» філософією. Ці зусилля стимулювалися частково через розповсюдження тенденції у філософії, яка почала суттєву критику західної думки щодо загальних концепцій взаємин між словом і річчю. В той самий час була помічена певна спорідненість між західною (європейською

філософською) та талмудичною думкою у тому, що стосувалося фундаментальних проблем і раціональних методів.

Так, варто звернути увагу на критичні відгуки Ф. Ніцше, С. К'єркегора, А. Бергсона, Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Ф. Розенцвайга, Е. Левінаса, Ж. Дерріда, які відкрили шлях до інтерпретації Талмуду, який міг би відповісти на ці критичні зауваги власними ритмами, проникливим розумінням та глибокими інсайтами [289, с. 203].

У спробі прояснення зв'язку Е. Левінаса як філософа та мислителя сучасності у стосунку до Талмуду виявляються цікавим щонайменше два аспекти. По-перше, французький мислитель підтверджує існування філософії в талмудичній думці. По-друге, Е. Левінас декларує релевантність і терапевтичність раціоналістичної думки в сучасній дилемі філософії в цілому [355, с. 208], коли мова йде про загальну кризу європейської філософії, про яку ще говорив Е. Гуссерль зокрема у своїй праці «Криза європейських наук...», а також М. Гайдеггер та інші.

Необхідно звернути увагу на те, що Е. Левінас дуже скромно висловлювався про власну компетенцію, глибину знань та рівень майстерності, тому не спішив вважати або називати себе класичним знавцем Талмуду («talmid-hacham», талмудистом). Його коментарі у переважній більшості стосуються агадичних уривків. Проте ми віднаходимо приклади, коли він має справу та розглядає галахічні уривки та прояснює їх нюанси. Попри те, що французький мислитель не вважає себе знавцем Талмуду, як для «аматора» він володів достатньо глибоким знанням талмудичного тексту, до того ж, він зумів привнести в Талмуд проникливий інтелект професійного філософа, завдяки якому йому вдалося відкрити тонкі нюанси в тексті Талмуду, котрих не зуміли помітити інші.

Звернемо увагу на певні моменти, які ускладнюють безболісний та природний підхід до розуміння та сприйняття талмудичного дискурсу для вчених-філософів, котрі є нащадками європейської культури та світосприйняття, в основі якого міститься грецький спосіб мислення. Не

дивно, що спроба осягнення Талмуду стикається з певного роду труднощами, оскільки, по-перше, Талмуд є монументальною працею. Талмуд – це надбання єврейської традиції, результат колосальної роботи мудреців. Він став основою для єврейського закону, філософії та життя впродовж шістнадцяти століть. Безперечно, потрібні роки знайомства й інтенсивного вивчення єврейської культури різних епох, оволодіння івритом і арамейською мовами, щоби досягнути своєрідний стиль та спосіб мислення, який різко відрізняється від західного або – як би назвав його Е. Левінас – грецького.

Попри це, для кращого усвідомлення такої ситуації потрібно мати на увазі й інший аспект. Іntenція Е. Левінаса щодо західної європейської традиції полягала в тому, щоби запропонувати кардинально новий шлях для філософської думки. У першу чергу, його цікавить не теорія, а практична складова, і, з огляду на це, він пропонує етику як базис для метафізики та й усіх інших філософських систем. Етика, на думку французького мислителя, передуює онтології, тому намір Е. Левінаса полягає в тому, щоби помістити етику в основі будь-яких філософських побудов. Такий підхід сягає своїми коренями Танахічного корпусу праць, особливо Тори, в якій ми можемо віднайти яскраві приклади ставлення до Іншого з принципово практичної, етичної сторони.

Необхідно звернути увагу на те, що Е. Левінас заперечує та не підтримує думку про те, що Талмуд є не філософським текстом [289, с. 208]. На противагу цьому, французький мислитель вважав, що рабини у своїх роздумах над Священним Письмом часто приходили до ідей та висновків, які мали філософський інтерес, до того ж, ці ідеї могли би бути поміщені у певного роду систему, навіть, якщо самі рабини осягали таку систему несвідомо, упорядковуючи власні ідеї в інший спосіб. Це те, що Е. Левінас називає «перекласти Талмуд на грецьку». Його метою було йти слідом за Талмудом у природній спосіб, уникаючи нав'язування не властивих йому ідей. Французький мислитель прагне віднайти й побачити у талмудичному

корпусі праць те, що може відгукнутися і бути знайденим у словнику західної думки.

Безумовно, доводиться визнати те, що така програма є відкритою до критики в бік дослідника. Її суть полягає в тому, що філософ-дослідник (у нашому випадку сам Е. Левінас) привносить, вчитує власні ідеї та концепти в текст, тобто займається ейзегезою. Французький мислитель не завжди уникає таких звинувачень, проте часто досягає неочікуваного союзу між текстом та власною думкою, яка проливає світло на процеси талмудичного дискурсу.

Філософія Е. Левінаса в основному керується етичним відношенням. В етиці він вбачає «підґрунтя, яке дає перевагу виокремити та відкрити реальність «Іншого» [289, с. 208]. У своєму запереченні монізму, або тотальності (яка на його переконання веде до тоталітаризму в політиці) західної європейської філософської традиції він протистоїть як ідеалізму, так і позитивізму. В той час, коли багато-хто використовує термін «Інший» як термін, що виправдовує ксенофобію, Е. Левінас використовує його позитивно. Він ставить собі за мету відобразити відокремленість та віддільність, без якої не може існувати любов.

У цьому ключі характерною особливістю мислення Е. Левінаса помітне слідування за талмудичною аксіомою: кожна особистість є незалежним, відокремленим всесвітом, але французький мислитель додає до неї (аксіоми) значення, яке розташовує Бога в любові, яка виростає з глибокої поваги, благоговіння перед відділеною та відокремленою ідентичністю іншого [289, с. 13]. Слід наголосити на тому, що спосіб, який Е. Левінас використовує для роботи з талмудичним і танахічним корпусами текстів має принципово важливе значення для даного нашого дослідження. Це прояснює те, яку роль відіграють як Талмуд, так і Танах у творчості французького мислителя, а також показує універсальну значущість і цінність проблематики танахічного і талмудичного дискурсів для сучасного контексту культури мислення в цілому.

Слід зазначити, що коментуючи та інтерпретуючи талмудичний корпус Е. Левінас сам звертає увагу на те, як він тлумачить текст і який при цьому

використовує метод. Французький мислитель звертає особливу увагу на те, що не має на меті позбавити текст його релігійного значення, яке спрямовує і направляє читання вірянина, містика або богослова. Однак вихідною точкою є глибоке переконання, що це значення не просто перекладене на філософську мову, а тісно пов'язане з філософським проблеми.

На думку французького мислителя, мислення учителів Талмуду породжене досить радикальною рефлексією, яка здатна задовольнити вимоги філософії. Саме це раціональне значення є об'єктом, який, у першу чергу, цікавить Е. Левінаса. Лаконічні формулювання й образи, натяки, начебто миттєві «погляди краєчком ока», в яких це мислення відображене у Талмуді, можуть розкрити свій сенс лише за однієї умови: якщо підступатися до них, виходячи з конкретних проблем і конкретних ситуацій існування, не замислюючись над певними анахронізмами, що мають місце в такому підході... Геніальною є та думка, в якій помислено все, навіть індустріальне суспільство й технократія Нового часу. Слова вчителів Ізраїлю фіксують інтелектуальні структури та категорії, присутні в абсолютному мисленні – наголошує автор «Талмудичних лекцій» [137, с. 378–379].

Слід сказати, що як мислитель Е. Левінас почувається досить вільно щодо згаданої традиції. Так, В. Малахов, осмислюючи значущість постаті видатного етика сучасності, звертає увагу на те, що французький мислитель мав справу з такою «цупкою національно-духовною реальністю, як юдаїзм, його мисленнєвими та моральними традиціями. Ці традиції, які відображені та матеріалізовані у талмудичному дискурсі та безпосередній практиці народного благочестя, впродовж тисячоліть акумулювали унікальний потенціал саме діалогічного ставлення до світу» [151, с. 270–271].

Маючи на увазі діалогічне світосприйняття, В. Малахов чітко розрізняє «неправильне уявлення про діалог як реальну або відображену (зокрема літературними жанрами) розмову двох суб'єктів» [152, с. 12]. Досить поширене уявлення про діалог полягає в тому, що діалог уявляють як бесіду

двох партнерів, відмежовуючи діалог від полілогу, де акцент ставиться на розмові більше ніж двох осіб.

В основі такого тлумачення міститься хибне прочитання грецького префікса. Замість префікса «δι», що можна перекласти як «подвійний», у слові «διαλογος» міститься префікс «δια», що можна перекласти українською мовою як «взаємність, наскрізний рух, розподілену дію» [152, с. 11]. У такому прочитанні слід вести мову про діалог як розподілений смисл або те, що перетинає межі окремого логосу, пов'язуючи його з іншим або іншими. Тому своєрідний діалог може відбуватися в голові однієї особи, коли має місце зіткнення двох протилежних думок [152, с. 14]. Однак йдеться про усвідомлення діалогу, як розподілу смислу, виходу за межі власної особистості та монологічного способу мислення. Таке розуміння діалогічного налаштування до світу цілком може бути застосоване до талмудичного дискурсу, в якому наведені здавалося б протилежні думки потребують, щоби напруження було зняте і запанувала одна найбільш виважена позиція. Однак цього практично ніколи не відбувається, оскільки «правилам» талмудичного дискурсу, осягненню його смислу притаманна полісимфонія, протилежні думки співіснують разом.

Подібний хід думки Е. Левінаса ми віднаходимо в так званих «Месіанських текстах», коли між собою протиставляються протилежні думки поважних мудреців рабі Йоханана та рабі Шмуеля. Протистояння концепцій Рабі Йоханана та рабі Шмуеля, як і взагалі протистояння Учителів, відображає дві позиції, між яким думка начебто вічно коливається. Важливо зауважити, що обидві концепції (обидвох мудреців) належать до єврейської думки, оскільки вони обидві зображають людину. І потрібно застерегти від легковажної гри антитезами, наголошує Е. Левінас, якій віддаються ті, хто намагаються представити так звані альтернативи єврейської думки [137, с. 376]. Цілком очевидно, що при обговоренні того чи правильно з'їсти або не з'їсти яйце, знесене у святий день (Шабат), або відплатити за шкоду, заподіяну волю (таким чином, звертаючись до витоків з трактатів «Бейца» та «Баба

Кама») мудреці Талмуду обговорюють ні яйце, ні вола, але замислюються над фундаментальним ідеями, навіть якщо нам так і не здається.

Це правда, що потрібно зустрітися зі справжнім майстром тлумачення Талмуду, щоби переконатися у цьому. Для того, щоби простежити його кроки від ритуальних питань, які є надзвичайно важливими для безперервності юдаїзму до філософських проблем, давно забутих сучасними талмудистами, насправді, потрібно докласти неабияких зусиль. Власне це і є спробою, на яку вказував Е. Левінас, маючи на увазі, що йому не вистачає засобів, щоби проробити подібне з усім текстом Талмуду. Тим не менш, метод, запропонований французьким мислителем, може бути застосований.

Важливо вказати на два основних моменти з уривка, який ми навели щойно. По-перше, на глибоке переконання Е. Левінаса, не тільки в уривках Агади (тобто проповіді) Талмуд обговорює «фундаментальні ідеї», але й в Галахічних (тобто нормативно-правових або юридичних) текстах також. Обидва приклади, які він наводить, взяті з галахічного корпусу текстів. Один регулює дії, що дозволено або заборонено у святий день (Шабат), інший, пов'язаний з цивільним законодавством щодо збитків.

Твердження автора «Талмудичних лекцій» тут має велике значення, оскільки ми знаємо, що інших спроб запропонувати «філософське» прочитання для таких юридичних текстів немає. Сам Е. Левінас в основному зосереджувався в своїх «Талмудичних лекціях» на текстах, які є прикладом Агади (гомілетичного жанру). Попри те, він закликає тут спробувати та виміряти ті проблеми та виклики, які виринають з прочитання за прикладом того, як це було зроблено з першим уривком. У той же самий час важливо наголосити, що Е. Левінас не заперечує юридичного або ритуального «*prima facie*» (першопочаткового прочитання) талмудичного тексту, а радше кваліфікує його як дуже важливе для безперервності юдаїзму.

Зараз ми перейдемо до іншої центральної теми «Талмудичних лекцій» Е. Левінаса. Мова йде про проблему перекладу Тори (записаної Біблії, плюс Усна Тора – записана завдяки висловлюванням Талмуду) на грецьку, який

часто розуміють, як простий дидактичний інструмент. Тора як вираження і відображення переконань, цінностей і норм окремого народу повинна бути перекладена на грецьку мову, тобто, на мову універсального дискурсу, щоби зробити їх доступними не лише для тих, хто живиться юдейськими джерелами безпосередньо, напряду. Тим не менш, для Е. Левінаса концепція перекладу Тори виходить далеко за рамки цієї мети.

Акт перекладу необхідний для того, щоби висловити те, що грецькою (філософською) мовою сама Греція не може виразити. Справді, філософія вчить з самого початку, що метафізика повинна бути заснована на онтології. Онтологія, у свою чергу, традиційно вчить про примат особистості над іншим. Немає потреби аналізувати всю історію онтології, досить згадати лише кілька імен, щоби нагадати зазначений підхід. Так, Т. Гоббс розробив концепцію «Природного права», яка не повинна брати до уваги присутність Іншого, який має ті ж самі права. Таким чином, виникає проблема співіснування, і Гоббс прагне вирішити її шляхом введення свого знаменитого «Левіафана». Б. Спіноза зосередився на ідеї «*Conatus essendi*» (наполягання на своєму бутті, зусиллі бути), прагнення наполягати на своєму існуванні, не зважаючи на Іншого.

Нарешті, не потрібно детально зупинятися на тому, який вплив спричинив М. Гайдеггер і його концепція «*Sein and Dasein*» на континентальну філософію ХХ століття. У той час, як праця «Буття і час» не байдужа до існування інших (*Mitsein*), примат Я не може бути порушено жодним іншим. Е. Левінас з самого початку у двох своїх програмних статтях, які слугували базисом для «Тотальності та Безкінечного»: «Чи є онтологія фундаментальною» і «Свобода і заповідь», кинув виклик такому баченню. Таким чином, французький мислитель розпочав розвиток феноменології Іншого, орієнтуючись на її етичні наслідки, заклавши тим самим основу для своєї першої фундаментальної праці «Тотальність і Безкінечне» і другої, не менш важливої, під назвою «Інакше ніж бути, або по той бік сутності».

Талмуд дає можливість Е. Левінасу продемонструвати, що концепт Іншого є не просто теоретичною або риторичною вправою. Протягом усіх «Талмудичних лекцій», французький мислитель мав можливість проаналізувати ситуацію ставлення до людини таким чином, як вона описана в Талмуді, сформулювавши її у філософських термінах, на що європейська метафізична традиція була не здатна.

Насправді, для Е. Левінаса Талмуд не тільки, як і кожен значущий текст, який прагнуть перевести по той бік простору і часу, безумовно, зазнає редукції, однак вона (редукція) забезпечує альтернативний спосіб висловити те, що Захід, від Іонії до Єни – як зазначав Франц Розенцвайг – не міг висловити. Наведемо приклад, як це проілюстровано в останній лекції Е. Левінаса, яка відбулася у грудні 1989 року. Це коментар на уривок трактату «Хулін», який торкається уривку з Біблії, а саме книги Буття. У біблійному уривку мова йде про те, що заслуга Авраама, який сказав, що «я порошок і попіл» (Бут. 18:27) була в тому, що єврейський народ був «нагороджений» двома заповідями: першою – попелом рудої телиці, другою – порошком, який використовували в ритуалі, коли чоловік підозрював дружину в невірності.

Попіл рудої телиці використовували в часи Єрусалимського храму, щоби очистити тих, хто вступив у контакт з «мертвим» (людина, тварина тощо). Е. Левінас нагадує, що цей закон традиційно визначається як «Хок», тобто релігійний припис, якому не дано раціонального пояснення. Мислитель пропонує свій варіант суті якого полягає в тому, що контакту з мертвим завжди цілком достатньо, щоби нагадати про смерть в своїй негативності без розрізень і винятків, смерть завжди вже моя смерть. Поняття чистоти й нечистоти наштовхує їх на думку вільну від усіх їхніх забобонів або містичних спогадів. Нечистота – це ім'я вже забрудненого егоїзму, смерть якого – моя смерть пробуджує як кінцева мудрість.

Факт, що усвідомлення Авраамом свого існування: «порошок і попіл» не віддаляють його від його турботи про іншого – близького або далекого – це,

свідчить про те, що Авраам залишається вірним справжнім цінностям, попри смерть, для якої все є однаковим, це істинна чистота Людини з великої літери, справжньої людини, для котрої Авраам є батьком. Автор «Талмудичних лекцій» віднаходить тут, в одному з найбільш складних понять Галахи, джерело, яке дозволяє йому висловити грецькою саму антитезу до грецької традиції. Авраам у цьому уривку з Тори, сперечається з самим Богом, на користь нікого іншого як содомлян, про кого Біблія розповідає: «І жителі Содому були дуже злі та грішні перед Господом (Бут. 13:13).

Наприкінці того ж читання Талмуд порівнює поведінку Авраама, Мойсея, Арона та Давида, котрі змирилися з різними виявами «ніщо», їх язичницькими аналогами, висловивши свою гордість. Саме по припущення, що Мойсей і Арон, хто запитували: «Хто ми?» є більшим, ніж Авраам, що досі думав про себе в термінах пороку і попелу. Талмуд робить висновок, приносячи вчення рабі Ілля: «світ існує через заслуги того, хто у суперечці обмежує себе до ніщо «*bolem azmo beshaat Meriva*» («Він повісив землю ні на чому» («Як сказано» «*belima*»)) (Йова 26:7)). Рабі Абаху сказав: «Світ тримається завдяки заслугі того, хто думає про себе, як про «ніщо», як сказано «Знизу є руки світу» (Повт. Зак. 33, 27).

Коментуючи цей уривок під час колоквиуму, який був присвячений проблемі самоті або Я, Е. Левінас, який був досить глибоко обізнаний з герменевтичною «свободою» Талмуду, припускає, що слово «*belima*», яке буквально означає *стримування, обмеження* може бути прочитане як ««*beli-ma*», що означає *без чогось*. Французький мислитель говорить насправді не про філософію, яка як і раніше закріплена у своєму власному існуванні, хоча і здатна піклуватися про іншого, але має на увазі те, що турбота про себе повністю випаровується. Світ як значення будь-якої онтології може бути хаосом, з якого виникає істота [див. 317].

Що це за філософія! Безперечно, що це ні Б. Спіноза з його «*Conatus Essendi*», ні Ніцше з його нескінченною боротьбою за владу, і не Гегель і його непримиренний історизм, ні Гайдеггер і його концепція «*Dasein as Sein*

zum Todt». У всіх цих філософіях людина не може бути по-справжньому стурбована Іншим. Вона повинна вижити й отримати владу, і гонити за виживанням, за визначенням є соліпсистською. Інтерпретуючи Талмуд, Левіна помічає діаметрально протилежну філософську інтенцію. Людина здатна діяти не як вовк у ставленні до «товариша-людини», а людяно, щоби бути стурбованим благополуччям іншої людини до того моменту, коли вільно дозволить інтересу Іншого передувати власному, де буде стримувати себе. Це те, про що вчить Талмуд, про світ і про роль людини в ньому.

Особлива увага та зосередження на книгах для Е. Левінаса мало величезне значення. Він мав дуже особливі стосунки з книгами. «Споконвічна» залученість чи не найглибшим чином відкривається у феномені Книги. «Людське буття, – пише Е. Левінас, – не тільки в світі, воно не тільки «in-der-Welt-Sein» (буття-в-світі), але також і zum-Buch-Sein (буття-до-книги), у ставленні до натхненного Слова» [136, с. 360].

Таким чином перед нами постає надзвичайно важливе питання: «Що насправді може бути названо книгою?». В праці «Етика і Безконечне» французький мислитель наголошує на тому, що те, що написано в душах, спочатку написано в книгах. Але тут ми повинні запитати: «Що дійсно заслуговує на те, щоби називатися книгою? Чи будь-що написане чи надруковане дійсно заслуговує називатися книгою? Більш широко те ж саме питання може стосуватися будь-якого «реального» тексту. Що насправді є текстом для Е. Левінаса? Перш ніж збагнути, що має на увазі французький мислитель, звернемо увагу на твердження, записане Маймонідом.

Один з найбільших талмудистів і, безумовно, видатний і значущий філософ в одному зі своїх знаменитих листів про детермінізм і астрологію з гіркотою скаржився на те, що «в наш час», тобто вісімсот п'ятдесят років тому, люди почали розвивати тенденцію, суть якої полягала в тому, щоби вірити всьому написаному, що вони бачать, особливо якщо воно носить форму книги. Я розповім вам про велике і реальне зло. Всі речі, які людина знайде записаними, будуть розглядатися нею спочатку як правда, й до того ж,

якщо ці речі будуть написані в стародавніх книгах. Якщо з цими книгами люди мали справу і вчилися з них, виникає запитання чи заслуговує брехня того, щоби бути збереженою у письмовій формі? [див. 317].

Чи є книга для Е. Левінаса тією ж самою, що і для В. Дильтая, який даючи їй визначення зауважує, що книгу є людське свідчення, яке було записане. За допомогою цього питання, ми вказуємо на дуже важливий і суттєвий аспект Талмуду для французького мислителя. Це дійсно книга «*par excellence*». По-перше, і найголовніше, тому що вона завжди запитує читача, не дозволяючи остаточній та виключній інтерпретації бути прийнятою. Левінас вказує на захоплюючий факт, який часто вражає нових студентів Талмуду. У своїх дискусіях про різноманітні проблеми й питання він наводить погляди, які в кінцевому підсумку будуть відхилені Галахою, що дозволяє навіть в деяких екстремальних випадках, пропонувати думки, які вважаються єретичними та теологічно опозиційними до основного корпусу переконань, які виокремив равіністичний юдаїзм із самого початку свого існування.

Такий екстремальний приклад можна знайти в одній з перших лекцій Е. Левінаса, які стосуються теми «Месіанської ери». В останньому розділі трактату «Сангедрін» (98b), Талмуд обговорює багато аспектів, які стосуються Месії, центральної концепції равіністичного юдаїзму. З одного боку це внутрішньо найважливіший, як найбільш суттєвий принцип віри. Так, для Маймоніда, який зараховував його до одного з тринадцяти основних принципів віри, які пов'язують будь-якого єврея протягом століть. З іншого – зовнішній у чисельних суперечках і полеміці євреїв зі своїми християнськими опонентами.

У той час як Талмуд обговорює різні аспектах Месії та месіанської епохи, привноситься дуже незвичайна ідея від імені рабі Гілеля: «Не буде Месії для Ізраїлю, бо він вже був за днів царя Єзекії». Негайна реакція Талмуду на цю відмінну від загально прийнятої пропозицію: «Рабі Йосип сказав: Нехай вибачить Господь рабі Гілелю за сказане ним». Е. Левінас, коментуючи цей уривок вказує на те, що погляд рабі Гілеля відхилений не як

погляд другорядної постаті в незначному обговоренні. Його погляд не просто і цілковито замовчується. Знаючи та беручи до уваги структуру талмудичної думки, в якій вагома теза ніколи не буде затерта, але залишається як один із полюсів, між якими циркулює думка. Саме так можна виміряти справжню цінність твердження рабі Гілея.

Методологічний коментар Е. Левінаса виступає досить суттєвим важливим чинником у нашій спробі описати його спосіб прочитання Талмуду. Для нього, будь-який погляд вартий того, щоби бути записаним до Талмудичного «протоколу» й породжує своє значення, яке можна порівняти з електричним полюсом («плюс» або «мінус»), який істотно сприяє створенню електромагнітного поля. Ця феноменологічна важливість всіх аспектів тексту приваблює читача можливістю відшукати те, яким би міг бути сенс відхиленого погляду, і що є його внеском у творення істини.

Талмуд – це книга «*par excellence*» ще з однієї причини. Він завжди кидає виклик читачеві, який полягає у тому, щоби віднайти своє власне прочитання, оскільки Тора має сімдесят облич. Рабі Хайм Вітал, один з найбільш видатних кабалістів (напрямку єврейського містицизму) епохи Ренесансу, пішов ще далше, стверджуючи, що на кожне слово в Біблії припадає не менш ніж 2.400.000 легітимних пояснень, враховуючи кожного з шестисот тисяч ізраїльтян, які стояли біля гори Синай і мали свій власний, особливий спосіб розуміння Слова Божого відповідно до чотирьох рівнів тлумачення: «Пшат» – буквальний, «Ремез» – натяк, алюзія, «Драш» – гомілетичний та «Сод» – містичний. І все ж, в той же час це вимагає від учня підходити до тексту крізь призму врахування багатства герменевтичної традиції, про яку йшлося вище.

Коментуючи незвичний талмудичний текст з трактату «Мегіла», який стверджує, що Священні Писання «роблять руки нечистими», Левінас запропонував свій власний мідраш на цей уривок, проливаючи світло на його розуміння відповідного підходу до єврейських класичних текстів.

У зв'язку з тим, що рука торкається неприкритого сувою Тори, руки оголошуються нечистими. Але чому? Чи впевнені ми, що нагота сувою означає лише відсутність покриття над пергаментом? Левінас підважує стверджувальну відповідь на це запитання, вказуючи на те, що відсутність покриття не символізує щось інше, якусь особливу, відмінну неприкритість. І чи є рука просто рукою, а не певною зухвалістю духу, що захоплює текст жорстоко, без підготовки або вчителя, наближаючись до вірша як до речі, чи це не натяк на історію в інструментальній неприкритості її проголошення без запобіжних заходів, без посередництва, без всього, що було набуто завдяки давній традиції, яка встелена непередбачуваними обставинами, але котра є відкриттям горизонтів, і завдяки їй одній давня мудрість Писання розкриває секрети оновленого натхнення. Зворушене нетерплячою, зайнятою рукою, яка нібито є об'єктивною і науковою, Писання, відрізане від свого внутрішнього дихання, стає просто жирним і липким, неправильними або бездарними словами, які мають значення для доксографів, лінгвістів і філологів. У цьому й полягає нечистота цих натхненних текстів, їх прихована непристойність [див. 317].

Слід наголосити на тому, що коментуючи складні й незрозумілі талмудичні пасажі, Е. Левінас перетворює цей коментар у герменевтичну програму. Він робить акцент на важливості «покриття» рук, припускаючи, що в наближенні до тексту, потрібно спочатку покладатися на герменевтичну традицію, і тільки вже наступний крок – додавати своє нове прочитання, таким чином збагачуючи традицію новим коментарем. Тим не менш, за подвійною вимогою, запропонованою Е. Левінасом у цьому новаторському коментарі можна чітко розгледіти що ця фундаментальна вимога є нічим іншим, як вимогою самого тексту.

На переконання Е. Левінаса, текст, перш за все, є вираженням іншої особистості. Текст, написаний одного разу, в силу самого цього факту, адресований читачу, який заручений з письменником спільним старанням, яке полягає у відкритті горизонтів тексту, і таким чином «розкрити секрети

оновленого натхнення». Це і є розумінням того, що можна назвати відповідальність за можливість тексту виразити все, що він може. Цим пояснюється, що застереження французького мислителя стосовно використання історико-філологічного методу в тлумаченні талмудичного корпусу праць. Як це не парадоксально, прихильники цього методу, які стверджують абсолютну вірність тексту, насправді, перешкоджають йому висловити все, що він може висловити. Звужуючи текст виключно до його первинного значення або відомої інтенції автора, вони насправді збіднюють його глибокий потенціал, який полягає у можливості «народжувати» значення за рамками обмежень, яким підпорядковується його детальний аналіз.

Як ми згадували раніше, Е. Левінас дорікав прихильникам історико-філологічного методу за зведення Біблії та Талмуду до предмета обговорення демографів, лінгвістів та філологів. Варто зазначити про те, що це не було поодиноким висловленням незгоди з цим методом. Можна погодитися з позицією Ш. Вигоди, який звертає увагу на те, що ці розбіжності були пов'язані з притаманним Е. Левінасу способом сприйняття Талмуду як праці «*par excellence*».

Переймаючись багатогранністю рівнів, з яких був зітканий текст, Е. Левінас досить критично ставився до історико-філологічного методу, визнаючи, що цей метод проливає світло на точність тексту, проте робить неможливим спроби науковців зрозуміти інтелектуальне багатство тексту. У короткому уривку з праці «В час націй» Е. Левінас звертає увагу на те, що сторінка Талмуду, хоча вона може бути прочитана як документ певного періоду, що відображає набір історичних обставин, – передусім це (навіть у констатації подій і фактів, які він встановлює) вираження єврейської вченості, культури та мудрості.

Навіть якщо, наприклад, історична розповідь про переклад П'ятикнижжя грецькою мовою у II столітті до н. е. була лише легендою, попри це, чудесна історія про це міститься в Талмуді хоча б як притча або, іншими словами, як мідраш. Власне сам факт того, що ця історія була

зафіксована в Гемарі, той факт, що «редактори» Талмуду вважали гідним згадати про неї й передати наступним поколінням, попри її анекдотичну цінність, свідчить про те, що вона містить істину незалежно від її історичної достовірності, а це є досить повчальним. Саме ця істина є тим, що нас цікавить. На глибоке перконання Е. Левінаса, знання історичного фону та історична критика, таким чином, не знецінюються... Однак не можливо сказати всього всюди назавжди, щоби хтось не втратив з поля зору лісу серед дерев, однак цікавитися їх походженням можна [див. 317].

Цікаво зазначити, що Е. Левінас не заперечує історико-філологічний метод. Він використовує його певною мірою. Тим не менше, зосереджуючись виключно на ньому, можна пропустити й не помітити «правду» тексту. На думку французького мислителя «істина» не є монолітною, а містить стільки шарів, скільки існує способів дивитися на цілий ліс на противагу тому, щоби точно визначати фізіологію усіх його дерев. Саме тому він часто ставиться до тих, хто послуговується історико-філологічним методом, як до не здатних помітити багатство тексту, оскільки, звертаючи увагу тільки на зовнішні характеристики тексту, відкидають повноту його потенціалу.

Посилаючись на програмний пункт коментаря Е. Левінаса з трактату «Мегіла» про руки, які «у своїй неприкритості» не повинні схоплювати текст, французький мислитель наголошував на обов'язку щодо тексту, який полягає у тому, щоби підходити до нього через посередництво традиції. У цьому читанні, як і в багатьох інших, автор «талмудичних лекцій» пропонує свій варіант прочитання сакральних текстів.

Тим не менш, треба зазначити, що насправді досить часто Левінас, всупереч його власним рекомендаціям, підходить до тексту напряду, без чіткого посилання на герменевтичну традицію, яка пов'язана з текстом, що він коментує. Це можна пояснити тим, що він прийшов до «талмудичних текстів» досить пізно.

Зауважимо, що дослідники спадщини Е. Левінаса підкреслюють, що підхід мислителя до інтерпретації релігійної традиції не варто обмежувати й

обґрунтовувати суто біографічними моментами. Суто біографічне ставлення не дозволяє побачити унікальність та оригінальність Левінасового підходу до талмудичного дискурсу. У наступному розділі нашого дослідження ми покажемо ту специфіку, що властива левінасівському феноменологічному прочитанню Талмуду, але перед цим варто розглянути ще один аргумент, який дозволяє французькому мислителю розглядати Талмуд (Танах) як книгу «*par excellence*».

Це безпосередньо стосується ситуації, в якій опиняється людина. У короткому описі вступу до праці «Шість розділів Талмуду» Шмуель Вигода описує шість розділів Талмуду, точніше Мішни: «Людина і Земля», «Людина і час», «Чоловік і дружина», «Людина і суспільство», «Людина і Святість», «Людина і чистота». Цей наголос на людині не випадковий, а скоріше відображає талмудичну традицію, на яку свого часу особливу увагу звертав Е. Левінас, фокусуючись та наголошуючи на Людині як на Іншому.

3.2. «Талмудичні лекції» Е. Левінаса у феноменологічно-герменевтичному вимірі

Сучасні дослідники спадщини Е. Левінаса звертають увагу на те, що юдейська традиція, зокрема Талмудичний і Танахічний корпуси текстів змогли постати перед сучасними читачами завдяки своєрідному левінасовому герменевтичному прочитанню, його герменевтичному підходу. Перед нами стоїть завдання з'ясувати в чому саме полягав левінасів герменевтичний підхід до єврейської релігійної думки (Талмуду), яку він прагне актуалізувати.

Дослідниця та перекладачка левінасових Талмудичних лекцій Арнет Аронович вказує на два аспекти, котрі характеризують специфіку левінасового герменевтичного підходу. По-перше, – це присутність гумору [349, с. xv], який простежується в його талмудичних коментарях. По-друге, –

це особлива манера працювати з такими специфічними релігійними термінами як, наприклад, термін «Бог» [287, с. xv].

У невеликій праці «Трансценденція і розумність» (*Transcendence et intelligibilité* (1984)), яка готувалася протягом всього життя, але була опублікована лише через рік після смерті, Е. Левінас говорить про певний парадокс. Мова йде про концепт «нескінченного», про те, «як може ідея нескінченності містити себе в конечній думці». У цій книзі Е. Левінас спробував визначити, що означає поступати відповідно до феноменологічного методу, наголошуючи, що діяти феноменологічно це не тільки виступати проти отримання значення шляхом приховування фактів. Це також може бути способом повернення мудрості небес на землю [див. 145].

Ця унікальна дефініція Е. Левінаса про те, що саме є «справою феноменології», підходить або, іншими словами, чудово відображає його власне розуміння Талмуду. Не тільки тому, що «повертає мудрість небес на землю», для цього достатньо було би просто богослів'я (галузі, якої він намагався уникати, хоча згадав про неї у самому кінці цієї книги), але, насамперед, тому, що він ставився до феноменології як до пошуку (в горизонті абстрактних понять) інтриги людського.

В цьому моменті, безперечно, Е. Левінас відходить від автентичного визначення феноменології Е. Гуссерлем як «*visée*», бачення, волі та інтенції, вираженої через так званий паралелізм, відомий як ноезо-ноематичний принцип (дихотомія). Залучаючи до свого аналізу проблематику, тісно пов'язану з мовою, Левінас, тим самим, приєднується до ще одного видатного феноменолога, який зосередив більшість своїх робіт саме на феноменології мови та герменевтиці. Мова йде про Ганса Георга Гадамера.

Необхідно коротко нагадати, що для представника філософської герменевтики (Г. Гадамера), мова як така, є універсальною структурою, оскільки все, що відбувається у світі, може бути виражене за допомогою мови. «Мова не є замкнутою сферою того, що можна сказати, на противагу

тому, що могло би бути мовою того, що не може бути сказаним, навпаки, мова містить в собі все» [271, с. 449].

На думку Г. Гадамера, «саме це уможливорює міжмовний переклад» [271, с. 451]. Ця особливість мови не повинна сприйматися в її суто технічному аспекті. Для німецького філософа мова є фундаментальним аспектом людського існування, оскільки саме через мову як таку, все може мати значення: «Буття, яке може бути зрозумілим – це мова» [там само, с. 424].

Отже, герменевтика спочатку сприймалася як систематична рефлексія адекватності засобів інтерпретації текстів, стає універсальною мірою буття: «Побачивши, що мова є універсальним засобом вираження цього посередництва, ми змогли розширити наше дослідження від точки відліку – критики естетики та історичної свідомості й герменевтики, щоб замінити їх на універсальні величини. Ставлення людини до світу є абсолютно і принципово вербальним за своєю природою, і, отже, зрозумілим. Таким чином герменевтика, як ми мали змогу побачити, є універсальним аспектом філософії, а не просто методологічною основою так званих гуманітарних наук ... Зважаючи на досвід мистецтва та історії, ми прийшли до універсальної герменевтики, що пов'язана із загальним ставленням людини до світу» [271, с. 475–476].

Буття можна зрозуміти через мову. Осягнення мови вимагає, на думку Г. Гадамера, того, що він називає «злиття горизонтів» і мова є спільною та єдиною основою цього злиття. В пізнішій роботі він уточнює, що мова безперервно синтезує горизонт минулого й теперішнього. Ми розуміємо один одного, оскільки ми говоримо один з одним, однак, беручи до уваги те, що ми не говоримо однією мовою, ми все ж, в кінці кінців, постаємо перед іншими за рахунок використання слів, речей, виражених словами [див. 271].

Варто звернути увагу на те, що розуміння мови за Г. Гадамером, як всеохоплюючі взаємини між людиною та світом (як можливості висловити буття в словах, відмінних від наших) є тим, що визначається для Е. Левінаса

як текст у своїй вищій формі. У цьому аспекті думка французького мислителя звучить суголосно з думкою видатного представника, а можливо й самого засновника філософської герменевтики. Дійсно, на переконання Е. Левінаса, прикладом такого розуміння є Талмуд.

По-перше, тому що Талмуд – як вже було показано – явно переймається таким аспектом відносин, як Людина – Світ, і по-друге, він (Талмуд) артикулює ці відносини у формі бесіди [див. 253], тобто завдяки мові, через мову. Таким чином, можна зробити висновок, що стиль Талмуду в цілому – діалектичний (не в гегелівському значенні цього поняття, а в його етимологічному, яке є ближчим до діалогу). Саме для цього використовується арамейський талмудичний термін: «Shakla ve Taria»: «Питання і відповідь». Не як єдиний спосіб самовираження, але з питаннями та відповідями, переплетеними у тематичному дискурсі кожного із талмудичних трактатів. Навіть більше, цей діалектичний модус проходить крізь століття, коли будь-який учень Талмуду підступає до істини у діалектичний (або діалогічний) спосіб.

У цій частині нашого дослідження, ми хотіли б зосередити нашу увагу на одному елементі, який, на наш погляд, виділяє Е. Левінаса як феноменологічного читача Талмуду. Так, М. Фегенблат зазначає про те, що, на «Талмудичні лекції» французького мислителя поглянути як на унікальний літературний жанр, який можна назвати феноменологічним мідрашем [див. 270].

Варто зазначити, що читанню Талмуда та коментарям до Талмуду останнім часом присвячено цілий ряд робіт [120–124], і досвід найвдаліших з них показує, що чим повніше дослідник довіряється традиції у методах, тим сміливіше і вільніше він може довіритися своєму світобаченню у висновках. Талмудичний коментар не може бути обмежений рамками одного уривка або одного трактату. Подібно до того, як єврейські мудреці спираються на єдність Писання, читачеві Талмуду слід спробувати стати гідним учнем і звернутися до єдності Передання, яке забезпечує традиція.

Емануель Левінас пише: «Коли талмудист, коментуючи текст з Біблії, відсилає до іншого біблійного тексту, – навіть, якщо це відсилання є досить довільним – слід ретельно проаналізувати контекст цитованого уривка. Суть справи не в поясненні цього слова. Один біблійний «пейзаж» асоціюється з іншим для того, щоби виявити в цьому поєднанні таємничий аромат вихідного тексту» [див. 253]. Таким чином, сприймаючи цитати з Талмуду і Мідраша (Мідрашім) разом з їх контекстом, або, точніше, «пейзажем», ми зможемо побачити їх сенс у всій повноті.

Недарма розглянутий метод тлумачення називається «мідраш», словом, що походить від дієслова «дореш» – дослідити. Дослідження, на противагу ілюстрації заздалегідь існуючої концепції, розуміє спір як найприроднішу (хоча і не єдину) форму свого буття. Мідраш є «дослідженням на задану тему», в ході якого ті, хто «сперечаються», апелюють до цитат з Писання. Проте вибір цих цитат обмежений неназваними рамками полеміки. Необхідно усвідомлювати, що не інтерпретація вихідного тексту дозволяє вирішити проблему, але в процесі дослідження проблематики, породженої текстом, в ході суперечки народжується новий сенс уривку, який тлумачать. «Відкриття постійно триває ...» [див. 253].

У типовій талмудичній дискусії, може бути піднято декілька запитань. Мішна приносить нову концепцію або ідею, яку Гемара, у свою чергу, аналізуватиме. Часто це буде зроблено в силу намагання визначити біблійне писемне джерело цієї ідеї в Біблії. Цей метод застосовується для інтерпретації талмудичного дискурсу й сьогодні, і, зазвичай, сприймається як технічний. Якщо рабин, залучений до дискусії, може знайти уривок або, принаймні вірш, що містить в собі слово, яке має аналогічну етимологію, це може підтвердити запропоновану ідею, і, таким чином, ідея буде прийнята. Однак Е. Левінас систематично піднімає питання контексту, з якого було обране писемне джерело. Для нього, на відміну від більшості класичних, неокласичних і сучасних талмудичних коментаторів, саме вибір цього контексту не може бути випадковим і повинен розглядатися як невіддільна

частина сугії (певна тема). Вона є частиною талмудичної дискусії, і, таким чином, не може бути проігнорована.

У спробі краще зрозуміти про що йдеться, Е. Левінасу необхідно звернути увагу на декілька конкретних прикладів. Так, у лекції під назвою «Старий, як світ», присвяченій доповіді на Колоквіумі, який того року був присвячений темі: «Чи необхідний юдаїзм світові», французький мислитель обрав сугію (тему) з трактату «Сангедрін». Обраний текст починається з уривка Мішни, в якому, серед усіх інших речей, описуються судді, які сидять у суді, уповноваженому приймати рішення про життя й смерть людини. У Мішні говориться про те, що Синедріон (суд) сформував півколо так, щоби його члени могли бачити один одного». Гемара, у свою чергу, піднімає питання про біблійне підґрунтя для цього правила.

Мішна відповідає: «Ми дізнаємося з книги Пісні пісень 7:3: «Твоє лоно – немов круглоточена чаша, в якій не забракне вина запашного! Твій живіт – сніп пшениці, оточений тими лілями!» Використовуючи талмудичний метод, Е. Левінас запитує: «Я не пригадую, щоби ми бачили, що хтось із вчених Талмуду запитав: «Чи не вражає нас природа тексту, обраного для цієї мети? Синедріон (суд) з його чудовим півколом, створює «шоу» людських облич, показуючи себе один одному, з досконалою ієрархією, підтверджуючи (об'єктивний та суб'єктивний) абсолютний порядок, віднаходить своє підґрунтя в еротичній поемі, у вірші з книги Пісня над Піснями.

Звичайно, ця книга дозволяє містичну інтерпретацію, але для тих, хто попереджений – а для тих, хто так не вважає, Пісня над Піснями це не містифікація – це еротичний текст» [287, с. 75–76]. Це твердження французького мислителя є незвичним серед рабинських коментарів до Талмуда. Більшість коментаторів зупиняються на точному слові, в якому Талмуд укорінює своє практичне спостереження чи твердження.

Всвою чергою, Е. Левінас звертає увагу на те, що він не бачив жодного коментатора, який би намагався довести доцільність самого вибору біблійної

книги Пісня над Піснями як адекватного джерела обґрунтування форми судової справедливості. Зрештою, якщо мета Талмуду полягала у тому, щоби просто знайти біблійний вірш, зміст якого стосується круглої форми, то невже рабини (мудреці), які володіли неабиякою майстерністю і знанням кожного слова Біблії, багатим арсеналом герменевтичних тлумачень не могли запропонувати інших і кращих віршів.

На думку Е. Левінаса, правосуддя, завдяки якому існує світ, засноване на самій двозначності порядку та домінування, яке постає у той чи той момент над цим порядком або безладдям. Тут сам вибір контексту в рамках «феноменології Талмуду» є дуже важливим, проникливим, отже повчальним. Талмуд прагне обґрунтувати у біблійному вірші геометричну структуру синедріону (суду), проте це не все, що він робить. Це лише фасад, за яким насправді обговорюється важливе питання – Що може гарантувати повну чесність суддів? Якщо вони не є повністю чесними, тоді яким чином вони відрізняються від будь-яких інших можновладців, які можуть здаватися справедливими, але насправді ведуть лицемірне життя. Зовні видаються поважними, але у приватному житті виступають як суб'єкти своїх таємних спокус. Ці спокуси, поза сумнівом, впливають (без того, щоби про це знали інші) на їхнє професійне рішення зокрема, й на життя загалом.

Саме тому Талмуд вирішив звернутися, здавалося б у наївній манері, до правової проблеми, роблячи це за допомогою посилання, взятого з тексту, що має сильний еротичний відтінок [395]. Говорячи про справедливість і непідкупність в еротичних термінах Е. Левінас підкреслює, що потрібно усвідомлювати те, хоча еротизм термінів подоланий або знятий, однак, зберігається фундаментальне значення сфери/царини термінів посилання.

Інший яскравий приклад, який кардинально відрізняє й вказує на характерні особливості «талмудичних лекцій» Е. Левінаса, можна знайти в доповіді щодо прав працівника, виголошеній під час колоквиуму у березні 1969 року, під назвою «Молодь і революція». Ця тема актуалізувалася після бурхливих подій у травні 1968 року в Парижі, під час яких французька

молодь на чолі зі студентами університетів повстала проти істеблішменту. Тема, яку Е. Левінас обрав для доповіді, стосувалася уривку з трактату «Бава Меція» 83a – 83b [206]. У цьому уривку обговорюється право роботодавця щодо встановлення ранніх чи пізніх годин роботи для своїх робітників.

На початку уривку з Мішни констатується, що роботодавець не може змусити своїх робітників починати працювати рано і закінчувати пізно, якщо це не відповідає звичаям і традиціям цієї місцевості. Гемара продовжує й піднімає загальну проблему, пов'язану з тим, скільки часу витрачає працівник, щоби дійти з дому на роботу вранці й повернутися додому після робочого дня.

Талмуд визначає, що час, який працівник витрачає, щоби дістатися до робочого місця визначається як час його роботодавця, проте той час, як його працівник витрачає на маршрут, яким повертається – це його власний час. Мудрець (так називають знавців Талмуду) Реш Лакіш просуває цю думку, обґрунтовуючи її уривком із книги Псалмів 104: 22–23: «Сонце ж засвітить вони повтікають, та й кладуться по норах своїх. Людина виходить на працю свою, й на роботу свою аж до вечора» [19].

У своїй лекції Е. Левінас ще раз змушує підняти питання про несподіваний вибір саме цього уривка у якості біблійного підґрунтя для аргументації прав працівника: «Але чому, звернутися за чимось до книги Псалмів в ім'я Бога є чимось само собою зрозумілим? Чи не є це доказом відомої стерильності талмудичного методу, який шокує сучасну людини (людину, яка все знає)? Чи не засуджується або спростовується доказ, отриманий за допомогою асоціації, пов'язаної з ідеєю і зіставленням текстів, які не мають нічого спільного один з одним? До того ж, що книга Псалмів, які є зразком поетичного жанру, в якому душа виливає себе перед Богом, може зробити з проблемою профспілок?» [287, с. 102].

Таким чином ми можемо побачити, що це запитання є невіддільною частиною феноменологічного прочитання сугії, яку коментує Е. Левінас. Тут ми знову повинні відзначити унікальність цього запитання, як

квазісукупності коментаторів, які працювали над цим уривком, коментуючи різні аспекти, які не мають стосунку до здатності ліричних віршів бути фундаментом для обґрунтування прав працівника.

Видатний етик у притаманній йому манері стверджує, що вибір джерела в цьому уривку, який має справу з обов'язками і правами роботодавців і працівників, не є випадковим. Тут він вперше цитує свого вчителя Шушані, який вчив, що окрім процитованого вірша, потрібно звертати увагу на весь контекст, з якого він узятий. Таким чином, посилаючись на весь 104-й псалом як контекст, Е. Левінас акцентує на тому, що у 104-му псалмі має місце прославлення Вічного Бога, проте воно робиться у незвичній манері. Те, що створені істоти повинні прославляти свого Творця, без сумніву, давня благочестива ідея.

На практиці творіння повинно прославляти Вічного Бога, в основному, коли воно не бачить себе повністю. Вічний Бог прославляється тоді, коли хтось іде на берег моря або в гори, і має час, щоби споглядати зоряне небо. Якщо хтось не перебуває у відпустці або не має коштів, щоби поїхати у відпустку, така створена істота прославляє Творця набагато менше. Однак 104-й псалом, – це псалом про глибоку гармонію, яка буде правити всередині творіння – як під час відпустки, так і протягом робочих днів і місяців. Це псалом, який описує досконалий світ» [287, с. 103].

Слушним виглядає запитання про те, що Е. Левінас має на увазі? У цьому псалмі, робота не пов'язана з нещастям, прокльонами, безцільністю. Псалом, як нам здається, поміщає роботу серед досягнень творіння». Тим не менше, не потрібно бути експертом у сфері трудового права, щоби усвідомлювати те, наскільки важким і хитким є положення того, хто працює навіть у наші дні, з усіма законами, які існують для захисту окремого працівника від свавілля роботодавця.

Інтерпретуючи думку Реш Лакіша у такий спосіб, Е. Левінас звертається не до давньої ситуації, а, радше, сьогоdnішнього зобов'язання та відповідальності роботодавця суть якого полягає в тому, щоби встановити

сприятливі умови праці, які дадуть змогу працівнику відчувати себе частиною досконалого світу. Це і є істинне значення вибору 104-го псалму. Французький мислитель тлумачить і наполягає на тому, що вибір саме цього псалма в якості Біблійного базису та підстави для юридичного розділу з Талмуда як нагадування про моральний обов'язок роботодавця перед своїми працівниками.

Перед нами постає важливе питання. Чи є таке прочитання філософським або взагалі філософською лекцією, яка торкається фундаментальних філософських проблем. До того ж, чи є вона такою, що збігається і звучить в унісон з феноменологічною дисципліною, або чи належить вона до класичної ідеалістичної традиції, з якою вчитель Еманюеля Левінаса Едмунд Гуссерль хотів розірвати, вирватися з неї для того, щоби відродити філософію? Сам Е. Левінас безпосередньо озвучує й адресує це запитання аудиторії у першій лекції, про яку ми згадували раніше.

У цьому уривку Талмуд стверджує, що для того, щоби судді мали непошкоджене серце необхідно, щоби вся громада, всі члени спільноти прагнули до моральної чистоти. «... (юдаїзм) вчить, на думку французького мислителя, що це можливо для людини, і саме через це вчення світ потребує юдаїзму. Це врешті-решт є набагато цікавішим, ніж монотеїстична релігія, з якої світ багато чого же увібрав!» [287, с. 81].

Дуже важливо зазначити, що Е. Левінас акцентує не на вченні або сфері знань поза досяжністю людини, а на вченні, яке спрямоване на те, що «є можливим для людини». Аби позбутися сумніву, який міг залишатися у свідомості Левінасових читачів, на наступній сторінці він додає ще одне зауваження, в якому звучить те ж саме питання, але з емпірично-історичної точки зору: «Нічого утопічного, будь ласка, повірте мені. Єврейські громади в селах Східної Європи, які були знищені Гітлером, деякі чоловіки й жінки були настільки радикально відокремлені від зла, що живоплоту-троянд було достатньо, щоб гарантувати їхню чистоту, або, іншими словами, нічого не могло їм зашкодити» [там само, с. 82].

Насправді прожити історію, навіть якщо прожити скромно, без реклами або спроби переконати інших, просто для своєї власної гідності, уособленням чого стало єврейське населення Левінасового рідного міста, насправду, справедливо і по праву заслуговує на те, щоби бути записаним в сучасному феноменологічному прочитанні стародавнього тексту.

В лекції Е. Левінаса під назвою «Хто гратиме останнім», французький мислитель знову приділяє найпильнішу увагу характеру та природі контексту, а також засобам вираження, які Талмуд використовує у цьому читанні. Французький мислитель обговорює суто богословські теми: тему месіанської епохи, і іншу тему, пов'язану з есхатологією – більш специфічну, політично напружену – обидві ці теми виражені словами пророцтва Єремії та Даниїла. У цій лекції піднято проблему війни, якою повинна, відповідно до давньої талмудичної традиції, закінчитися історія. Ця війна буде відбуватися, за Талмудом, між двома світовими наддержавами Персією та Римом.

Рабі Єгошуа бен Леві сказав: «Риму призначено потрапити в руки Персії, як було сказано: «Тому то послухайте задум Господній, що Він на Едома (мова йде про Рим відповідно до талмудичної традиції) задумав, і думки Його ті, які Він на мешканців Теману замислив: Насправду, найменших з отари потягнуть, і попустошать пасовисько їхнє при них!» (Єр. 49:20).

Рабі бен Ула заперечив: «Що є натяком на те, що «найменший із стада» має стосунок до Персії? (Імовірно), тому що Писання говорить: Той козел, якого ти бачив, що мав ті два роги, це царі мідян та персів (Дан. 8:20). Але, можливо, ви не говорите, що це Греція, бо написано: «А козел, той волохатий, це цар Греції?» [245, 10a] (Дан. 8:21).

Не заглиблюючись у зміст цього талмудичного уривку з трактату «Йома» 10a і деяких його можливих значень, цікаво зауважити, що йдеться про Персію та Рим, дві з найбільших древніх імперій, на які вказує біблійне посилення на книгу Єремії і Даниїла, змальовуючи їх «зоологічною» мовою. Тут знову, більшість класичних коментаторів зосереджують свою увагу на значенні цього уривка.

На глибоке переконання Е. Левінаса саме ця талмудична термінологія не розглядається як випадкова і, насправді, є частиною повідомлення: «...Хіба – і це моя гіпотеза – саме символіка тваринного світу, яка використовується для передбачення подій не відображає, до того ж, і природу цих подій – запитує Е. Левінас. Символи, що пов'язані з характеристикою тварин, можливо, насправді, стверджують філософію війни. Війна буде протистоянням суто біологічних сил, подібно до жорстокості тварин; її результат буде зумовлений дисбалансом між життєздатністю початкової енергії істот; політика вже буде прописана на рівні хромосомів» [287, с. 76].

Еманюель Левінас знову звертає всю нашу увагу на природу контексту, яку використовує Талмуд, і бачить у ньому найважливіший, переломний елемент своєї феноменології. В той час, як для Е. Гуссерля пошук та опис явища був головною метою, для Е. Левінаса це лише засіб для досягнення кінцевого значення, яке міститься в етичних імплікаціях, закладених у самому тексті. Таким чином, у цьому особливому тексті, після того як категорично відкинувши можливість залишку тотемного міфу, французький мислитель йде далі, щоби перевести свій феноменологічний висновок і скористатися ним у протистоянні та полеміці» з М. Гайдеггером.

«Я думаю, у такому разі, що, звернення до символіки тваринного світу означає, що для рабі Ієшуа бен Леві, який говорить від імені Рабі, чиста політика, до якої залучені народи світу – це лише дисплей для обопільного придушення тваринної енергії, у прив'язаності до буття. Енергії, яка зберігається у генах живої людини, життєдайної енергії, яка, безумовно, ще нерівномірно, тобто, несправедливо розподілена. Підтримуючи слабкі та сильні раси, чиї зіткнення або протиборства не означають нічого іншого, окрім самого протистояння...» [287, с. 75–76].

На жаль, події ХХ століття стали свідченням і підтвердженням не тільки цього древнього і стародавнього, можливо десь «міфологічного» тексту яким є Талмуд. На наш погляд, Е. Левінас розгледів підтекст, який був своєрідним відгомонам, луною протягом усього ХХ століття. Мова йде про

жахливу ідеологію європейських політиків, яка межує з «Folie Des Grandeurs» (манією величі). Жахлива ба навіть хвороблива ідеологія наслідки якої відображені у підкоренні та винищенні цілих народів по суті мала місце, з одного боку, у сталінському авторитарному режимі, коріння якого можна віднайти у філософії Гегеля, з іншого – в гітлерівській версії, яка знайшла своє відображення у філософії М. Гайдеггера.

Таким чином ми мали змогу проаналізувати феноменологічне прочитання тексту, яке запропонував та застосовував Е. Левінас. Сутність запропонованого французьким мислителем підходу полягає у новому, складному та новаторському способі роботи з текстом. Метод, який наголошує і приділяє важливу роль контексту, з одного боку, з іншого, – бере до уваги традиційні (талмудичні) підходи та методи, яким Е. Левінас віддавав перевагу.

3.3. Обраність як відповідальність у «конфесійних» працях Е. Левінаса

Питання вибраності єврейського народу посідає дуже важливе місце в релігійній думці юдаїзму. У праці «Вступ до філософії юдаїзму» Й. Бен-Шломо наводить чотири основні підходи, які дають можливість отримати попереднє уявлення про цю досить складну тему. «Питання про вибраність настільки важливе в юдаїзмі, що немає жодного так чи інакше видатного мислителя або напрямку в юдаїзмі, котрий не звернув би на нього уваги» – зауважує автор [15].

Перший підхід пов'язаний з проблемою асиміляції. Його суть полягає в тому, що реалізувавши свою вибраність через донесення основних ідей аж до XIX століття єврейський народ вже немає потреби наполягати на своїх етнічній винятковості, а навпаки, йому слід відмовитися від неї, що не заважає залишатися прихильником релігії Мойсея. Іншими словами, оскільки

гуманістичні цінності прийшли з єврейського світу, то для єврейського народу настав час розчинитися серед інших народів.

Другий підхід має назву «Секулярний сіонізм», суть якого полягає в тому, що саме секулярна, а не релігійна опція здатна дати принципово нову відповідь на виклики сучасності. Сіонізм покликаний наголосити на національній винятковості єврейського народу і протистояти асиміляції, об'єднавшись в державу Ізраїль.

Третій підхід, – «Антисіоністський», яскравим представником якого можна вважати Германа Когана, котрий у своїй праці «Релігія розуму з єврейських джерел» наполягав на тому, що народ Ізраїлю повинен служити унікальним прикладом народу, який продовжує існувати як народ, але відмовився від основних ознак державності: армії, сили тощо. Функція народу Ізраїлю – показати людству шлях через свою долю. Антисіоністський підхід пов'язаний із категоріями місця і часу в юдаїзмі. Фундаментальний підхід юдаїзму віддає перевагу часу перед місцем. Так, вперше в історії європейської думки ми зустрічаємо ідею про позитивний характер вигнання (галут). Єврейський народ може існувати в діаспорі, бо він не потребує місця, а перебуває у часовому вимірі.

Четвертий підхід під назвою «Позитивне повернення до сіонізму» представлений р. Куком, котрий розвиває ідею про те, що дійсність та історія побудовані таким чином, що нагадують нам протиборство. Однак видиме протистояння насправді є позитивним процесом: будні й фізичні спонукання, зло і єресь мають позитивну сторону, бо є для нас викликом. Рав Кук зазначає, що у секуляризмі та діаспорі є позитивний аспект: тільки на секулярному шляху можливе національне пробудження. Діаспора оцінюється ним як єдиний спосіб досягнення народом Ізраїлю високої моральності.

Попри те, що Е. Левінас висловлюється про визначальну роль релігійного досвіду юдаїзму, втіленого у біблійному та талмудичному корпусі текстів, які вплинули на формування його ідей, ми ніколи не віднайдемо тверджень про те, що Е. Левінас вважав себе або свої філософські

твори апологетикою юдаїзму. Навпаки, французький мислитель стверджує: «Я не є єврейським мислителем, – я просто мислитель» [35, с. 158].

Переходячи до розкриття теми обраності нас перед усім цікавить те, як Е. Левінас відповідає на проблему привілейованості, винятковості єврейського народу у порівнянні з іншими. Цій проблематиці присвячені в першу чергу так звані «конфесійні» праці французького мислителя, а саме збірка «Важка свобода. Есе про юдаїзм».

Традиційно юдаїзм сприймається як релігія національної винятковості, а єврейська свідомість як замкнута на собі, не здатна до розкриття світові. Відповідаючи на «класичний» закид на адресу юдаїзму, суть якого полягає в тому, що юдаїзм не може бути універсальним за визначенням, оскільки звернений до Ізраїлю як вибраного народу, Е. Левінас пропонує підхід, який дає можливість поглянути на ці «зауваження» під зовсім іншим кутом зору.

Французький мислитель стверджує, що саме в партикулярності юдаїзму міститься його універсальність, а в ідеї вибраності – безмежна терпимість. Так, розмірковуючи про юдейський монотеїзм Левінас зазначає: «Для того, щоби єдність людей доброї волі, за котру я ратую, не залишалася смутною абстракцією саме тут я дозволю собі наполягати на особливому шляху юдейського монотеїзму. Його окремішність не підриває, але утверджує універсалізм. Цей монотеїзм слід шукати в Біблії, омитій у тих джерелах, де вона, будучи спадком юдейської та християнської традицій, зберігає свій специфічний єврейський вигляд» [137, с. 330].

На глибоке переконання французького мислителя, релігію юдаїзму неможливо нікому передати. Вона є абсолютним заклик до дії, а не системою догматів, яку можна транслювати будь-кому. Вибраність, відокремленість Ізраїлю означає, що цей народ несе безкінечну відповідальність перед всесвітньою історією й покликаний здійснити завдання, яке ніхто інший не здатний виконати. «Усвідомлення себе обраним народом має на увазі усвідомлення певної виняткової долі. Всяка нація, гідна цього імені, є вибраною. Але тією мірою, в якій ми не суперечимо самі собі,

озвучуючи цей вислів, ми вже перебуваємо в області над-національного. Відтепер вибраність кожного народу збігається з його здатністю до здійснення загального завдання...» [137, с. 514–515].

За Е. Левінасом ідею вибраності єврейського народу слід розуміти, насамперед, як вибраність для відповідальності. Вибраність передбачає не особливі права, а особливі обов'язки наголошує мислитель: «...вибраність набуває більш глибокого змісту, коли вона, до того ж, висловлює відповідальність, від якої жодна нація не має права ухилитися. Кожна повинна поводитися так, немов би вона одна покликана відповідати за всіх» [137, с. 515].

Юдейська традиція свідчить, що відповідальність людини перед іншою людиною настільки безкінечна, що навіть Бог не здатний її скасувати. Всевишній не може вибачити злочин, вчинений людиною проти людини. Переступ проти Бога потребує божественного прощення, однак переступ людини перед людиною виходить за межі Божественної компетенції.

Гріх, здійснений проти людини, може бути прощений лише тією людиною, яка постраждала. «Бог не спроможний цього зробити» – зазначає Левінас [137, с. 368]. На погляд Левінаса, основне покликання юдейського мислення в тому, щоб сенс будь-якого досвіду привести до етичного відношення між людьми, закликати людину до особистої відповідальності, в якій вона відчувала б себе обраною й незамінною, створюючи таке людське суспільство, в якому люди поводитися б один з одним як із людьми. У відповідальності за іншу людину я ні на кого не можу перекласти свою відповідальність, так само як і нікого не можу поставити на своє місце. Такий стан речей витікає з того, що Бог євреїв – це Бог справедливості.

І далі ці роздуми конкретизуються у понятті месіанства, на що звертає увагу О. Тимо, цитуючи думку Е. Левінаса [213, с. 164]. Месія – це праведник, який страждає, який взяв на себе страждання інших. Але хто, зрештою, бере на себе страждання інших як не істота, яка вимовляє «Ось Я»? Будь-яка особистість є Месія. «Я» в якості Я, яке бере на себе страждання світу у повній самотності, призначає себе до цієї ролі. Призначати себе до

цього, не ухилятися від відповідальності аж до того, щоб відповідати ще до того, як прозвучить заклик, – це й означає бути Я. Конкретно кажучи, це означає, що кожен повинен чинити так, ніби він був би Месією. Таким чином, месіанство – це не впевненість в приході людини, яка зупиняє хід історії. Це моя здатність нести страждання всіх. Це мить, в яку я визнаю таку здатність і мою відповідальність за все [137, с. 399–400].

Таким чином, відповідальність постає, як наголошує Е. Левінас, пізнанням Бога, яке полягає у тому, що Всевишній залишив для людини вчення не про те, як слід правильно мислити, а, передусім, як правильно поступати. Очевидно, що Е. Левінас розвиває традиційну для єврейської релігії думку, яка регулює відносини людини з Творцем.

Шлях до Бога в юдаїзмі лежить через зустріч з ближнім, з Іншим, з відповідальністю за нього. Етичне ставлення, зустріч з Іншим, як вважає Левінас, складають суть юдаїзму. Філософ підкреслює першорядне значення, яке в єврейській думці приділяється етиці й прагненню до встановлення справедливості. Розуміння і втілення саме такої моделі справедливого суспільства означає підняття людини до рівня спілкування з Богом. Проте жодне відношення з Богом не відбувається напряду, безпосередньо. На глибоке переконання мислителя, «Божественне може проявитись лише через ближнього» [137, с. 457].

На запитання «Чи не є усвідомлення обраності, яке стверджується в єврейській релігії певного роду вивищенням та зухвалим ставленням до ролі та значення інших народів» Е. Левінас принципово відповідає «ні». На погляд французького мислителя, юдаїзм не розглядає обраність як прерогативу або винятковий привілей євреїв. Бути євреєм, не усвідомлюючи своє єврейство неможливо. Не можна бути євреєм, не знаючи про це. Приналежність до юдаїзму передбачає ритуал і знання. Справедливість неможлива для неосвіченого. Для Е. Левінаса юдаїзм – це гранична усвідомленість та гранична відповідальність. Таким чином, юдаїзм розуміється Е. Левінасом як національна винятковість для виняткової відповідальності.

Концепція месіанства Е. Левінаса. Питання обраності тісно пов'язане з проблемою відповідальності, яка є надзвичайно важливою темою для етичної концепції Е. Левінаса. За Левінасом, відмінити свою відповідальність за Іншого неможливо. Відповідальність – це та чиста пасивність, яка передуює свободі, та пасивність, яка є, по суті, «метафізичною етикою». «Там, де я міг би залишитися глядачем, я відповідаю» [134, с. 642].

Як бачимо, така мета-етична позиція Е. Левінаса ґрунтується на приматі метафізики над онтологією та феноменологією. Будівничим каменем, що закладено в основу кута такої позиції мислителя є етос моєї відповідальності за Іншого. Цим Іншим є найбільш мізерний серед усіх: прихोцько та сирота, і в той же час саме вони є тими, через кого може бути явлене обличчя Всевишнього. Власне у цьому моменті неможливо оминати фігуру Месії, котра для Е. Левінаса має важливе значення.

Прикметно, що проблематика, яка пов'язана з фігурою Месії є результатом протиставлення монологічного мислення діалогічному, про яке йшлося у підрозділі 2.1 *«Домінантні теми та ключові аспекти етичної концепції Е. Левінаса»*. Так, метафорі Гегеза як уособленню монологічного мислення (умові й можливості несправедливості й егоїзму, а саме можливості прийняття правил гри, але їх невиконання) Е. Левінас протиставляє метафору Месії (приклад діалогічного мислення). Завдяки цій метафорі мислитель розвиватиме ідею заручництва.

Перш ніж зупинитися на ідеї заручництва більш докладно, необхідно сказати, що темі месіанства Е. Левінас присвятив дві доповіді на колоквиумах єврейських інтелектуалів 1960–1961 років, які пізніше були опубліковані у збірці «Важка свобода. Есе про юдаїзм» і називалися «Месіанські тексти». Інтерпретуючи трактат з Талмуда під назвою «Санхедрін» в якому йдеться про умови та обставини приходу Месії, Е. Левінас презентує власну концепцію месіанства.

Насамперед слід наголосити на декількох важливих передумовах, які треба взяти до уваги перш ніж перейти до уривка, який інтерпретує Е. Левінас.

По-перше, французький мислитель наголошує на тому, що талмудичний підхід на прикладі протистояння мудреців Йоханана і Шмуеля, так і протистояння Учителів загалом, відображає дві позиції, між якими думка вічно коливається. Так, Г. Ямпольська підкреслює: «Обидві позиції належать до єврейської думки, оскільки в них зображено людину» [256, с. 121].

По-друге, Е. Левінас пропонує певний герменевтичний підхід, який не стирає відмінності між різними тлумаченнями, але зберігає у собі напругу, що існує між різними поглядами. Таким чином, Левінас пропонує розглядати талмудичну дискусію або суперечку двох сторін крізь призму того, що така суперечка є основною формою існування думки, а також інструментом «відновлення Відкриття», а «відновлення Відкриття» є, у свою чергу, характерною особливістю юдейської релігійної свідомості.

По-третє, методика тлумачення, яку Е. Левінас успадкував від Мордехая Шушані полягає в тому, що уроки, які залишені в Біблії стосується лише Ізраїлю, а Талмуд – це погляд, який зображає всезагальний план. Як це не дивно, але зазвичай переважає протилежна точка зору. Слідом за Шушані Левінас наголошує на тому, що «Талмуд виходить поза межу випадкової історії Ізраїлю, або розширяє її до всезагального масштабу» [256, с. 128]. Таким чином, Левінас пропонує здійснити своєрідну редукцію, певне «епохе», суть якого полягає в тому, щоб винести за дужки те, що вірянин, містик або богослов можуть віднайти в тексті Талмуду, натомість зберегти загальноозначущий філософський зміст. Такий погляд ґрунтується на глибокому переконанні мислителя в тому, що сенс будь-якого талмудичного уривку пов'язаний з важливою філософською проблемою, а не просто може бути перекладений на мову філософії.

Досліджуючи етичну концепцію Е. Левінаса, Н. Гринчишин у статті «Відповідальність людини перед Богом в етичній концепції Емануеля Левінаса» звертає увагу на те, що Месія, на думку французького мислителя, поєднує у собі винятково позитивні риси. Месія – це людина, яка відкрита для «Інших», здатна пожертвувати власним життям заради їхнього блага. У

цьому образі домінує любов до ближніх, прагнення допомогти їм. Месія відповідає за свої вчинки та слова, така людина визнає діалог у спілкуванні з «Іншими», існування поліфонії думок і тверджень. Перша роль, яку Він виконує полягає в тому, щоб бути відкритим для питань «Інших», постійно відповідати їм. Друга – бути заручником, який може принести власне життя у жертву [134, с. 115–117]. У праці «Гуманізм іншої людини» Е. Левінас розкриває цікаві нюанси відкритості, які полягають у тому, що відкритість – це оголеність шкіри, яка підставлена для ран й образ. Образ Месії якраз і відповідає такому опису [134, с. 231].

Цікавим є те, що заручник, яким виступає Месія, стає вчителем, філософом, пророком. Бути заручником – означає вміти зрозуміти «Іншого», який опинився у біді. Бути собою в ситуації заручника – це інакше ніж просто бути, це визнання біди і падіння іншого, навіть тієї відповідальності, яку він несе за мене [див. 143]. Об'єктом чесного вчинку в цьому випадку повинен бути «Інший», а не я сам.

Оскільки саме в цьому, на думку Е. Левінаса, полягає відмінність між любов'ю до ближнього, яка передбачає домінування «Іншого», і правосуддям, яке виходить із категорії «справедливості». Повертаючись до образ «Гегеза» – слід зазначити, що ця метафора представляє егоїстичних людей, які ставлять власні інтереси вище від інтересів «Інших», визнаючи можливість несправедливості, формальне прийняття правил гри, але фактичне їх не виконання. Люди цієї категорії часто зосереджуються на власному «Я», що може призвести до деструктивних дій.

На думку французького мислителя гегемонія особистості, яка цілісно замикається у власному вимірі тотожності, розривається трансцендентністю Іншого, що інтерпретується як ідея Безкінечності. У кожній людині так чи інакше виявляються риси, які властиві обома типам – про що наголошує Н. Гринчишин. Проте Е. Левінас утверджує месіанську есхатологію. Людина, яка не замикається в колі «трансцендентального Я», стає Месією. Можливість зробити себе заручником, що передбачає заміну однієї

особистості іншою, є основною умовою відповідальності в філософсько-етичних поглядах Е. Левінаса [див. 63]. Насправді людина обирає долю «Гегеза» лише тому, що не хоче бути Месією.

Цікавим, що практично водній тональності з думкою Е. Левінаса звучать слова М. Мариновича, який зазначає: «Людство – не барон Мюнхгаузен і не витягне себе з трясовиння за комір. Феномен сторонньої допомоги, Батьківської руки мусить виявитися обов'язково. Але для цього потрібна одна передумова: людство має здобутися на потужне вольове зусилля в бік Добра, на яке відгукнеться Небо. Якщо покладатимемо свої надії на Зло, яке в наш час виявляється у міжнаціональній чи міжконфесійній ненависті, військовій агресії та насильстві, то до нас і відгукнеться Зло. Але це будуть останні сутінки світу, після яких западе ніч. Якщо ж прагнемо урочистості Добра, то мусимо його виявити в собі, людях і мудрих формулах співжиття. Кожен мусить сам собі стати месією і довіритися законам Добра, не озираючись на те, чи багато довкола людей пішло тим же шляхом. На жаль, це завдання не можна розкласти на чіткі параграфи політичної програми. Від катастрофи нас порятує не політична партія, а людське серце» [189, с. 429]. Прикметно, що думка М. Мариновича сьогодні є надзвичайно актуальною. Українське суспільство чекає сильного політичного лідера, лідера-месію, який би зміг в одну мить або впродовж короткого часу змінити ситуацію на краще. Попри це, думка колишнього дисидента, який, подібно до Е. Левінаса, на на власному досвіді переконався що таке перебування в таборі не може не привернути до себе, коли йдеться про те, що кожен повинен переосмислити свої власні пріоритети і прийняти принципове рішення на користь Добра.

Висновки до розділу 3

1. За Е. Левінасом ідея вибраності єврейського народу – це, насамперед, вибраність для відповідальності. Вибраність передбачає не

особливі права, а особливі обов'язки: «...вибраність висловлює відповідальність, від якої жодна нація не має права ухилитися. Кожна повинна поводити так, немов би вона одна покликана відповідати за всіх». Таким чином, для Е. Левінаса юдаїзм – це гранична усвідомленість та гранична відповідальність.

2. Не існує дихотомії або протиставлення між двома видами текстів Е. Левінаса: «конфесійними» та філософськими працями. Проведений аналіз яскраво доводить, що «конфесійні» твори Е. Левінаса становлять не менш вагомий внесок західну європейську традицію мислення у порівнянні з філософськими. «Разом з філософськими працями вони формують своєрідний диптих». Практично всі ключові філософські ідеї французького мислителя можна відшукати в його «конфесійних» текстах.

3. В аналізі прояснення зв'язку Е. Левінаса, як філософа сучасності, у стосунку до Талмуду, виявлено і продемонстровано наявність філософського матеріалу (проблематики) в талмудичній думці. Цікаво, що Е. Левінас звернувся до Талмуду, коли вже був остаточно сформований як самостійний мислитель. Він не використовував Талмуд як підґрунтя для власної філософської концепції, а зумів перевідкрити й вдихнути у Талмуд нове дихання завдяки своїм «Талмудичним лекціям».

Проблема й потреба перекладу Тори й Талмуду (як відображення переконань, цінностей і норм єврейського народу) має на меті, на глибоке переконання Е. Левінаса, транслювати ті концепції, які властиві саме єврейському способу мислення й світосприйняттю. До того ж, висловити їх на основі концептуальних рамок, запропонованих «стандартною» філософією (грецькою, європейською) не можливо, оскільки у цій філософії просто не існує адекватних понять та концептів. Акт перекладу необхідний для того, щоби висловити те, що грецькою сама Греція висловити не може.

4. Розуміння мови, за Г.-Г. Гадамером, як всеохоплюючих взаємин людини та світу (ставлення людини до світу є абсолютно і принципово вербальне за своєю природою, і, отже, зрозуміле, а буття може бути

зрозумілим через мову) робить герменевтику універсальним аспектом філософії, а не просто методологічною основою сучасної гуманітаристики. Воно зближається з поглядом Е. Левінаса (Талмуд також переймається відносинами). На переконання французького мислителя, Талмуд розкриває відносини Людина–Світ у формі бесіди, тобто через мову.

5. Метод тлумачення Е. Левінаса може охарактеризувати як «мідраш», (євр. дієслово «дореш» – дослідити, або дослідження), тобто «дослідження» на противагу до «ілюстрації» (заздалегідь існуюча концепція). Метод розгортається у ході суперечки і розуміє спір, як найбільш природну (хоча і не єдину) форму свого буття. Не інтерпретація вихідного тексту дозволяє вирішити проблему, а в процесі дослідження проблеми, породженої текстом, в ході суперечки і залучення нових віршів сакрального тексту з урахуванням їх контексту народжується новий сенс тексту, який тлумачать. Таким чином, Е. Левінас стверджує, що «відкриття» постійно триває.

РОЗДІЛ 4. РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ ЕМАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА У ФІЛОСОФІЇ Й ТЕОЛОГІЇ ЮЗЕФА ТІШНЕРА І ЖАН-ЛЮКА МАРЙОНА

У цьому розділі нашого дослідження ми проаналізуємо те, яким чином творча спадщина Е. Левінаса, основні теми його етичної концепції та «конфесійних» текстів вплинули на християнську філософію і теологію.

Левінасова думка віднайшла живий інтерес і зацікавлення серед представників католицького, православного та протестантського богослов'я. Серед відомих богословів християнських конфесій, які посилаються на Левінаса та полемізують з його творами, ми зустрічаємо таких мислителів як Йоан Зізіулас, Джон Пантелеймон Мануссакіс, Христос Янарас (представники православного богослів'я), Юзеф Тішнер, Урс фон Бальтазар, Жан-Люк Марйон (представники католицької теології), Поль Рікер (представник протестантизму) та інших. Не випадково Жак Дерріда звертає увагу на те, що думці Е. Левінаса притаманна пророча ясність, спокій і скромність. В силу своєї універсальності, вважає Ж. Дерріда, вона є «над філософською» та «надтеологічною», завдяки чому здатна спричинити вплив на інші релігії, зокрема на християнське богослов'я [66, с. 93].

Обираючи твори мислителів, котрі певним чином продовжували, розвивали й по-своєму збагатили важливі для Е. Левінаса теми й проблематику, ми керувалися наступною логікою: перш за все, нас цікавили особистості, котрі були би не просто філософами або богословами, а зуміли поєднати у собі і те, і інше, тобто були би здатні зробити вагомий внесок як в царину філософії, так і в царину теології (оскільки, з одного боку Е. Левінас був релігійним євреєм, з іншого – він був визнаним в академічних філософських колах Франції філософом, професором Сорбонни).

По-друге, нашу увагу привернули ті мислителі, котрі прагнули практичного застосування своїх концепцій, намагалися втілити свої проекти у життя (Е. Левінас щосуботи коментує недільний розділ Тори у синагозі та пропонує талмудичні коментарі під час Франкомовних колоквиумів для франкомовних єврейських інтелектуалів). Тобто мова йде про релігійних філософів.

Таким чином, постать Е. Левінаса відіграла роль прототипа для вибору ключових персоналій для третього розділу нашого дослідження. Маємо на увазі те, що видатний етик, з одного боку, мав досвід аналізу та розгляду єврейської релігійної думки з середини, беручи безпосередню участь у житті релігійної громади, а з іншого, – французький мислитель був видатним філософом, котрий помітно вплинув на своїх сучасників та послідовників (Ж. Дерріда, М. Анрі, Ж.-Л. Марйон, Ж.-Л. Кретьєн, Б. Вальденфельс, П. Рікер та інші).

Беручи до уваги намір, про який йшлося вище, ми зупинимось на двох постатях – це Юзеф Тішнер (польський священик, проповідник і філософ (представник філософії діалогу) та Жан-Люк Марйон, (французький філософ-феноменолог і богослов).

4.1. Ю. Тішнер як послідовник і популяризатор поглядів Е. Левінаса

Юзефа Тішнера вважають найвидатнішим польським мислителем ХХ століття. Думка Е. Левінаса кардинальним чином вплинула на творчість Ю. Тішнера, визначивши напрям робіт польського мислителя, пов'язаних з темою людської драми у його власних філософських працях [214, 311]. Перед нами завдання виокремити найбільш яскраві приклади й тлумачення головних левінасівських інтуїцій, зроблених Юзефом Тішнером.

Тішнер розглядає себе послідовником Е. Левінаса у формуванні сучасної юдео-християнської думки, присвятивши свої дослідницькі інтереси

поширенню та утвердженню левінасових ідей у християнському середовищі, бо, на глибоке переконання польського мислителя, погляди Е. Левінаса заслуговують на увагу з філософської точки зору.

Польський вчений бачить у левінасовому підході практичне керівництво з вироблення та втілення у життя почуття відповідальності за Іншого, даного людині від початку.

XX століття позначене драматичними подіями (двома війнами), під впливом яких формувалося світосприйняття та спосіб мислення визначних мислителів цього ж століття. На долю XX ст. припало декілька надзвичайно важливих філософських поворотів, які віднайшли своє місце в контексті західної європейської філософської традиції. Одним з таких важливих віх безперечно є «діалогічний поворот» у філософії, а поняття «зустрічі» – основоположним, як зазначає О. Твердислова [див. 212].

Свій відлік феномен зустрічі як діалогу можна вести ще від праць австрійського християнського вченого Фердинанда Ебнера (1882–1923). Одним з перших, хто наголосив на темі діалогічної форми буття був Франц Розенцвейг (1886–1929), представник німецько-єврейських наукових кіл, який зумів розгледіти кардинальний поворот у розвитку людського мислення в питанні Бога, зверненому до Адама: «Де ти», – про яке ми читаємо на перших сторінках Біблії (Бут. 3:9). Свої ідеї «нової теорії пізнання» він розвиває у праці «Зірка Спокути» (1921).

Надзвичайно розширила та доповнила діалогічний спосіб мислення філософія Мартіна Бубера (1878–1965), основні ідеї якої знаходимо у його славнозвісній праці «Я і Ти» (1923).

Продовжують діалогічні традиції німецько-американського християнського мислителя Ойгена Розенштока-Г'юссі (1888–1973), який ставив перед собою завдання прокласти місток та поєднати між собою надбання європейської (античної) філософії з традицією юдаїзму. Проте надзвичайно глибоке переосмислення діалогічних ідей було здійснене крізь призму болючого досвіду Другої світової війни та жахів Голокосту в

творчій спадщині французького мислителя з єврейським корінням Еманюеля Левінса (1905–1995) привертає особливу увагу Юзефа Тішнера.

Перебуваючи у німецькому таборі для військовополонених Е. Левінас переосмислює людський досвід і намагається підійти до філософії з позиції незахищеної особистості і побачити, що справжнім мірилом людського буття та історії є етика [239, с. 78]. Як філософський так і релігієзнавчий дискурси Е. Левінаса ґрунтуються на відмінній від класичної парадигми мислення (об'єктно-суб'єктної) і були спрямовані на викриття тотальності всіх рівнів. «Не випадково назва однієї з найбільш відомих праць французького мислителя має назву «Тотальність і Безкінечне»» (1961) – на що звертає увагу Ю. Тішнер.

Перебуваючи під сильним враженням глибини думки та особистості Е. Левінаса, Ю. Тішнер, наголошує на тому, що заповідь «Не вбий!», яка в роки Другої світової війни не була виконана й гідним чином осягнута, спрямовує нас до досвіду Іншого, як до свого осердя [119]. Повертаючись до опису зустрічі, необхідно з'ясувати, яким чином вона можлива. Зустріч відбувається за умови відкриття обличчя. Обличчя може закриватися завісою, тоді мотивом закривання обличчя є сором. Коли я чогось соромлюся, я ховаюся. Гірше, коли обличчя прикриває маска, завіса лише приховує, тоді як маска бреше.

У семінарії Ю. Тішнер зустрівся з традиційним томізмом, який не міг повною мірою його задовольнити. «Філософія, якої я навчився в школі (семінарії) абсолютно не описує ситуації людей, з якими я зустрічаюся» [310, с. 9–13] – зазначає мислитель. Беручи участь у феноменологічних тренінгах, Ю. Тішнер, подібно до Е. Левінаса, зазначає, що точно вміння користуватися феноменологічним методом як дуже конкретним і проникливим філософським описом, – це те, що він отримав від філософської освіти.

Окрім відомих імен Едмунда Гуссерля та Романа Інгардена на Ю. Тішнера особливим чином вплинув Макс Шелер, котрий у більшій мірі, ніж Гуссерль, був зацікавлений у теорії цінностей. Праці як Е. Гуссерля, так і

М. Шелера істотно вплинули на формування самостійного мислення польського мислителя.

Варто також зазначити про те, що подібно до того, як свого часу Е. Левінас перекладає Е. Гуссерля [254, с. 11], Ю. Тішнер також мав певний досвід, пов'язаний з перекладом М. Гайдегера – одного з найвидатніших представників феноменології. Не зупинившись на цьому, Тішнер звертається до опрацювання мислителів діалогічної парадигми: М. Бубера, Ф. Розенцвайга і, передусім, Е. Левінаса – зазначає Я. Клочовський [119, с. 100].

Визначальну роль у своєму формуванні Ю. Тішнер приписує отцю Кольбе, який віддав життя за іншу людину. Для Ю. Тішнера це був живий приклад того, що означає категорія субституції, заміщення, про яку писав Е. Левінас. Друга постать, з котрою Ю. Тішнер був знайомий особисто, знала про людину більше, ніж З. Фройд, М. Гайдеггер і Е. Левінас разом узяті – мова йде про психіатра професора Антонія Кемпінського.

Власна філософська теорія Ю. Тішнера була відображена у «філософії драми». Мова йде про те, що для драми необхідно вказати місце і час, в яких вона розігрується. Місце – це сцена. Цю метафору мислитель використовує для опису того, чим займалася філософія надто довго – від античності до феноменології. Сцена, на думку Ю. Тішнера, те місце по якому ходить людина й на якому розігруються драми нашого життя. Тут (на сцені) на перший план виходять категорії мислячого суб'єкта й об'єкта, тобто про що мислять або говорять.

Мислення про світ у категоріях сцени – інтенційності, суб'єктно-об'єктного характеру осягнення він характеризує як монологічне мислення. На противагу цьому мисленню він протиставляє діалогічне, яке виходить із зустрічі, тобто ситуації, в якій Я стає перед якимось Ти.

Зустріч може відбутися за умови, коли я перестаю вречевляти іншу людину. Ю. Тішнер переймає від Е. Левінаса концепцію обличчя і також використовує це визначення. Справжня зустріч з іншою людиною відбувається обличчям до обличчя. Від Е. Левінаса Ю. Тішнер запозичує

також твердження, що обличчя – це слід. Пізнати іншого не означає вдивлятися в обличчя. Мова йде про те, щоби іти по його сліду, як за знаком. Це можна порівняти з мандрівкою горами, коли шукають знаки, сліди, які вказують на певний шлях. Обличчя – такий слід [256, с. 251].

Однак Ю. Тішнер усвідомлює, що на шляху до зустрічі з Іншим існує доволі багато перешкод. Проблема замкнутості або буття в собі ґрунтовно аналізується Тішнером. Польський мислитель звертає увагу на проблему ізоляції. Ізоляція – це «буття самістю», замкненою в собі. На противагу іншій категорії, відкритій «для інших».

Описуючи людину, Ю. Тішнер вживає поняття «монада». Це людська субстанція, замкнена в собі, яка не створює жодного контакту з оточенням, особливо з іншою людиною, яка ніколи не відкривається на іншого. Ю. Тішнер наводить приклад того, як можна бути «поруч» з іншою людиною й не відкритися їй – оповідь про біблійного персонажа Йова [19], який зазнав страждань слугує яскравою ілюстрацією ситуації замкнутості. До нього приходять друзі, щоби потішити його. Вони є людьми, які перебувають «поруч», однак насправді вони не здатні опуститися на рівень його страждань. Йов не вміє пояснити собі причини своїх страждань, а його друзі намагаються донести до нього, що джерелом страждання є якесь зло, яке він учинив. І те зло, в якому його звинувачують, стає, як влучно висловлюється Ю. Тішнер, антигравітаційною, тобто відштовхуючою силою [311, с. 224]. Йов, який страждає – це «монада». Історія Йова – це яскравий приклад конкретної ізоляції в міжособовому бутті, в якому, з одного боку, страждання, а з іншого – обвинувачення приводять до того, що монади замикаються в собі і не можуть зустрітися. Ізоляція – це певна пустеля, прірва між особами, а тим, що долає закритість монаді й відкриває її вікна є, власне, одкровення як ввіряння.

Варто зазначити, що для Тішнера важливе значення відіграє «релігійне мислення» як таке. У цьому пункті він іде слідом за Ф. Розенцвайгом. Теологічні проблеми хочуть бути перекладені людською мовою, а людські

проблеми хочуть набути теологічного значення. Так, наприклад, термін «одкровення» аналізується Ю. Тішнером як те, що описується «як певний тип людської драми, тобто певний тип міжособової релігії» [311, с. 171].

В одному зі своїх есе із книги «Мислення згідно з цінностями» Ю. Тішер викладає дослідницьку програму, яка полягає в тому, щоби запропонувати перспективу фундаментальних досліджень релігійної екзистенції. Говорячи про релігійне мислення, він використовує слово «пошук». «Людина, розум якої шукає віру, і віра якої шукає розум, – мислить релігійно» [310, с. 339]. Шукати – означає ставити запитання. Якщо розум запитує, шукає, це тому, що він усвідомлює власні обмеження. Проте, віра людини, що мислить, шукає значення чому або, радше, кому довіритися. Релігійне мислення, яке розуміється таким чином коріниться у релігійному досвіді та з нього виростає.

У задумі Ю. Тішнера релігійне мислення містить подвійне утвердження як віри так і розуму. Він прагне поєднати дві стихії: мислення і віру. Релігійне мислення є відмінним від філософії релігії, котра є систематичним описом феномену релігії, скоріше мовлення про релігію, ніж з середини релігії. Стратегія Ю. Тішнера щодо побудови релігійного мислення у праці «Мисленні згідно з цінностями» виглядає наступним чином: «Будь-яке мислення – це 1) чиєсь мислення; 2) мислення з кимось; 3) мислення про щось» [310, с. 342].

Чиєсь мислення. На думку Ю. Тішнера, мислення – це «освоєння людиною світу». Термін «освоєння» не треба розуміти як привласнення, таке розуміння витікає з аналізу поглядів Е. Левінаса. Ю. Тішер має на увазі, що йдеться більше про певну прозорість, завдяки якій світ стає для мене зрозумілішим. У релігійному мисленні, як і в кожному мисленні, має постати питання про істину. На думку Ю. Тішнера, у релігійному мисленні дуже важливі дві складові: «мислення» і «релігійне». «Релігійне» живе питанням про визволення, яке виникає з діагнозу, що «істинне життя не присутнє». Воно (релігійне мислення) запитує, чи існує такий горизонт, в якому істинне

життя може стати присутнім, може здійснитися. «Істина верифікується у спасінні, живою істиною вона стає тоді, коли справді оздоровлює». Мислення з кимось. Мислення – це завжди мислення з кимось – це друга риса релігійного мислення, яка для Ю. Тішнера обов’язково є вписаною в діалог. «Діалогічне мислення є мисленням згідно зі свідченням свідків» [310, с. 348].

Таким чином, з’являється нове поняття – «свідок». Звідси релігійне мислення як таке, що живиться свідченням, неможливе без стояння перед іншою особою. Прийняття свідчення – це досвід, що виходить із першоджерела, тобто найглибший і найважливіший. А далі постає проблема достовірності свідка. Достовірним є передусім учасник тієї ж драми, в якій беру участь я. Критерій достовірності являє собою участь у тій самій драмі, а саме – драмі спасіння. Розмірковуючи далі у цьому напрямку, Ю. Тішнер звертає увагу на те, що «мірою достовірності є готовність платити ціну за істинність свого свідчення». Дуже важливою запорукою автентичності свідчення є безборонність свідка, яка парадоксальним чином виявляє його силу. Свідчення у сфері релігії тим сильніше чим менш озброєне. В сенсі цього твердження хрестоносці були найгіршими свідками, як тепер таліби.

Усі міркування Ю. Тішнера про віру і свідчення є дуже оригінальним розширенням думки Е. Левінаса. На думку Ю. Тішнера, готовність до жертви – це запорука автентичності свідчення і джерело його сили. Важливим моментом, що підтверджує автентичність свідчення є його зв’язок зі свободою. Свідчачи, ручаючись своїм життям, свідок залишає мені свою свободу. На противагу цьому, фанатик свідчить для того, щоб цю свободу в мене відібрати. Істинне свідчення, за яке поручився свідок, це завжди якийсь заклик до свободи людини, її звільнення.

Мислення про щось. Третя риса релігійного мислення – це мислення про щось. Тут необхідно пригадати у пам’яті основні поняття філософії Ю. Тішнера: сцена і драма. Сцена – це світ, у якому ми живемо, світ усіх об’єктів, час і простір. Сцена – це тло усієї драми. Сама ж драма розігрується між людьми. Для Е. Левінаса мислення про «Нескінченне, про Бога, було

можливе лише завдяки сліду на обличчі іншого і шляхом знаходження ідеї нескінченності в розумі. Ю. Тішнер міркує інакше: мислення, яке шукає Бога, може виходити і від сцени. У випадку виходу від сцени, воно є мисленням, що читає світ, зібрання об'єктів, сущих, у яке ми занурені. Жодне із сущих не містить у собі необхідність свого існування і, отже, є метафорою, що відсилає до суцього, яке визнають абсолютним. Однак, Ю. Тішнер обирає іншу перспективу, відмінну від Аристотеля й Томи Аквінського. Обирає перспективу блага, тісно пов'язану з феноменом драми, що розігрується у міжлюдському просторі.

У Польщі Ю. Тішнер був одним з перших, хто поширював та популяризував ідеї філософії діалогу, будучи глибоко переконаним у тому, що філософське мислення є творчим саме тоді, коли виростає з живого досвіду, якого набувають під час буття з іншими людьми. Щоб насправді бути з іншими, потрібно вміти брати за них відповідальність, а не лише перебувати поруч із ними. Подібно до того, як мислення діалогіків єврейського походження – Розенцвайга, Бубера, а особливо Е. Левінаса – виростало з болючого досвіду, що став частиною цього народу, так мислення Ю. Тішнера виростала з проблем, котрі поставали перед рідним польським народом.

Специфічний спосіб викладу матеріалу та понятійний апарат. Дослідники спадщини Е. Левінаса звертають увагу на те, осмислення та засвоєння творчості французького мислителя є нелегким завданням. Це пов'язано тим, що думка Е. Левінаса не розгортається поступово, переходячи від однієї частини до іншої. Подібні твердження філософа можна віднайти у різних частинах тієї чи тієї праці. Іноді складно зрозуміти, де філософ «зав'язує новий вузлик», тобто виводить читача на нову складну філософську проблему, а де, за допомогою численних метафор та конкретних прикладів, лише поглиблює свої попередні роздуми, – зауважує О. Тимо [див. 213].

Таким чином, аналіз філософії Е. Левінаса видається можливим лише як цілісне охоплення основної інтенції його думки, яке далі потребує виокремлення тих частин його концепції, які мають проблемний характер і

можуть бути предметом широкої філософської дискусії. Тобто схоплення того, що відрізняє Левінаса як оригінального мислителя, а далі – встановлення логічного зв'язку між цими частинами й приведенням їх до єдиної системи.

Доволі складна і своєрідна мова Е. Левінаса часто ставала каменем спотикання для багато вчених, адже нові ідеї потребують якісно іншої морфології та лексики, засвоїти яку можна лише розібравшись у новому матеріалі, а зрозуміти нове не можливо якщо не осягнути мову, якою воно висловлено. Так, свого часу Ж. Дерріда звернув увагу на те, що виклад левінасової думки можна порівняти з хвилями, які щоразу накочуються на піщаний берег [136].

Попри певну складність, про яку йшлося вище, Ю. Тішнер, з властивим йому умінням говорити просто про речі специфічні і складні, робить думку Е. Левінаса доступною навіть для непідготовленого читача, – зауважує О. Твердислова [див. 212].

Одкровення як світло слова. Про одкровення часто говорять як про просвітлення, ілюмінацію. Ю. Тішнер, йдучи за левінасівською школою біблійного мислення, підкреслює – тим, що просвітлює є передусім слово. Це принципово відрізняється від платонівської метафори світла, що осяює печеру. Не поява обличчя, а слово, що з нього виходить, дає світло, осяює.

Проте, варто наголосити, що слідом за Е. Левінасом головне джерело пізнання, на думку Ю. Тішнера є не те, що я бачу, а те, що чую. Слово відіграє вирішальну роль. Грек будував образ світу на основі того, що бачив. Людина Біблії прагнула розуміти слово, воно було головним знаряддям пізнання. Пізнання походить від слухання. І тим першим основним словом-заповіддю іншого, подібно до того як в Е. Левінаса є заповідь: «Не вбивай».

Ян Ключовський звертає увагу на те, що одкровення є довіренням або ж ввірянням. Але може бути й питанням. Ю. Тішнер посилається на міркування Ф. Розенцвайга, щодо двох питань Бога. На питання: «Де ти?» (Бут. 3:1) [19] Адам не відповідає. Його ізоляція ще більше поглиблюється. Натомість,

Авраам відповідає: «Ось я» (Бут. 3:1) [19]. діалог Бога з Авраамом, виклик і відповідь: «Ось я» становлять виразний крок до подолання ізоляції не лише між Богом і людиною, а й між людиною та людиною. Адам, не відповідаючи, визнав: «Немає мене для Тебе». Авраам відповідає: «Ось я». Зміст його відповіді не має онтологічного значення, не є підтвердженням існування Авраама, воно означає: «Я тут для Тебе, бо Ти мене кличеш» [306].

На думку Ю. Тішнера, у проблемі подолання ізоляції, про яку ми вели мову раніше, надзвичайно важливу роль відіграє запитування. Питання – це визнання свободи того, кого запитують. Перед нами постає специфічний вид свободи. Ю. Тішнер вважає, що основна проблема свободи – не проблема вибору: хочу – не хочу, можу – не можу, тут йдеться про досвід свободи як обирання. Той, хто мене запитав, обрав мене, хоч я і не знаю чому. Він вибрав мене. Обрав, тобто довірив.

Першою свободою, яку я отримую в досвіді є свобода іншого або того, хто мене запитує, а тим самим мене обирає. Отримуючи в досвіді свободу іншого, я стою перед необхідністю відповіді.

Тішнер наголошує на тому, що явлене, обличчя (слідом за Е. Левінасом) не мовчить. Його «меседж» наступний: «Не вбий!» Іншими словами не роби того, що може бути спрямоване проти добра іншого. Людина здатна знищити іншого начебто не навмисне, помилково. Тішнер не погоджується з таким баченням, а навпаки наголошує на тому, що людина може знищити іншого цілком свідомо, обличчям-до-обличчя. На мові обличчя це означає, що у мить зустрічі загроза знищення може проявити себе. Людина може вбити. Якщо обличчя віддає наказ вбити, то це стає можливим лише тому, що в самому обличчі існує якась непізнана спокуса вбивства. Людина здатна вбити, проте вона не може узаконити вбивство. Однак саме тому, що вбивство можливе, потрібна заповідь «Не вбий» – підкреслює Ю. Тішнер.

Першим злочином людини стало вбивство Авеля. Братовбивство. Каїн вбиває не в суперечці за жінку, не в боротьбі за владу або хліб. Іноді кажуть,

Каїн убив із заздрості. Заздрістю це можна було би пояснити. Але заздрість – переживання ірраціональне. Каїн позаздрив Авелю за те, що його вибрав Бог і знищує брата заради того, щоб обрали його. Чи може розумна людина повірити в те, що, знищуючи обранця Божого, вона заслужить обрання? Якщо б заздрість була розумною, її б не було. Заздрість знищує, бо їй видається, що в безглуздому світі тільки у смерті є сенс. Людина (принаймні для самої себе) – абсолютно самостійна цінність. Заздрість вкорінена в досвіді саме цієї цінності, точніше – в її заборону. Бог, Котрий не обирає Каїна, влучає у Каїнове почуття цінності. Руйнує його. Позбавляє значення. Звідси: якщо у нього, Каїна, немає ніякої цінності для Бога, то і все інше не має ціни, навіть Авель.

На цьому контекст світу для іншого не вичерпаний. «Обличчя – це текст без контексту», – уточнює Е. Левінас. Перед Каїном, продовжує його міркування Ю. Тішнер, виникає обличчя Авеля – текст без контексту. У світі безглуздому воно єдине прагне володіти смыслом. У світі без цінностей воно єдине хоче бути цінністю. У великій юдолі скорботи воно єдине сповнене щастя. У такому вбивстві йдеться про основоположну істину: поки в світі існує хоча б один знедолений, ніхто не має права на щастя. На питання Бога Каїн відповідає: «Хіба я сторож братаві моєму?» (Бут. 4:9) [19]. Бути сторожем брату своєму значить не тільки охороняти його, а й свідчити за нього. Каїн чи не свідчить, він відмовляється від свідоцтва. Відмовитися від свідоцтва – все одно що вийти на дорогу вбивства. У підсумку вбивця – той, хто відмовляється від свідоцтва.

Епіфанія лику як відкриття Божої істини. Тішнер виходить з левінасівського визначення (епіфанії Обличчя Іншого), тобто богоявлення особи, як зустрічі з іншим за допомогою Бога. Аналізуючи це поняття, польський філософ-богослов прагне дійти до самих витоків. Прийняти іншого – прийти до Бога. Обличчя, лик – це те, що себе являє на противагу тому, як річ себе проявляє. «Існує насамперед сама відвертість Обличчя, його відкрита експозиція, без жодного захисту, – наводить Тішнер слова Левінаса.

Шкіра Обличчя залишається гранично оголеною, гранично «нагою» <...>. Обличчя виставлено назовні, воно наражає себе на небезпеку і немовби провокує на насильство. У той же час воно є тим, що забороняє вбивати ». І далі: «У з'яві вищі Обличчя криється певна заповідь, як би наказ, даний мені вчителем» [144, с. 89].

Польський філософ зауважує, що Обличчя дано нам як дар або дух, спрямований на мене, – це і є Епіфанією: в Богоявленні інший виявляє свою істину. Ось чому він – наш учитель. Французьке слово «visage» говорить нам про те, що в принципі Обличчя зримає.

Першочергово з'являється асоціація і прив'язка до Платона, так звана метафора бачення або пріоритет бачення. Проте Ю. Тішнер наголошує на тому, що Левінас в Обличчі акцентує більше на тому, що ми чуємо, аніж бачимо. Е. Левінас пише: «Я вважаю, що доступ до обличчя є спочатку етичним. Якщо ви поглянете на ніс, очі, лоб, підборіддя і захочете їх описати, ви поставитеся до іншого як до предмета. Кращий спосіб зустрічі з іншим – не помітити навіть кольору його очей! Якщо увага фіксується на кольорі очей, в такому спілкуванні з іншим немає спільного. Напевно, у спілкуванні з обличчям має переважати сприйняття, але що є специфічно обличчям до сприйняття не зводиться» [144, с. 91–92]. У цьому аспекті, на думку Тішнера, Левінас слідує за Розенцвайгом і його розумінням обличчя як істини Божої. Розенцвайг вважав, що сама структура особи символічно повторює фігуру зірки, що складається з двох трикутників: перший – це лоб і дві щоки (або ніс і два вуха); другий трикутник позначений двома очима і ротом і накладається на перший.

Для пояснення левінасівського епіфанії обличчя, Ю. Тішнер наводить біблійну оповідь про Авраама, котрий почув слова Бога знятися з насидженого місця і відправився на пошуки іншого краю. Аврааму на шляху до Землі Обітованої зустрічалися мандрівники, особи які являють собою слід Нескінченності. Ці мандрівники йшли до нього «з горизонту Нескінченного». Зустріти їх міг тільки той, хто сам відкритий до Нескінченності. І висновок: лише той зможе відкритися Богоявленню обличчя, хто відкритий для

Нескінченності. Для пояснення того, що означає відкриття назустріч Нескінченності, Е. Левінас використовує слово «desir» – бажання. «Я виходжу з декартівської ідеї нескінченності, де «ideatum» [170, с. 298] цієї ідеї – те, на що вона спрямована, – є нескінченно більшою у порівнянні з самим актом, в якому вона мислиться. Існує диспропорція між актом і тим, до чого цей акт може наблизитися. Для Р. Декарта – це один з аргументів на користь існування Бога: мислення не могло придумати щось, що виходить за його межі, звідси посил: ця ідея була в нас вкладена. Необхідно прийняти нескінченного Бога, Який заклав у нас ідею нескінченності <...>. У Р. Декарта ідея нескінченності залишається ідеєю теоретичною, комплексом, знанням. Я ж взаємовідношення з Нескінченним розглядаю не як знання, а як бажання» [144, с. 96–97].

На думку Ю. Тішнера, бажання – це зворотний бік туги. Туга звернена в минуле, бажання спрямоване у майбутнє, а, може, і ще далі – до самої вічності. Бажання і туга виростають із нинішнього, і обидва протестують проти нього. Їх об'єднує переконання, що істинного немає. Проте для туги відомі прекрасні краї, звідки й куди вона кличе людину повернутися. Ця туга направляє кроки Одиссея, що повертається до Ітаки. Бажання не знає свого будинку, воно ніколи не повертається, воно засуджено до відмови від усякого минулого і всякого сьогоdnішнього.

На противагу цьому, як не схожа, зауважує Ю. Тішнер, подорож Авраама на подорож, котра зовсім з іншого часу та іншої культури у порівнянні з Одиссеєм! Він прямував до землі, яку добре знав і пам'ятав. Авраам прямував до Землі Обітованої, яку ніколи в очі не бачив. Одиссей орієнтувався по зірках, як мореплавець, Авраам – за вказівками людей, які визнали в ньому посланця Безкінечності. Звідси неоднакові їх зустрічі з іншими: в Одиссея вони – перепона на його шляху, в Авраама – сліди Бога. Ось у чому суть Богоявлення обличчя за Левінасом.

У Е. Левінаса неодноразово з'являється мотив сорому як особлива умова свободи. Сором, проте, відіграє у Е. Левінаса іншу, ніж, скажімо, у Ж.-

П. Сартра, роль. У Ж-П. Сартра сором – самозахист свободи перед іншим і його спробою уречевлення. У Е. Левінаса він відіграє роль сили, яка перетворює свавілля на свободу. Сором не тільки розділяє, але й поєднує, готує нове місце для іншого. Беручи до уваги тезу, що свободи немає без досвіду блага, Ю. Тішнер підкреслює, що це відбувається не тільки тому, що благо встановлює власну міру для всього, а, насамперед, тому, що воно не може поміститися в укладі буття. Навпаки, благо може стати правом на подолання цього укладу за допомогою того, хто сам стає втіленою добротою.

Відповідальність за Іншого стає відповідальністю за все – навіть за світ, в якому Інший існує. Вона поєднується з відповідальністю Божого слуги, який вірить, що від його молитви і жертви залежать долі світу. Нести відповідальність за все або ні за що. Той лише втримається від вбивства, хто готовий померти за порятунок Іншого. Між позицією Авеля і позицією Каїна третього не дано. Такий шлях бажання, який розростається в міру того, як добрі вчинки задовольняють в людині її доброту.

В обличчі гостей, які відвідують Авраама в його наметі, він відкриває посланців Бога. Але щоб відкрити, що інший – це посланець Бога, його треба побачити на горизонті Безкінечності. З іншого боку, не можна відкритися безкінечному не інакше як через обличчя іншого. Е. Левінас пише: «Те, як перед нами постає Інший, перевищуючи ідею Іншого в мені, ми дійсно називаємо обличчям» [136, с. 88]. Відкриття на Нескінченне – це бажання. У ідеї Нескінченного є позитивний сенс. На думку Е. Левінаса, безкінечна досконалість не піддається опису у категорії буття – відносно суцього. У міру того як Е. Левінас усвідомлює для себе цю неможливість, його метафізика стає все більш метафізикою «чогось вищого», ніж буття, – метафізикою блага, зауважує Ю. Тішнер.

Е. Левінас вважає, що корелятом бажання є Нескінченне. Тоді що за співвідношення існує між особою іншого і Нескінченим, або – у випадку з Авраамом – Богом? Щоб відповісти на нього, Е. Левінас використовує метафору сліду: обличчя іншого – це слід Безконечності. Шукати Бога – це

як би йти по сліду, що не означає йти в минуле. Не шукають раю, втраченого назавжди, але землі, обітованої від віку. Слід не є слідом на піску або на снігу – він простягається на обличчі іншого. Це – слід на сліді, – ми йдемо за тим, хто опинився на слідах Бога.

Ідея нескінченності. Попри радикальну критику, з якою Е. Левінас виступає проти європейської філософії, він знаходить у ній і своїх прихильників, на яких охоче посилається. Один з них – уже згадуваний Р. Декарт. Винятковий характер ідеї безмежності заснований, за Р. Декартом, на тому, що своїм змістом вона виходить за межі дії, в якій мислиться. Безмежність не може стати мислимим змістом ідеї, оскільки акт мислення конечний, а зміст – не конечний. Звідси висновок: ідея нескінченності виходить не з акту *cogito*, вона закладена в ній (свідомості) Богом. Р. Декарт робить висновок, виходячи з існування Бога. Левінас йде іншим шляхом: Нескінченність властива не тільки думці, а й бажанню. Ми не можемо не бажати нескінченного і, разом з тим, не можемо Його досягнути. Такий наш парадокс, і звідси наша драма.

Поняття потреби, уточнює Ю. Тішнер, добре відоме в філософії Платона (потім, правда, про це забули) є основоположною драматичною категорією, визначальною для людини – і навіть Бога – в драмі існування. Своєю інтенцією воно вказує на якусь біль або її передвістя, на загрожуючу творінню небезпеку, від якої не може бути вільний навіть сам Творець, якщо тільки Він пов'язаний із творінням «оковами» любові. Е. Левінас зауважує: «У бутті близькість Іншого, близькість ближнього є необхідним моментом одкровення, абсолютної (тобто звільненого від будь-яких відносин) присутності, що виражає себе. Саме його богоявлення полягає в тому, щоб апелювати до нас з позиції власної знедоленості, яка відкривається в погляді чужинця, вдови, сироти» [136, с. 110].

Мова, однак, йде не стільки про близькість у сенсі фізичному, скільки насамперед про особливий вид духовної близькості, що робить можливим дотик до потреби – тієї потреби, з якої виникає прохання і питання. Тільки

тоді відповідь може стати даром. На думку Е. Левінаса цей дар не є даром, спрямованим на бідняка або жебрака. Той, хто відповідає не зі співчуття, як багач, який подає милостиню, а як учень, який відкрив у питанні свій шанс.

У всіх символах потреби Е. Левінас відкриває знак вчителя. Чужинець, вдова і сирота – не тільки прояв людський недолі, а й знаки людської величі. Звідси до того, хто запитує слідує істина і мудрість. Справжнім учителем є, отже, той, мудрість якого своїм корінням сягає випробування потреби, усвідомлення трагедії. Такий учитель і справді вчить, якщо, ставлячи питання, чекає, поки запитуваний сам знайде в собі відповідь на нього. Таке питання є справжня наука, а бути вчителем означає ставити основоположні питання.

Агатологічний горизонт Ю. Тішнера. Починаючи з 80-тих років, коли Тішнер почав глибоко вивчати та аналізувати роботи Е. Левінаса. Переосмислюючи та аналізуючи судження Левінаса польський мислитель здійснює власну спробу перегляду основних положень християнської філософії буття.

На глибоке переконання Ю. Тішнера досвід Іншого – ключовий: від нього залежить сенс життя. Ґрунтуючись на аналізі левінасівської думки про Іншого (Бога і ближнього), народжується його власна теорія агатології («агатос»), в центрі якої міститься поняття про буття як людську драму.

Зустріч зі свободою іншого може викликати у мене бажання втекти, як у випадку Адама, який намагався сховатися від Бога. Зустріч зі свободою може породити втечу від свободи. Якщо я приймаю факт буття обраним, я приймаю і джерело моєї свободи.

Важливість обрання полягає в тому, що воно є водночас і визнанням блага. Я став обраним тому, що був визнаний благим: не цінним, а благим. Повним благом я можу стати тоді, коли на факт своєї обранності відповідаю своїм вибором, на заклик відповідаю своїм визнанням: «Ось я». Ю. Тішнер вважає, що «благо має на світі своє ім'я, а не назву». Ім'я – тобто Адам, Єва, Авраам... Благо завжди є благом особи. Благо, яке я відкриваю і роблю своїм

завдяки визнанню, тобто моя відповідь призводить до того, що я усвідомлюю себе покликаним, а відтак ніби не від цього світу.

Мислення Ю. Тішнера дуже рішуче налаштоване на благо. Чим більше він говорить про обличчя, тим більше він говорить про Бога, передусім, в перспективі блага. Бог – це Благо. Благо, в решті, є тим світлом, яке стає промінням, що освітлює шлях, тим відкриттям, надією на спасіння або визволення. У такому аналізі, який пропонує Ю. Тішнер, відкриття дається нам у дещо іншому світлі, ніж те, яке дає теологічне мислення. Польський мислитель шляхом аналізу діалогічного, міжособового буття шукає світло слова, яке дозволило б відкрити новий фундаментальний горизонт блага як найголовнішу дійсність.

Описуючи зустріч з обличчям Іншого, оригінальний момент у мисленні Ю. Тішнера. «Не вбивай мене» – це заклик до відмови від певного негідного вчинку, а відтак сюди додається проблема аксіології. Адже відмова настає в результаті якогось вибору. Однак під аксіологічним вибором з'являється ще один горизонт, Ю. Тішнер визначає його як агатологічний (гр. *agaton* – благо). Для нього цей агатологічний горизонт був місцем боротьби між Добром і Злом – на що звертає увагу Я. Клочовський [119, с. 103].

Власне, у цій пункті помітний вихідна точка, яка дає змогу побачити спорідненість думки обидвох мислителів – людині спочатку дане добро, доброта, благо. У багатьох місцях він дуже потужно наголошує, що у релігійному мисленні ключове слово – це слово «благо». Ю. Тішнер пропонує говорити не про естетизовані цінності: благо, істину і красу, а про благо.

Говорити про людину в агатологічній перспективі – це говорити про те, що істинне життя неprisутнє, що людина як на самоті, так і з іншими відчуває якусь темряву чи загрозу, ситуацію, в якій добро може бути знищеним. Що це означає, що істинне життя неprisутнє? Тішнер говорить про те, що темний вимір життя, що являє собою загрозу, чи є ця загроза остаточною, залежить від того, чи знайдемо ми шлях, який веде до спасіння.

У свою чергу, Макс Шелер у своєму есе описує трагічність не як літературний жанр, а як неминучу якість життя [див. 308].

Трагедія проявляється у тому, що два високі Блага мусять одне одного знищувати. Сократ, який учив молодь мислити, слухаючи голос власного даймоніона, на думку судів, виходив за межі грецького полісу. Закон держави та закон даймоніона були двома великими Благами, які увійшли в конфлікт, й одне мало знищити друге.

Е. Левінас, на думку Ю. Тішнера, багато чим зобов'язаний Платону (як і Платон – Е. Левінасу). Обидва виходять з переконаності, що не буття – основа блага, а благо – основа буття. Е. Левінас так пояснює своє ставлення до Платона: «Благо – це Благо в собі, а не стосовно нужди або потреби, де його не вистачає. Щодо потреби, воно – розкіш. Саме тому воно поза буттям <...>. Платон ні в якому разі не виводить буття з Блага: він говорить про трансценденцію, яка перевищує тотальність» [136, с. 130–131].

У Е. Левінаса благо втрачає свій абстрактний характер і знаходить лик потреби: сироти, вдови, чужинця [див. 112]. Точніше, питання про те, чи можна власне щастя присвятити порятунку ближнього, стає сутнісним, бо дію блага пробуджує і точить доброту людини. Людина хоче бути доброю. І це бажання безкорисливе.

Якщо бажання звертає нашу увагу на благо, то мислення – на істину. Істину ми розуміємо тут як тісно сплетену з благом. При цьому рух пізнання може виходити не з мислителя, але від мислення. Воно може долати відстані, які інакше подолати не можна.

Розмірковуючи про буття для інших, Ю. Тішнер не тільки йде слідом за Е. Левінасом, але й полемізує з ним, міркуючи над проблемою стояння перед інакшим, іншим. Коли я бачу обличчя іншого, воно вибиває мене зі стану байдужості. Наводячи багато тез із левінасівської думки, Ю. Тішнер розкриває виштовхування з байдужості як таке, що в один момент робить ставлення до іншого та обов'язок, що з нього випливає, несиметричними [170, с. 90]. Це є особливістю мислення Е. Левінаса, зауважує Ю. Тішнер.

Того, що інший має право очікувати від мене, я не маю права очікувати від нього, я немов би заручник, субститут, жертва. Ю. Тішнер звертає увагу на те, що Е. Левінас дуже виразно робить предметом свого аналізу особу Месії [144, с. 112]. У цьому моменті необхідно брати до уваги юдейський контекст думки Е. Левінаса. Горизонтом цього контексту є мислення, яке прямує до очікуваного спокутування.

У свою чергу, посилаючись на Ф. Розенцвайга, Е. Левінас стверджує, що спокутування прийде не з гори, а з людини, від її діяння для іншого. Таким чином розуміється особа Месії в Біблії, а саме у Старому Завіті, Першому Завіті, де ще не береться до уваги Євангеліє. Месіанське послання, яке я повинен реалізувати у своєму бутті для іншого полягає в тому, щоби стати заручником для іншого, пожертвувати собою заради нього, взяти відповідальність.

Як приклад Е. Левінас наводить слова Альоші з «Братів Карамазових»: я відповідаю за всіх і за все [87, с. 369]. Чи означає це, що я – заручник іншого? Заручник – це той, хто стає замість іншого. Тут немає жодної взаємності. З того, що я іду за тебе на смерть, не впливає, що ти загинеш за мене. Нечувано сувора думка закладена в цих словах Левінаса і його месіанській концепції етики, в якій я стаю заручником іншого. Ця концепція буде уточнена й пом'якшена Тішнером.

Глибшою формою вибачення є заступництво. За Ю. Тішнером, заступництво має структуру «один за одного» або ж «один замість одного». Замість нього йдеш ти. Якщо маєш покарати Його, то покарай мене. Немає сумніву, що він учинив погано, але покарання понесу я.

Як бачимо, Ю. Тішнер поглиблює і розширює аналіз Левінаса стосовно проблеми вибачення, «буття замість» шляхом міркувань про різні форми людського буття. З іншого боку, можна припустити, що це розширення впливає з іншого розуміння месіанства. Е. Левінас по-іншому розумів постать Месії, яку взяв зі сторінок Тори. Для Ю. Тішнера, якій був католицьким священиком, Месія – це постать з Євангелія, Месія – Той, Хто

бере провину замість іншого, і це його форма радикального буття з іншими. Я з тобою в твоєму нещасті, у твоїй поразці, і я є замість тебе – це найрадикальніший вхід у долю іншої людини. Тільки тоді, коли ми стоїмо перед перспективою такого радикального віддавання, месіанської жертви, в якій ми повинні остаточний горизонт не лише мислення про людину, а й буття для іншого, тільки тоді може народитися в нас мислення Блага. На це звертає увагу як Е. Левінас, так і Ю. Тішнер.

Я. Ключовський звертає увагу на те, що в Е. Левінаса Благо поруч з ідеєю Нескінченості є своєрідною іконою Бога. Проте, Благо має імперативний характер, наказує, вибирає і призначає. Через месіанського заручника Воно особливим чином сходить на землю [119, с. 108].

Попри те, що філософія діалогу зробила величезний внесок для нашого розуміння людини, необхідно усвідомлювати те, що певне коло людських проблем все ще залишається нерозв'язаним. На думку Поля Рікера, твердження Е. Левінаса про безповоротність міжособових стосунків є не до кінця переконливим. П. Рікер приймає принцип поворотності, згідно з яким, відповідальність двостороння. Він звертає увагу на те, що в діалогічних стосунках мусить зберігатися принцип справедливості – *sum cuique* – «кожному те, що його, що слушно йому належить». Вимога абсолютної відповідальності за іншого, висунута Е. Левінасом, очевидно, має героїчний вимір.

У свою чергу, Ю. Тішнер звертає увагу на те, що особа, яка бере відповідальність за іншого, має ясно ототожнити себе з ним у субституції, має скласти себе за нього в жертву. Віддати життя за іншого – це, по суті, вже месіанська вимога. Е. Левінас, як релігійний юдей, дуже глибоко усвідомлює месіанське покликання, встановлене Законом або Торою.

П. Рікер намагався сформулювати принцип, який міг би в етичному сенсі керувати суспільними стосунками. Він говорить про жагу повного життя з іншими й для інших у справедливих інституціях. Варто зазначити, що слово «жага» є також надзвичайно важливим для Е. Левінаса.

Е. Левінас наполягає на тому, що рішення про взяття відповідальності за мене є справою іншого. У свою чергу, П. Рікер вписує взаємність у самі стосунки: вона має бути поворотною, бо я також є суб'єктом, є обличчям для цього іншого.

Я. Ключовський слушно зазначає про те, що суттєвий стрижень буття людини має парадоксальні риси. Я є собою через себе, але і через іншого. Так думка діалогістів М. Бубера, Е. Левінаса, Ф. Розенцвайга та Ю. Тішнера ясно свідчить про цей парадокс ідентичності. Е. Левінас звертав увагу більше на те, що основний етичний обов'язок полягає у взятті відповідальності за іншого. У свою чергу, Ю. Тішнер підкреслює двочленність цього парадоксу: ідентичність особи та її здатність до діалогу. Я не можу бути собою тільки перед собою, лише перед іншим. Тільки інший укаже мені, хто я насправді.

Звертаючи увагу на цей аналіз месіанського заручника, проробленого Е. Левінасом, Ю. Тішнер зауважує, що в мові, якою послуговується Е. Левінас «систематично-практиковане перебільшення філософської аргументації» [311, с. 257], тип радикалізму, що веде до несправедливості. Адже чим, як не несправедливістю є принцип, що будучи заручником іншого аж до смерті, водночас я визнаю, що інший мені нічого не винен. Таким чином, ми бачимо, що аналіз, свого часу запропонований Е. Левінасом, поглиблюється Ю. Тішнером і, таким чином, стає вихідною точкою для серйозної етичної рефлексії.

Вплив ідей Левінаса достатньо помітний у французькій феноменології. Французький мислитель причетний до зародження феноменологічного проекту у Франції. У наступній частині нашого дослідження ми спробуємо коротко окреслити внесок Ж.-Л. Марйона у філософію та богослов'я, утримуючи в пам'яті суто наш специфічний інтерес до його творчості, а саме точки перетину марйонівської думки з поглядами Е. Левінаса.

4.2. Вплив ідей Е. Левінаса на філософсько-богословський проект Ж.-Л. Марйона

На цьому етапі дослідження ми розглянемо філософсько-теологічний проект Жана-Люка Марйона, на творчість якого також помітно вплинули ідеї Е. Левінаса. Постать філософа-феноменолога й теолога Ж.-Л. Марйона, його творчість «відіграли роль певного імпульсу для плідного міждисциплінарного діалогу між філософією та християнською теологією» зазначає К. Пашков [185, с. 89]. Внаслідок такого міждисциплінарного діалогу з'явилася так звана «постсекулярна філософія», чого не спостерігалось раніше. Підґрунтям для діалогу філософії і теології західні інтелектуали вбачають у «філософському повороті до релігії». Саме в цьому моменті міститься точка перетину між поглядами Е. Левінаса та Ж.-Л. Марйона. Обидва мислителі активно залучають до філософського (феноменологічного) дискурсу поняття «Бога».

Необхідно звернути увагу на те, що проблематика, яка пов'язана з Богом, а саме питання про те, як по-філософськи говорити про Бога, опиняється в центрі французької феноменології з кінця 70-х років ХХ століття. Це досить складна проблема, яка спричинила плідну дискусію в лоні інтелектуальної, філософської спільноти Франції. Так, Д. Жаніко розцінює цей крок як здійснення «теологічного повороту у французькій феноменології», про що зазначає в однойменній праці (*Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'Eclat). До представників так званого богословського повороту у французькій феноменології Д. Жаніко зараховує Е. Левінаса, М. Анрі, Ж.-Л. Марйона, Ж.-Л. Кретьєна – кожен з яких по-своєму пропонує розвивати феноменологію.

Варто зазначити, що цей «теологічний повороті» був ініційован, насамперед, філософією, а не теологією. Філософія, а точніше сказати, постмодерністський її варіант ставить собі за мету всіма доступними засобами, в тому числі, звертаючись до аналізу «релігійного мислення» та

осмислення принципів «релігійної комунікації» вирішити проблему побудови коректних взаємин з Іншим.

Ж.-Л. Марйон відомий, перш за все тим, що є визнаним фахівцем з декартознавства [232]. В той же час він є відомим теологом та філософом-феноменологом. Такі його значні роботи як «Ідол і дистанція» (1977) і «Бог без буття» (1982) забезпечили йому визнання у французькій філософії 80-х років. Його перша робота з феноменології «Редукція і даність» () не отримала спочатку широкого визнання і була сприйнята досить холодно. Основні закиди й критика (зокрема Д. Жаніко) полягали в тому, що французький мислитель привносить теологічний дискурс у сферу феноменології як «метафоризацію» [277, с. 147] та викривлення феноменологічного методу, – зазначає Г. Ямпольска [255, с. 173].

Подібно до Е. Левінаса, Ж.-Л. Марйон має на меті досить амбіційний проект, суть якого полягає у тому, щоби заново утвердити «першу філософію». Що цікаво, Ж.-Л. Марйон пропонує чітку аргументацію як це зробити в рамках феноменологічного філософського проекту. На його думку існує потреба розширити сферу феноменологічного дослідження. Сферою феноменологічного дослідження повинна стати феноменальність як така, сама по собі. У такий спосіб, як вона «дає себе». Розширення сфери даного на «чисту даність» дасть змогу Ж.-Л. Марйону ввести до розгляду так звані насичені феномени: ідол, ікона, відкриття, Бог про які ми більш детально мова піде далі.

Французька феноменологія в особі таких представників як Ж. Дерріда, Е. Левінас, М. Анрі, Ж.-Л. Марйон демонструє помітну єдність щодо критичного осмислення спадку Е. Гуссерля. Практично всі помітні фігури французької філософії віддали данину критиці феноменологічного інтуїтивізму, тобто критиці, яка бере свій початок ще від М. Гайдеггера. Такі представники французької феноменології як Ж. Дерріда, Е. Левінас, М. Анрі йдуть слідом за М. Гайдеггером стосовно критики гусерлівської істини.

Однак, практично ніхто з них не йде слідом за М. Гайдегером у його власній концепції істини, як істини буття, – зазначає Г. Ямпольська [256, с.].

Зауважимо, що Ж.-Л. Марйон не погоджується з Е. Гуссерлем і звертається до тієї ревізії феноменології, яку провів свого часу М. Гайдеггер. Автор «Буття і часу» підкреслює, що Е. Гуссерль як основоположник феноменології орієнтував свій проект на редукцію феноменів лише онтичного рівня, горизонтом яких є об'єктність або наявність. Проте, на думку Ж.-Л. Марйона, М. Гайдеггер в свою чергу провів двох-етапну редукцію, яка полягала в тому, що останній вийшов за горизонт онтичного на рівень чистого Буття, яке все ж залишається прихованим.

Йдучи у напрямку, який запропонував Е. Левінас, критикуючи абсолютизацію Буття у М. Гайдеггера, Ж.-Л. Марйон визнав подвійну редукцію нездатною ефективно описувати такі феномени, як наприклад, феномен Іншого, що не піддаються вичерпному опису у світлі Буття, – зазначає К. Пашков [185, с. 89]. Французький мислитель запропонував доповнити гайдеггерівську редукцію редукцією третього рівня, натякаючи тим самим, що сам Е. Левінас тільки тематизував поле феноменів, але залишив при цьому непорушними вихідні гуссерлівсько-гайдеггеріанські кордони феноменології.

По-перше, Ж.-Л. Марйон заперечує і не погоджується з тим, що приймає те, що сутність, субстанція («усія») може бути фундаментом для філософії. Для Ж.-Л. Марйона «усія» зводиться, в-решті-решт, до парусії, тобто присутності, яка подміняє собою питання про первинність буття і пов'язаного з ним запитування. Фігура присутності є тим, проти чого, в рамках власної феноменології, Ж.-Л. Марйон постійно веде боротьбу.

По-друге, на думку Ж.-Л. Марйона, «перша філософія» не може ґрунтуватися на понятті «причини». Логіка цієї аргументації пов'язана з твердженням Р. Декарта, який доводив можливість зворотності причини та наслідку: «існування передує причині. Бог як причина всіх речей не є причиною самого себе» [186, с. 78].

По-третє, Ж.-Л. Марйон вказує на те, що філософія не може ґрунтуватися на трансцендентальному Я, тобто на ноетичному принципі, який використовується у феноменології. Тут, Ж.-Л. Марйон посилається на давній глибокий конфлікт, в якому перебуває трансцендентальне Я з Я емпіричним. Відразу ж виникає проблема інтерсуб'єктивності, – перехід від непізнаного Я до іншої людини. Цей перехід представники феноменології вирішували по-своєму (нагадаємо, що переклад V розділу «Картезіанських медитацій» Е. Гуссерля здійснив саме Е. Левінас), своїми засобами, йдучи своїм власним шляхом.

Прикметним є те, що Ж.-Л. Марйон вибудовує свій філософський проект принципово як постметафізичний. На його глибоке переконання, феноменологія може стати першою філософією, якщо не перетвориться на ще одну метафізику. Мислитель пропонує чотири етапи власної аргументації, завдяки яким відкривається можливість побудови такого принципово нового феноменологічного проекту.

Так, у Е. Гуссерля ми віднаходимо вислів: «скільки явлення, стільки ж і буття». Іншими словами, скільки «кажимости», стільки і буття. В цій формулі всетаки зберігається метафізична позиція, незважаючи на те, що начебто пріоритет у ній віддається «з'яві» [186, с. 79]. Прооте Ж.-Л. Марйона не влаштовує зв'язок з метафізикою.

Друге твердження Е. Гуссерля: «назад до самих речей», також не влаштовує Ж.-Л. Марйона, оскільки в ньому неможливо з'ясувати статус предметів, про які йдеться. Адже феноменологія під «самими речами» розуміє або має на саме феномени. Очевидно, що мова йде не про емпіричні предмети, які оточують нас, а предмети як вони постають для свідомості.

У своїй книзі «Про надлишок» (*De surcroit*) Ж.-Л. Марйон пропонує нам свій варіант або свою формулу, яка звучить наступним чином: скільки редукції (редукції феноменологічної), стільки ж і даності. У французькій мові термін «даність» передається словом «donation». Це власний термін самого Ж.-Л. Марйона. Французький феноменолог наполягає на тому, щоби його

термін перекладали англійською як «givenness». Безумовно, що відчутно різницю у зіставленні з французькою «donation», оскільки в ній міститься відтінок дару, дарування, що є перекладом «Gegebenheit» Е. Гуссерля – момент, пов'язаний з даром, тут очевидний. Термін «даність» у творах Ж.-Л. Марйона фігурує саме як «donation». Зауважимо, що в обраній ним формулі – скільки редукції, стільки ж і даності має місце взаємозв'язок одного й іншого. Мається на увазі, що чим енергійніше проведена редукція, тим чистішою виявляється даність. На думку французького мислителя, чиста даність, яку ми отримуємо в результаті радикально проведених процедур є абсолютно достовірною. При цьому, на глибоке переконання Ж.-Л. Марйона, вона позбавлена будь-якої трансценденції. Фактично він пропонує іманентну версію «першої філософії», тобто «феноменології як першої філософії».

Ж.-Л. Марйон звертає нашу увагу, наголошуючи на тому: що те, що з'являється, явлене нам без залишку. Редукція допомагає отримати феномен в усій його повноті. Більше того, те, що з'являється, з'являється у модусі події, тобто воно з нами трапляється. Це надзвичайно важливий аспект розуміння Ж.-Л. Марйона, оскільки такий підхід уможливлює і відкриває шлях для інших типів інтенційності, насамперед контрінтенційності.

Явлене цілком і повністю спустошується, це вже не образ, це – єдиний унікальний предмет, квінтесенція редукції. Виникає закономірне питання як дає себе – віддається – феномен? Феномен як такий постає сам по собі, звільняючись від усіх нашарувань за допомогою редукції. У цьому ми переконуємося у абсолютній його достовірності. Це стосується усіх без винятку переживань [186, с. 81]. У підсумку перед нами постає достовірним цілий світ, який заснований не на мисленні, але на даності, як вона дана свідомості.

Слід пам'ятати, що Ж.-Л. Марйон підкреслює як обмежений, так і пасивний характер свідомості. (У цьому моменті помітний вплив Е. Левінаса) Той, хто приймає даність – в іншому місці названий «adonné», – це версія суб'єкта, беззастережно відкритого назустріч даності. Він приймає цю даність, але жодним чином її не визначає, через неї приймаючи і себе самого.

Чому йдеться все ж про подію? І чому Ж.-Л. Марйон стверджує, що даність трапляється? Цим він намагається сказати – особливо це стосується граничних форм даності таких як, наприклад, відкриття або поява іншої людини. Ми відмовляємося від будь-якої форм панування над нею (даністю). Французький мислитель послідовно відстоює пасивність нашої свідомості (це вкрай важливо й для Е. Левінаса, який наголошує, що ми не конституюємо смисл, він приходить до нас від Іншого, від зустрічі з ним).

Подальший хід міркувань Ж.-Л. Марйона пов'язаний з універсалізацією даності. Даність у нього еквівалентна самому феномену, з огляду на це, ніщо не може бути виключеним з неї. З даності не виключається ні Бог, ні Ніщо. Ж.-Л. Марйон виходить з того, що можливе іманентне осягнення Бога.

Отже, необхідно підкреслити основну тезу марйонівського підходу, яка полягає у тому, що, радикальна форма редукції визначається безпосередньо, напряду через даність.

Ж.-Л. Марйон визначає свій метод дослідження як «контрметод». Ж.-Л. Марйон помічає у працях Е. Гуссерля так звані «фундаментальні філософські помилки». Ж.-Л. Марйон ставить перед собою завдання «перевершити» (transgresser) всі ті суб'єктивні перешкоди, котрі спотворюють самопоказування феномену, тобто суб'єктивні «перцептивні засоби», і найголовніший з них – інтенційність, котру слід розуміти як певного роду пізнавальну ініціативу, яка йде від Я. Ж.-Л. Марйон зазначає: «Вихідний і конечний парадокс феноменології полягає саме в тому, що вона бере на себе ініціативу цю ініціативу втратити... на відміну від методів Р. Декарта або І. Канта, феноменологічний метод, навіть коли він конституює феномени, обмежується тим, що дозволяє їм показати себе; конститувати не означає конструювати або синтезувати, але надати-смысл або, точніше, перед-бачаючи, наперед-говорячи або ви-робляючи, розпізнати той смисл, котрий феномен самому собі дає, виходячи з себе, щоби досягнути кінця шляху, щойно ним розпочатого» [255, с. 74].

Феноменологічний метод у такій трактовці полягає у тому, що Я приведене до пасивності, до своєрідного аскетичного приготування Я до само-появи феномена. Функція редукції зводиться до того, щоби подолати перешкоди і, таким чином, дозволити явищу явити себе. У такому аналізі роль феноменолога, який здійснює редукцію полягає в тому, щоби стати предтечою, тим, хто не має нічого власного, а лише світить світлом, яке відбивається від месії-феномена, який ось-ось має явитися.

Звідси справжній «феноменологічний метод повинен бути «контрметодом», «протиметодом»: методом, котрий обернений проти самого себе, проти самоті того, хто його здійснює. Іншими словами, мета феноменологічного методу як контрметода полягає в тому, щоби Я перестало бути агентом методу, але, в той же час, залишалось його суб'єктом. Я повинно перестати бути джерелом погляду, де «непохитне Я фіксує те, що воно бачить», і повинно перетворитися в «точку прибуття, місце зустрічі де воно приймає те, що феномен йому дає» – цитуючи думку Ж.-Л. Марйона, зазначає Г. Ямпольська. [255, с. 75].

На думку Ж.-Л. Марйона феноменологія, – розпочинається не з очевидності або явленості (у такому випадку вона залишається тотожною до метафізики), але з дивовижного і важкого відкриття того, що очевидність, яка сама по собі сліпа, может стати екраном для появи – місцем для даності. Тому місце даності не в початку очевидності, а скоріше в точці її виникнення: витоком даності залишається «самість» феноменів, котрі не мають жодних принципів або начал поза собою... Безперечно, що ця заміна мертвої очевидності на очевидність даності відбувається через операцію редукції...» [291, с. 20].

Таким чином, поняття вразливості або іншими словами гетеро-афікації Іншим у феноменології Е. Левінаса є ключовим методологічним поняттям для французької феноменології загалом. Феномен ототожнюється з афектом, травмою – з певною подією, яка «завжди вже» сталася. Суб'єкт стосовно цієї події не є автором. Ця залежність самого буття суб'єкта від певної первинної

травми описується в різноманітних термінах. Для Е. Левінаса це – «лик», для Ж.-Л. Марйона це – «заклик».

У цьому підрозділі нашого дослідження буде здійснена спроба, з одного боку показати живучість та стійкість (евристичний потенціал) марйонівської феноменології даності, яка мала змогу витримати критику Ж. Дерріда. З іншого – через постать Ж. Дерріда ми зможемо прояснити вплив Е. Левінаса на Ж.-Л. Марйона. Справа в тому, що Ж. Дерріда критикує Ж.-Л. Марйона з позиції, або точки зору, яку переймає від Левінаса. Таким чином ми матимемо змогу спостерігати своєрідну ситуацію: Ж.-Л. Марйон напряду зближається з Е. Левінасом у деяких аспектах (зокрема запозичуючи поняття «обличчя Іншого»).

Проте вплив Е. Левінаса на Ж.-Л. Марйона носить опосередкований характер. У праці під назвою «Про дар» [181] описана полеміка, яка мала місце між Ж.-Л. Марйоном і Ж. Дерріда. Останній виступає з критикою з приводу введення «donation». На думку Ж. Дерріда поняття «donation» імпліцитним чином вводить автора, того, хто дарує (дарителя). Звідси можна в тому, хто дарує розрізняти дар і акт дарування. Для Ж. Дерріда це рівносильно поверненню до витоків, до того, хто виступає в якості витоків. Саме в цьому він вбачає відгомін метафізики.

Інтерпретатори Ж.-Л. Марйона намагаються довести, що «donation» – не є спробою ввести витік або джерело дарування, а простий спосіб вирішення лінгвістичної задачі. Наприклад, якщо об'єкти є, ми говоримо про об'єктність об'єкта. Так само можна говорити про даність стосовно того, що дається або себе віддає. Отже, даність для Ж.-Л. Марйона – це не джерело того, що дано, але певний феноменологічний статус.

У праці під назвою «Про надлишок» Ж.-Л. Марйон зазначає: «...Я стаю слугою, отримувачем або тим, над ким здійснюється дія...». Таким чином мова йде про орудний відмінок. На глибоке переконання Марйона ні «усія», ні «причина», ні «умови пізнання» не підходять для обґрунтування першої філософії. Це можна пояснити тим, що сутність, субстанція, причина

страждають від дефіциту явленості. Вони, на думку Ж.-Л. Марйона завжди дані неповністю, в них завжди щось залишається прихованим. З огляду на цю недостатність або прихованість ми не можемо покласти їх в основу першої філософії, для якої лише чиста даність може слугувати точкою відліку [186, с. 83]. Надзвичайно важливе поняття для Ж.-Л. Марйона – це поняття «насиченого феномена» понятие «Les phénomènes saturés», (або англійською «Saturated Phenomena»). На погляд Ж.-Л. Марйона, «насичений феномен» перериває і навіть засліплює інтенційну спрямованість. Він ніби перебиває нашу інтенцію, помітно перевершуючи кантівські категорії кількості, якості, відносності та модальності.

Варто звернути увагу на ще один термін або поняття, яке тісно пов'язане з попереднім. Це поняття «l'invis». У французькій мові такого слова не існує «Vu», як в «deja vu», – це *participe passe*, від дієслова «voir», тому «l'invis» не зустрічається як нормативна лексична одиниця. Його можна перекласти як «невидиме». У цьому моменті мова йде про наближене до Е. Левінаса поняття. Мова йде про відношення до іншої людини. Завжди щось залишається невидимим, але тільки в іншій людині. Саме в цьому контексті і з'являється поняття контрінтенційності.

Саме у цьому моменті розвитку думки Ж.-Л. Марйона неможливо оминути зв'язок між Е. Левінасом і Ж. Дерріда. В одному із своїх виступів перед французькими інтелектуалами, говорячи про витoki «*differance*», одним із витоків своєї стратегії Ж. Дерріда назвав філософські ідеї Е. Левінаса. Мова йде про один із ключових концептів Е. Левінаса – обличчя Іншого. Треба зазначити про те, що обличчя Іншого тлумачиться як етичний імператив. Ж.-Л. Марйон посилається на обличчя Іншого, коли говорить про живопис, а це як раз і є «l'invis»: те, що залишається невидимим, виявляючи себе лише у мовчазній заповіді «Не вбивай (мене)!». Можна сказати, що Інший вступає з нами у стосунки, характер яких скасовує агресивність, яка могла би бути йому адресована [186, с. 85].

Контрінтенційність – це поняття, яке означає, що у обличчя Іншого (зараз ми скористаємося понятійним апаратом Е. Левінаса) ніколи немає єдиного сенсу. І тут Ж. Дерріда критикує Ж.-Л. Марйона за потребу постійної герменевтики (процедури витлумачення). Феноменологія, яка потребує герменевтики як своєрідного додатку – є метафізикою або в ній присутній метафізичний слід.

Справа в тім, що Ж.-Л. Марйон розрізняє два способи або види явлення у своєму феноменологічному проєкті. Фасад властивий для речей: речі не здатні отримати, відшукати собі обличчя. Це один спосіб того, яким чином перед нами щось з'являється, по суті це з'ява предмета. Інший спосіб – це коли обличчя дивиться на мене, а не обличчя саме по собі. Необхідно з'ясувати чому для Е. Левінаса погляд є настільки важливим. З'ясувавши це ми зможемо краще зрозуміти підхід Ж.-Л. Марйона.

Е. Левінас пов'язує цей погляд з нескінченністю, звідки виходить етичний поклик (мовчазний заклик «Не вбий!»). Обличчя розкриває себе в особливому модусі, в модусі зустрічі. Тут важливо наголосити, що йдеться не про живе чи неживе. Мова йде про зустріч з людиною як подією. Ж.-Л. Марйон підкреслює, що йдеться про людина як іншу людину. Цікаво, що у французькій мові ця різниця закріплена лексично, – людина є як «autrui» («інший»), але не «l'autre» («інше») – певне нейтральне видиме цілком і повністю представлене. У тому способі завдяки якому людина себе являє є особливі характерні риси, дві різні інтенційності.

Ж.-Л. Марйон акцентує на тому, що Інший проявляє стосовно мене ту ж інтенційність, яку я проявляю стосовно цього Іншого. Він абсолютно рівноправний зі мною. Впливаючи на мене він мене маніфестує. Його обличчя виражає рух «контр», рух контрінтенційності, який не проявляється у видимому, але спрямовує свій погляд на мене. Для Іншого я не є об'єктом, завжди є якийсь рух у бік Іншого, який, зі свого боку, не намагається мене захопити, привласнити або перетворити на об'єкт. Я розкриваюся іншій людині до будь-якого рішення, яке може бути прийняте, і відповідальність за

іншого допомагає цьому здійснитися. Якщо довести цю лінію до кінця, то обличчя у Е. Левінаса буде розкриватися в епіфанії. Буквальний зміст епіфанії – «богоз'явлення або теофанія». Обличчя дає про себе знати на манер спалаху або осяяння, воно виявляє себе тільки в тій відповідальності, яку мені вселяє або передає.

Богословський проект Ж.-Л. Марйона

У цій частині нашої роботи, переходячи до богослівської проблематики Ж.-Л. Марйона, нам необхідно дати своєрідний фон або, як казав Е. Левінас, «пейзаж», враховуючи який ми зможемо краще зрозуміти і прояснити для себе основну інтенцію Ж.-Л. Марйона, котру він розкриває у богословській площині.

Ж.-Л. Марйон пропонує оригінальну «постметафізичну» концепцію осмислення Бога, яка сьогодні дозволяє багатьом дослідникам ідентифікувати й стверджувати її автора як провідного філософа й фахівця з «постметафізичної» теології [265, с. 58].

Перш ніж безпосередньо перейти до розгляду основних богословських ідей Ж.-Л. Марйона, дозволимо собі дуже коротко нагадати про те, яким чином Е. Левінас говорить про Бога, використовуючи феноменологічний підхід або інструментарій.

Французький мислитель закликає здійснити практичний поворот. Цей практичний поворот, покликаний замінити чисто теоретично-пізнавальне відношення до Бога, і, насправді, спрямований не на Бога самого по собі, а на ближнього. Місце поклоніння священному займає виконання заповідей, етичний праксис. Саме виходячи з етики, а точніше з етичної практики, Е. Левінас прагне «сформулювати таку модель умосяжності», в якій було б можливо мислити Бога за межами онто-теології [145, с. 156]. Прорив, який вдалося здійснити Е. Левінасу, полягає в тому, що мислення Бога, мислення Іншого здійснюється не напрямую, а опосередковано – через заторкнутість (афікованість), яка є одночасно гетеро- і авто-заторкнутістю: афікованість

Богом і афікованість нашим власним мовленням. Левінас відкриває Бога як Того, Хто вже створив простір смислу в той момент, коли відповідає тому, хто відчуває потребу. Бог мислиться тільки як слід первинної травми, залишений на самій суб'єктивності суб'єкта, а точніше – той слід, яким сама ця суб'єктивність є, слід, який вона являє – зазначає Г. Ямпольска [256, с. 342–343]. Цю схему ми віднаходимо в загальних рисах не тільки у Е. Левінаса, але й у Ж.-Л. Марйона

Подальший аналіз думки Марйона буде пов'язаний з тим, яким чином французький мислитель буде вести мову про Бога у своїх програмних працях. Подібно до того як Е. Левінас намагається виробити власну термінологію («лик», «епіфанія лику», «слід», «промовляння і сказане»), Ж.-Л. Марйон також пропонує свій власний підхід.

Марйонівське кредо або його формула звучить як «Бог без буття» «*Dieu sans l'être*» () Під такою самою назвою була опублікована його основна богослівська праця – «Бог без буття» (1982). Хід марйонівської думки полягає в тому, що продумуючи до кінця фундаментальну богословську проблему Бога, ми обов'язково стикаємося з тим, що запитуємо: Бог – Він Хто? Відповідь: Бог – це «Буття», безперечно не знімає остаточно всіх запитань про перше і найвище з імен Божих. Продовжуючи свою думку Марйон запитує далі: Коли Бог споглядав і коли Він молився, хіба Він звертався в першу чергу до Буття? Коли він з'явився «як» і «в» Ісусі Христі, померлому і воскреслому після смерті, Той, хто помер і воскрес після смерті, хіба має в першу чергу стосунок до Буття? Поза всяким сумнівом, Бог може і повинен, в кінцевому рахунку, бути; але хіба його ставлення до Буття настільки радикально визначає Його, як воно визначає все інше, що буттєве?» [292, с. 20]. «Не треба плутати Господа з Принцом Данським!» – закликає Марйон: «*To be or not to be*» – це і справді перше і обов'язкове питання для всього, що існує, головне питання, в тому числі і для людини в її одиничності. Але, при всій повазі до Буття, – хіба Бога можна уподібнити до

Гамлета?» [292, с. 20]. Зауважимо, що питання, яке піднімає французький мислитель є важливим і потребує глибокої філософської рефлексії.

Ж.-Л. Марйон підкреслює, що для людини, передусім, і для всього, що існує (буттєвує) «бути» є першою необхідністю. Це «бути» передбачає «життя і рух» (Дії. 17: 28), і вже потім здатність любити. Але як бути з Богом, коли ми намагаємося втиснути Його в наші власні рамки? Чи спрацьовує ця схема стосовно Нього?» [292, с. 20]. Це, безперечно, риторичне запитання.

Ж.-Л. Марйон наполягає на тому, що про Бога слід говорити в «зворотній перспективі», не в перспективі Буття, а в перспективі Любові: «якщо почати з того, що «Бог є любов», тоді Божа любов передує буттю, Він є саме Той, Хто втілює в собі любов, таку любов, яку не можна знайти ні в кому і ні в чому з того, для кого «бути» є граничною умовою всього» [292, с. 20]. На думку Ж.-Л. Марйона, саме ця «радикальна зворотність відносин між Буттям і Любов'ю, між ім'ям, відкритим в Старому Завіті [«Я єсмь Сущий »] (Вих. 3:14), і ім'ям, відкритим більш глибоко, хоча й не виключає першого, в Новому Завіті [«Бог є Любов»] (1Ів. 4:8), може бути покладене в основу цілком конкретної філософської та богословської позиції» [292, с. 20].

Марйонове богослов'я, як постметафізичне богослов'я, намагається звільнити Відкриття від будь-яких передумов та обмежень. Ці обмеження коріняться у людському мисленні, пов'язаному насамперед з категорією «буття» або, так званою, онто-тео-логічною концепцією Бога як «найвищого Буття». Такий підхід за всіма своїми ознаками є яскравим прикладом метафізичного способу мислення. Критикуючи метафізику як «онто-теологію», Ж.-Л. Марйон спирається на філософську спадщину М. Гайдеггера, а критикуючи самого німецького мислителя, звертається до філософії Е. Левінаса [20, с. 507].

Беручи за основу критику М. Гайдеггера в есеї «Онто-тео-логічна конституція метафізики» (1957) звертає увагу на те, що Причина (Ur-Sache), як *causa sui* – це і є ім'ям бога філософів» [292, с. 35]. Своєю чергою, Ж.-Л. Марйон закликає переглянути конструкцію системи метафізичних імен

Бога, оскільки вони неминуче, хоча це і залишалося непоміченим впродовж трьох століть, відображали чисто метафізичні функції Бога і приховували щось набагато важливіше, а саме, таємницю самого Бога [292, с. 21].

На перший погляд видається, що формула «Бог без Буття» є викликом Томі Аквінському та його визначенню Бога через Його *esse*: виходячи з самовизначення «Я єсмь Сущий» (Вих. 3:14), даного Богом Мойсею, Тома визначає Божественну сутність як «чистий акт існування, що характеризується збігом сутності та існування».

Ж.-Л. Марйон, безумовно перебуває в контексті того, про що йдеться Е. Жильсону, котрий розрізняє, з одного боку, розуміння Бога через Його «*esse*», як у Томи, з іншого – через концепт Буття в метафізиці. Проте, якщо говорити про підґрунтя богослівської думки Ж.-Л. Марйона, воно досить давнє і пов'язане з богослів'ям «божественних імен» Діонісія Ареопагіта. У діонісієвому зверненні до неосяжного «Блага поза буттям» Ж.-Л. Марйон вбачає позаметафізичного «Бога без буття». Це «без» не означає, що Бог не існує. Йдеться радше про те, що будь-яке божественне існування чи неіснування, яке могли б помислити собі люди, ніколи не досягне сповна суті божественного Об'явлення, – зазначає О. Біла [20, с. 507]. Так, у традиції Діонісія Ареопагіта перше і найвище Ім'я Боже позначалося як «благо» (*bonum, summum bonum*), Тома ж, «на противагу більшості своїх попередників (включаючи Св. Бонавентуру), так само як і деяких своїх послідовників (включаючи Дунса Скота), замінив благо на *esse*» [292, с. 23].

Попри все теза Ж.-Л. Марйона «Бог без буття» не спрямована безпосередньо проти томізму, радше вона спрямована проти метафізичних концептуалізацій Бога, і повинна сприйматися з розумінням, так само як формула Діонісія Ареопагіта, який говорив про «незбагненного і невимовного «Бога поза буттям»» [265, с. 58].

Розмірковуючи над думкою Ж.-Л. Марйона, О. Біла зазначає, що на думку французького мислителя, найвище ім'я Бога виявляється не в метафізичній предикації буття чи субстанції, а радше в богословському

оспівуванні блага й любові. Адже якщо скінченням істотам для того, щоб любити, слід спочатку бути, то Бог любить «перед буттям» і винятково через цю любов створює все, включаючи й буття самого буття.

Якщо Бог метафізики – це Бог, що повинен бути чи існувати таким чином, щоб людська думка могла досягнути чи навіть раціонально довести Його існування, то християнський Бог, про якого говорить Ж.-Л. Марйон, віддає Себе людям не для того, щоб бути доведеним раціонально чи усвідомленим концептуально, а для того, щоб бути сприйнятим у любові споглядання, у молитві, у житті Літургії. Концепція Бога «без буття», на думку французького мислителя, «виявляє абсолютну свободу Бога від усіх детермінацій, а насамперед від головної умови, що визначає всі інші можливі й навіть необхідні для нас, людей, умови, – від самого факту Буття» [292, с. 20].

Мова йде про те, що важливий урок, котрий необхідно винести з історії метафізики, на думку Ж.-Л. Марйона, полягає в тому, що категорія буття може бути вихідною точкою в означенні Бога. Справа в тому, що класична метафізика розглядає Бога як певну уможлядну концепцію (починаючи від платонівського Блага, далі плотинівське Єдине, завершуючи «*causa sui*» Р. Декарта і «принципом достатньої підстави» Г. Ляйбніца). Говорячи про сучасну західну філософію суб'єкта, в дискурсі якої Бог мислиться як «Буття буттів» (від Декартового «*cogito*» до гегелівського «Абсолютного духа» до ніцшеанської «волі до влади» і гайдеггерівського «*Dasein*») [292]. Варто зазначити, що окрім Діонісія Ареопігита Ж.-Л. Марйон активно використовує у своїх богослівських побудовах ідеї, висловлені такими католицькими богословами, як Ганс Урс фон Бальтазар та Анрі де Любак.

Критичне осмислення проблеми дистанції між людиною і Богом у французького феноменолога та теолога Ж.-Л. Марйона розгортається за допомогою виділення й залучення двох категорій візуальності: «ідол» та «ікона». «Ідол» та «ікона», на думку Ж.-Л. Марйона, – це цілком феноменологічні категорії, оскільки вони відсилають до двох різних модусів

візуалізації божественного. В «ідолі» божественне стає видимим лише відповідно до попередніх умов і кордонів людської суб'єктивно-інтенційної свідомості. В «іконі» – навпаки, візуалізація божественного представлена у нередукованому вигляді і при цьому вона перевершує умови і межі інтенційності свідомості. Тобто, всередині ідолопоклонницького модусу бачення божественного конститується як якесь непряме або невидиме дзеркало власного людського мислення, затемнюючи, тим самим, визначеність іншості й незбагненності божественного.

В «іконічному» типі бачення має місце радикальна інверсія інтенційності. Не «я» конститує божественне в його візуальності, швидше, божественний погляд спрямований на «я», конститує це «я», іншість цього погляду перевершує інтенцію і розуміння самого цього майбутнього «я». «Ікона – додає Ж.-Л. Марйон, – має теологічний статус. Видиме обличчя відсилається до інтенції, яка розглядається як така, що отримує своє завершення у відсилянні від Христа до Бога-Отця (тобто, формула *eikōn tou theou aoratou* «образ невидимого Бога», стосується, насамперед, Христа. І ця аналогія з відсилянням Христа до Бога-Отця є специфічною рисою, яка має нормативну цінність, що виділяє «принцип роботи» ікони, серед всіх інших» [363, с. 23] – на що звертає увагу К. Пашков.

Бог уже за дефініцією вищий за всі дефініції чи суті. Якщо Бог за дефініцією не може бути ніяким чином окреслений або по суті є поза всякою суттю, тоді і заперечення Бога, і Його ствердження на основі будь-якого концептуального означення приречені на поразку, бо є ідолопоклонством, яке підміняє Бога людськими концепціями. Ж.-Л. Марйон додає, що таким чином обмежений до концепції причини, а тому підпорядкований причиновій логіці Бог стає ідолом, який підпадає під обмеження людського мислення і слугує його потребам.

Метафізичний Бог, окреслений в рамках вимог та умов концептуального мислення, перестає бути Богом живих релігійних практик чи правдивої християнської віри. Ж.-Л. Марйон приймає і продовжує відому

паскалівську тезу про Бога філософів і Бога Авраама, Ісаака та Якова – і проводить розрізнення між Богом розуміння і Богом волі. Вслід за Августином і Паскалем він говорить про те, що справжньою перепорою у стосунках між людиною і Богом є не слабкість розуміння, а брак волі. Ми наближаємося до Бога не тоді, коли чіткіше Його усвідомлюємо, а тоді, коли справді любимо Його – через релігійне і літургійне життя, яке жодні метафізичні концепції не здатні замінити чи бодай адекватно представити.

Ж.-Л. Марйон наполягає на тому, що «Бог онтотеології строго еквівалентний ідолові» [158, с. 37]. Метафізичний концепт Бога, за Ж.-Л. Марйоном, є нічим іншим, як рафінованим образом біблійного ідола, а не біблійного Бога. Так, в метафізиці взагалі знімається питання про дистанцію між людиною і Богом, оскільки Бог, як «*causa sui*», сконструйований за «подобою людини» і «*de facto*» тут уже немає теології, але є одна антропологія. З іншого боку, цьому сконструйованому Богу, який насправді є всього лише ідолом, «раціонально поклоняються» як чомусь «трансцендентному», проголошуючи його «недосяжність» і «максимальну віддаленість» від світу: Бог дійств – «діюча причина» – виштовхнутий, і про нього лише зрідка згадують, а потім і зовсім забудуть, «як про непотрібну гіпотезу, – зазначає К. Пашков [185, с. 113].

Ознаменувавши таким чином кінець панування метафізичних уявлень, ця відсутність чи неприсутність Бога у модерній думці стає знаком божественної всюдиприсутності або появи. Присутність Бога стає функцією відсутності, яку ніколи не могла окреслити жодна концепція – зазначає О. Біла [20, с. 510].

На думку Ж.-Л. Марйона, критика метафізичного концепта Бога у Ніцше і М. Гайдеггера, а згодом критика самого М. Гайдеггера Е. Левінасом, який переосмислив розуміння дистанції між Богом і людиною у світлі власної проблематизації інакшості людського Іншого, перед ликом (у його присутності) якого вперше виникає «я», а також роздуми про етику Е. Левінаса як етику відмінності (*différance*), які розвиває Ж. Дерріда, –

свідчать, про те, що сьогодні може і повинно бути актуалізоване власне християнське, «іконічне» розуміння дистанції між Богом і людиною, яке передбачається в християнській, а не в секулярній або квазі-юдейській «релігійній комунікації» – на що звертає увагу К. Пашков [146].

Ціково, що Е. Левінас наполягає на тому, що Я вільно приймає асиметричну відповідальність за Іншого, оскільки здатне розчути або почути слово Боже, яке «вписано в Обличчя Іншого, і ... присутнє в момент зустрічі з Іншим» [146, с. 359]. Вимога уразливості перед Іншим стає філософською передумовою етики, яка народжується з почутого Голосу Божого. Але ми повинні піти далі, – зазначає О. Філоненко [див. 222], оскільки існує ще більш сильний теологумен, ніж той, до якого так чутлива філософія Е. Левінаса. Мова йде про те, що етичній асиметрії мого ставлення до Іншого передуює христологічна асиметрія Божого відношення до мене (перше Бого полюбив мене), і саме в ній лежать витoki мужності в етичному вчинку. Якщо для Е. Левінаса питання про ці витoki виходить за межі філософії, то ми поставимо його як філософське – продовжує О. Філоненко [див. 222].

Вимога «радикальної уразливості перед Іншим і асиметрична відповідальність за Іншого – це те, завдяки чому ми дізнаємося про Бога» – зазначає Е. Левінас [146, с. 357, 360]. Завдяки радикальній уразливості перед Іншим та асиметричній відповідальності за Іншого етика здатна подолати філософську егологію. Богослів'я, у свою чергу, вказує на христологічну асиметрію як на умову виконання радикальної максими Е. Левінаса у стосунку до іншої людини. Ми можемо виконати асиметрію етичного ставлення в тій мірі, в якій розпізнали перевертаючу щедрість Христової відповідальності за нас, яка, безумовно, є асиметричною по відношенню до нас (Христос перший полюбив нас, коли ми були ще грішниками (див. І Івана 4 розділ [19])).

Беручи до уваги значний внесок Левінасового доробку як в царині філософії, так і в площині юдейської релігійної думки (праця подолання ідолів самотожності, праця гостинності та відкритості в очікуванні зустрічі з

Іншим) дослідники і критики левінасової думки звертають увагу на так званий етичний радикалізм [145, с. 45] (про цей аспект веде мову Ю. Тішнер, котрий посилається на критику Е. Левінаса П. Рікером), який залишає за дужками питання про щедрість самого Іншого, яка також можлива. Відмовляючись зв'язати етичне рішення умовою взаємності (тут має місце полеміка з М. Бубером), Е. Левінас не бере до уваги те, що відповідальність перед Іншим полягає не тільки у моїй відповідальності за нього, але й у готовності прийняти асиметрію Іншого по відношенню до мене, здатність прийняти його Дар (його погляд, його голос, його дотик).

Прагнучи уникнути небезпеки звести дар до логіки обміну [185, с. 52–56] і все таки зберегти у спілкуванні з Іншим радикалізм двох асиметрій – моєї відповідальності і щедрості Іншого, ми повинні доповнити етику принципом христологічної асиметрії. Цей принцип полягає у констатації, що незалежно від нашої вірності Богу, Він вірний нам, на що звертає увагу Митрополит Антоній Сурожський підкреслюючи: «...набагато важливішим за розуміння того, чи вірю я в Бога, є усвідомлення того, що Він вірить в мене безумовно» [6].

В свою чергу Кардинал Йозеф Ратцингер підкреслює цей філософський принцип наступним чином: «Той, хто хотів би лише віддавати і не готовий отримувати сам, хто хоче жити тільки для інших і не вміє визнати, що і він, у свою чергу, живе несподіваним, невимушеним даром іншого, – той не бачить суті людського буття один для одного. Людина повинна також і отримувати від інших і, в кінцевому підсумку, від того іншого, який є воістину іншим для всього людства і в той же самий час є одне з ним: від Боголюдини Ісуса Христа» [192, с. 197]. Християнська асиметрія вводить у філософію Іншого тему дару та віддяки, що розпізнає дар. Етика доповнюється філософією дару, а антропологія виявляється істотно пов'язаною із сотеріологією, – зазначає О. Філоненко [див. 222].

У цій частині нашого дослідження ми спробуємо навести марйонівський аналіз «заклику», який відображаючи християнську традицію, також перегукується підходом Е. Левінаса (який можна ототожнити з

юдейською релігійною традицією) – з закликом обличчя Іншого, його заповіді, яку ми можемо читати в обличчі. Досліджуючи та спів ставляючи підходи Е. Левінаса та Ж.-Л. Марйона, О. Філоненко наголошує на тому, що спасаючий заклик Христа звернений до мене. Горизонтом моєї відповідальності за Іншого є моя здатність прийняти Христову відповідальність за мене. Етична вимога виявляється закликом радикального Іншого. Від моєї здатності почути цей заклик залежить моя етична рішучість. У площині сотеріології це означає, що реалізація людської цілісності неможлива не тільки через конструювання ідентичності і відкриття самототожності, але й відповідальність не може служити безумовним принципом індивідуації. Асиметрія Христового ставлення до світу розкривається як заклик, котрий збирає, заклик, котрий почули, відкриває Христа не як Володаря, а як Спасителя-Збирача. Ідея поклику пов'язує радикальним чином сотеріологію і євангельську антропологію, – зазначає О. Філоненко [див. 222].

Однак, беручи до уваги те, що асиметрія Божої дії є асиметрією не абсолютного владарювання, а милості, яка передбачає людську свободу, Божий заклик, будучи даним, залишається за-даним і стає пізнаним тільки при вільній відкритості до нього, при моєму зусиллі слухання, тобто за умови послуху. Асиметрія не влади та підпорядкування, а заклику. Його апорія – це безумовне Слово Боже, що зберігає мою свободу, буде почуте мною, за умови мого безумовного, вільного перетворення в того, хто слухає, в слухача. Слово Боже звучить настільки тихо, що звертається, закликає до нашого зусилля затихнути перед Ним, але, разом з тим, поки ми прагнули наблизитися до Бога, Він вже був набагато ближче, ніж ми могли сподіватися, нескінченно близьким. Усвідомити це всередині спілкування з Богом і означає почути Його заклик.

Зклик Божий, а завдяки йому і всякий інший заклик, утворений двома асиметричними рухами. Філософія Іншого пов'язує подію зустрічі з моєю безумовною, і тому вільною, відкритістю до Іншого, що розгортається як

рішучість уразливості. Однак незважаючи на моє прагнення близькості з Богом, намагання прорватися до Нього всією своєю волею, Він зберігає свободу дистанції і не-близькості. Близькість відкривається мені не завдяки моїй вразливості, а самим Іншим, зустріч з яким тому завжди така, що перевертає. Близькість Божа дається мені не згідно з умовою уразливості, але як дар, безумовно.

Залучаючи до розгляду феноменологічний інструментарій Ж.-Л. Марйон підкреслює, що «теологічний суб'єкт» може бути описаний як суб'єкт, що виникає «у відповідь» на звернений до нього заклик безумовної та незбагненої Божої любові, яка відкривається без- або поза- Буттям, по той бік усіх прогнозів або калькуляцій, відповідно до горизонту «дара», який дано «як» (або «в») дистанції «батьківства» [291, с. 283].

У своїй книзі «Ідол і дистанція» [158] Ж.-Л. Марйон звертає увагу на те, що наше незнання Бога, навіть у сучасній думці і культурі може сигналізувати, ні багато, ні мало, про таку форму дистанціювання, в якій передбачається всеохоплююча присутність Бога тут і зараз, і, можливо, це тому, що повнота і нестача можуть збігатися в Божому само-одкровенні, чия любов «перевертає» розуміння. Така любов буде реалізовуватися початково, через «дистанцію батьківства», в якій відокремленість задається єдино через відносинами «синівства». Таким чином, любов, в якій нестача і надлишок співпадуть, спілкування в любові, яке тільки й можливе через відокремленість тих, хто любить, повинні бути осмислені в христологічних і тринітарних термінах як «нестача і надлишок в божественному, оскільки Бог допускає (як про те засвідчила сама поява Духа Святого) дистанцію стосовно Сина» [265, с. 62].

Щоб пояснити свою думку про «заклику» людини до богоспілкування, Ж.-Л. Марйон загострює увагу на тому факті, що це «покликання» вже наявне в самому факті того, що людині «по-дарована» мова. Завдяки мові, людині здатна бути істотою, що усвідомлює дар і «відповідає на дар»: «заклик (вокатив) передуює самій появі «я» (як свідомості чи само-свідомості),

«я» завжди вже відповідаю з запізненням на дар, який дає «мені» моє «я»» [265, с. 65]. Принцип христологічної асиметрії вказує на те, що нас рятує, зцілює, або відновлює нашу цілісність – це заклик Іншого, відповідаючи на дарунок якого, ми можемо бути залучені через роботу подяки в спілкування, до якого покликані: «Вірний Бог, що ви через Нього покликані до спільноти Сина Його Ісуса Христа, Господа нашого» (1Кор 1:9).

Не випадково, на думку О. Філоненка, у православному богослів'ї ХХ століття все яскравіше проступає лінія богослов'я спілкування, в якій богослов'я розвивається не з досвіду богопізнання, але з богоспілкування. Для нього вихідною точкою є подія зустрічі людини з Богом, з якої народжується богоспілкування, що служить підставою для всякої зустрічі і спілкування людей один з одним і з творінням.

Так, О. Філоненко звертає увагу, що у митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, який пропонує найбільш розвинену форму богослов'я спілкування у своїх працях «Being as Communion» (1985) і «Communion and Otherness» (2006), знаходимо: «Буття Бога спів-відносно: неможливо говорити про буття Бога поза поняттям спілкування», або інакше: «Поза спілкуванням у божественній сутності, «Бога взагалі», немає онтологічного змісту, немає реального буття» [320, с. 11]. На завершення короткого аналізу основних ідей Ж.-Л. Марйона, які є внеском французького теолога й філософа до світової скарбниці ми порівнюємо концепції Е. Левінаса та Ж.-Л. Марйона, виявивши спільні точки перетину та ключові розбіжності їхніх поглядів.

Зважаючи на той факт, що Ж.-Л. Марйон починав як теолог, а не як феноменолог-філософ, його завданням як теолога було пов'язати феноменологічне поняття даності з філософією дару, яка має богослівську конотацію: те, що дано, дано як дар. Звідси й перша надзвичайно важлива відмінність. Якщо у Е. Левінаса Бог як Той, Хто дарує (Даритель) заповідь не має феноменальності, оскільки недоступний жодному спогляданню, то у Ж.-Л. Марйона Бог даний з надлишком, Він є контр- або над-феноменальним.

На думку Ж.-Л. Марйона, надзвичайно важливим є те, що доступ до феноменальності божества не є заборонений для людини; навпаки, саме тому, що цей досвід розкритий перед нею, людина відкриває, що цей досвід там заборонений. Людина сама забороняє собі просуватися вперед і просто перебувати там. Жах у модусі заборони свідчить про постійний надлишок Бога, як той, що не можна знести.

Напротивагу цьому Е. Левінас підкреслює, що наближення людини до Бога, можливе через наближення до ближнього, а не напряду. В обличчі Іншого ми бачимо слід Божества. Очима іншого на мене дивиться третій.

Варто звернути увагу на те, що у французькій критиці гуссерлевого споглядання, Е. Левінас вибудовує своєрідну феноменологію без феномена або феноменологію феномена, що відсутній в досвіді. Ж.-Л. Марйон, натомість, пропонує феноменологію над-феноменального. Підґрунтя цих двох значних тенденцій має стосунок до двох класичних теологічних підходів. Перший – це теологія Бога «прихованного». Цей підхід ми зустрічаємо у 33-му розділі книги Вихід. Другий – пов'язаний з традицією Майстра Екхарта, яка по своїй суті відображає Бога, що народжується в душі, тобто містичного Бога.

На відміну від Е. Левінаса, який намагається мислити Бога, виходячи з етичного (тобто філософського) досвіду, Ж.-Л. Марйон повертається до аналізу релігійного досвіду, в якому ми маємо справу зі специфічно-релігійними феноменами – такими як ікона і відкриття. Саме в цьому полягає суттєва відмінність маріонівського підходу від того, що пропонує Е. Левінас.

Цей досвід залишається досвідом теоретичним – не тільки тому, що ікона або відкриття дані в над-спогляданні, тобто над-теоретично, але й тому, що у філософії Ж.-Л. Марйона практичний, конверсивний момент виявляється затушованим – зазначає Г. Ямпольска [256, с. 350–351]. На думку російської дослідниці, це відбувається не випадково, оскільки маріонівський суб'єкт мовлення або суб'єкт редукції не здатний на конверсію (переміну), хоча і може прийняти її як дар ззовні. В цьому полягає

принципова відмінність левінасівського месіанського суб'єкта від маріонівського – зазначає дослідниця [256, с. 351].

Поняття «афікованості» (заторкнутості) виявляється ключовим не тільки для Ж.-Л. Марйона. Тут необхідно зазначити залежність богословської побудови Ж.-Л. Марйона від впливу ідей Е. Левінаса. Як виявляється, Ж.-Л. Марйон намагається замінити гайдеггерівську «істину розкриття» перформативною «істиною мучеництва» або сповідництва – на що звертає увагу Г. Ямпольська [256]. У цьому аспекті яскраво помітна паралель з Ю. Тішнером стосовно проблеми свідка, який водночас і є мучеником, про що йшлося в першому параграфі цього розділу.

Метаперформативний акт сповідання віри здійснює радикальний вплив на того, хто говорить (і того, хто слухає свій власний голос); сам цей акт інвестує сповідника в якості того, хто має повноваження звершувати це сповідання віри. Коли християнин, сповідник або мученик, виголошує: «Я сповідаю Ісуса Христа Господом», звідки беруться у цього Я, яке виголошує цю фразу, повноваження здійснити цей мовленевий акт. Тільки Той, Хто сказав: «Я є Сущий» має таке повноваження; і тільки усиновлення в Дусі дозволяє християнинові вимовити як свої власні слова це висловлювання – котре власне і робить його християнином. Той, хто вимовляє, «симмантично» визначається «завдяки висловлюванню, яке він повинен зробити» [292, с. 266]. Сповідання синівства можливе тільки у тій мірі, в котрій воно здійснюється Духом Божим, Котрий діє у тому, хто говорить, всиновлюючи його Отцю. Іншими словами, ілокутивна сила сповідання віри здійснюється, на думку Ж.-Л. Марйона, силою Отця: «Сповідання віри відбувається через сповідника, але приходить здалеку і йде далі за нього» [292, с. 275]. Залучення Бога до дискурсу, про який говорить Ж.-Л. Марйон, має на увазі пряму дію Бога – і в цьому полягає ще одна відмінність його філософії від філософії Е. Левінаса, де Бог є лише місцем смислу, але Сам Він не робить нічого.

Однак, потрібно зазначити, що у Ж.-Л. Марйона активний не тільки Бог, а й феномени володіють активністю. Більше того, феномени гіпостазуються. Якщо у феномені дещо нам дається, показується, то, розмірковує Ж.-Л. Марйон, феноменам як таким повинна бути властива певна самість, завдяки якій феномен може показувати себе. Місце займає даність. Феномен є даним. Причому даним уже не свідомості, а суб'єкту. В силу того, що феномен сам бере на себе «ініціативу свого з'явлення» [291, с. 300]. На думку Ж.-Л. Марйона, в «іконі» (тут Ж.-Л. Марйон опирається на філософію Е. Левінаса) видимість божественного перевершує умови і обмеження будь-якої свідомості. В іконічному способі бачення не індивід конститує божественне у його видимості, а навпаки, через радикальний розворот інтенційності сам індивід виступає насамперед як побачений, а тому й конституційований божественністю, чия іншість перевищує людський намір і розуміння.

Ж.-Л. Марйон пропонує концепцію феномена, який існує поза редукацією, з одного боку, і здатний спричинити радикальний вплив на суб'єкт – з іншого. Це дає можливість Ж.-Л. Марйону побудувати нову феноменологію даності, яка, на його думку, надає філософії можливість «мислити Бога розумно» [256], не впадаючи при цьому в онто-тео-логію.

У цьому пункті ми зустрічаємося зі своєрідною тенденцією, коли учні повстають проти вчення своїх вчителів. Йдеться про те, що Ж.-Л. Марйон вирішує піддати критиці і підважити підхід М. Гайдеггера і, тим самим, подолати подолання метафізики. Іншими словами, феноменологія стає певним інструментом, який дозволяє одночасно зняти і вивести на світло нову *metaphysica generalis* завдяки тому, що вона відкриває зовсім нову сферу досліджень, яка не зводиться до певного регіону буття: сферу даності.

На думку Ж.-Л. Марйона, ця даність може бути співмірна з суб'єктом – як, наприклад, це відбувається у випадку такого привілейованого даного, яким є «даність предметом». Однак, вона може бути і «більшою», ніж здатність суб'єкта сприймати цю даність, «пізнавати її понятійно». У випадку такої даності-з-надлишком, ми маємо справу з «насиченими феноменами».

Бог – це один з них. Насичений феномен як те, що дано, конститує Я. Я перестає бути агентом, «виробником істини», і стає лише свідком видовища, яке розгортається перед ним [291, с. 302–303]. У цьому аспекті поглядів Ж.-Л Марйона, який посідає важливе місце у філософсь-релігійних поглядах мислителя, ми, своєю чергою, впізнаємо одну з наріжних інтенцій Е. Левінаса, який наголошував на тому, що Я не здатне конституювати себе самотійно. Саме тому необхідно вийти назустріч Іншому, від якого приходить смисл.

Позиція Левінаса та інших представників діалогічної парадигми (М. Бахтіна, Г. Батищева та інших) підкреслює важливу роль, яку відіграє Інший у питанні конституювання Я або, іншими словами, справжньої особистості. Йдеться про те, що завдяки діалогу людини з людиною, завдяки зустрічі обличчям-до-обличчя, власне, сама людина стає особистістю. За Левінасом, це може відбутися лише завдяки Іншому. М. Бахтін вказує на те, що Я усвідомлює себе і стає самим собою, тільки розкриваючи себе для іншого, через іншого і з допомогою іншого. Отже можна зробити висновок, що прикметною рисою діалогічної парадигми загалом є теза про внутрішню незавершеність особи. Необхідно визнати, що таке світосприйняття залишає певні питання, на яким потрібно глибоко замислитись.

Висновки до розділу 4

1. Розуміння Ю. Тішнером теми свідчення є дуже оригінальним розширенням думки Е. Левінаса. На думку польського мислителя, готовність до жертви – це запорука автентичності свідчення і джерело його сили. Важливою запорукою автентичності свідчення є безборонність свідка, яка парадоксальним чином виявляє його силу. Свідчення у сфері релігії тим сильніше, чим менш озброєне.

2. На переконання Ю. Тішнера, головне джерело пізнання є не те, що я бачу, а те, що чую. Таким чином Ю. Тішнер (слідом за Е. Левінасом) віддає перевагу метафорі слова, а не метафорі світла (йдеться про платонівську метафору світла, що осяює печеру). Пізнання походить від слухання. Польський мислитель підкреслює подібність між поглядами Е. Левінаса і Платона щодо розуміння категорії блага, наголошуючи на тому, що, і Е. Левінас, і Платон виходять з переконаності, що не буття основа блага, а благо – основа буття.

3. Фігура Месії, яку Е. Левінас (беручи до уваги юдейський контекст думки французького мислителя) робить предметом свого аналізу, уточнюється й пом'якшується Ю. Тішнером. Він розуміє постать Месії, як постать з Євангелія. Месія – це Той, Хто бере провину замість іншого, і це його форма радикального буття з іншими. Я є замість тебе – це найрадикальніший вхід у долю іншої людини.

4. Ж.-Л. Марйон розширює сферу феноменологічного дослідження, залучаючи до філософського розгляду феномен Бога. Такий феномен як Бог, на думку Е. Гуссерля (засновника феноменології), виходить поза межі феноменологічного проекту. Цей крок відкриває для французького мислителя можливість прямої дії Бога – в цьому, власне, полягає відмінність філософії Ж.-Л. Марйона від філософії Е. Левінаса, де Бог є лише місцем смислу, але Сам Він не робить нічого. Таким чином, поняття «афікованості» виявляється ключовим для Ж.-Л. Марйона, що свідчить про яскраво виражений характер залежності побудови останнього від впливу ідей Е. Левінаса. Для філософсько-теологічної побудови Ж.-Л. Марйона надзвичайно важливий обмежений, пасивний характер свідомості (*у цьому моменті також помітний вплив Е. Левінаса*). Той, хто приймає даність – в іншому місці названий «adonné», – це версія суб'єкта, беззастережно відкритого назустріч даності. Він приймає цю даність, але жодним чином її не визначає, не конституює, а, власне, через неї приймає себе самого.

5. Прикметним є те, що Ж.-Л. Марйон відмовляється приймати класичний метафізичний підхід, який розглядає Бога як певну умоглядну концепцію. Натомість марйонівська концепція «Бога без буття» виявляє абсолютну свободу Бога від усіх детермінацій, а насамперед від головної умови, що визначає всі інші можливі й, навіть, необхідні для людини умови, – від самого факту Буття. Мислитель наголошує на тому, що «теологічний суб'єкт» може бути описаний як суб'єкт, що виникає у відповідь на звернений до нього заклик безумовної та незбагненої Божої любові, яка відкривається через «дар» у події і особі Христа. Це відбувається не завдяки вразливості суб'єкта, а самим Іншим, завдяки зустрічі з ним. Ця зустріч тому завжди така, що перевертає. Близькість Божа дається не згідно з умовою уразливості, але як дар, безумовно.

ВИСНОВКИ

Здійснення комплексного філософсько-релігійнознавчого аналізу етико-філософської концепції Е. Левінаса у її зв'язку з «конфесійними» текстами мислителя, які відображають єврейську релігійну традицію, а також осмислення впливу ідей французького мислителя на сучасну філософію й богослов'я Ю. Тішнера і Ж.-Л. Марйона відповідно до мети та завдань дослідження дозволило сформулювати такі **висновки**:

1. Аналіз методологічних засад дослідження творчості Е. Левінаса в працях закордонних та вітчизняних філософів, огляд основних підходів та напрацювань, пов'язаних з вивченням спадщини мислителя, засвідчив, що існує потреба в цілісному осмисленні його філософсько-релігійних поглядів на основі міждисциплінарного підходу стосовно як філософських, так і «конфесійних» текстів науковця. Урахування біографічного матеріалу, який має важливе значення для прояснення поглядів Е. Левінаса, залучення порівняльного, герменевтичного та феноменологічного методів сприяло висвітленню основних аспектів творчого доробку французького мислителя. Завдяки залученню вищеназваного інструментарію уможлиблюється комплексне філософсько-релігійнознавче осягнення філософського й теологічного дискурсів Е. Левінаса.

2. Переосмисливши попередню європейську філософську традицію, Е. Левінас відмовляється розуміти етику як перелік правил чи норм поведінки. Для нього етика – це «перша філософія», «духовна оптика», крізь яку осягається світ. Тому етика, яку пропонує французький мислитель, протистоїть усій європейській філософській традиції, яка найчастіше розгорталася у руслі онтології. Подолання монологічної парадигми – одна з основних інтенцій філософії французького мислителя. Е. Левінас відмежовується від європейської філософської традиції, зокрема, від Е. Гуссерля та М. Гайдеггера, критикуючи недостатність морально-етичних

аспектів їхнього вчення. Спроби розуміння Іншого як «alter ego» приречені на невдачу. Інший постає у Е. Левінаса як абсолютно Інший, який не може мислитися як поняття. Інший виявляє себе через зустріч обличчям-до-обличчя, через звертання, через слово. Тема Іншого є основним нервом етико-філософської концепції мислителя. Інший – це, з одного боку, підґрунтя етики Е. Левінаса, вісь, навколо якої все обертається, а з другого – Інший – це той, до кого прямують, аби отримати від нього урок, навчитися від нього. Ставлення до Іншого є відношенням «неалергійним», етичним, і якщо воно прийняте добровільно, то є також і навчанням.

Найприкметнішою ознакою етики Е. Левінаса є асиметричний характер взаємин між Я та Іншим. Він зазначає, що мова може йти лише про мої обов'язки відносно нього, але аж ніяк не про те, що я можу претендувати на відповідне ставлення до себе з боку Іншого. Етичне як таке є асиметричним поняттям. Особливий статус етики в філософсько-релігійному вченні Е. Левінаса зумовлений введенням до неї концепту Іншого (коли Я обмежує свою волю перед волею Іншого, беручи на себе відповідальність за Іншого). Етика вводиться у діалогічний контекст і постає як «перша філософія», а концепт Іншого набуває парадигмального значення. Е. Левінас започатковує свою концепцію діяхронічної темпоральності, в якій проблеми часу і значення виступають як єдине ціле. Мислитель розробляє нову філософську термінологію: поняття «промовляння» (*dire*), «сказане» (*dit*), «слід», «поза-пам'ятне минуле» (*immemorial*), «діяхронія», «відкриття», «Бог» та інші.

Аналіз поняття «Бог» в етичній концепції Е. Левінаса засвідчив, що оскільки слово «Бог» присутнє у мові, то його смисл повинен бути введений до філософського розгляду. Зустріч з Богом відбувається опосередковано, через зустріч з іншою людиною. Мислитель закликає здійснити «практичний поворот», в якому чисто теоретико-пізнавальне відношення до Бога було б спрямоване не на Бога самого по собі, а на ближнього. У цьому полягає т. зв. «теологічний поворот» Е. Левінаса. Так, місце поклоніння священному займає виконання заповідей, етичний праксис. Лише шлях, який пролягає

через іншу людину, дійсно веде до Нескінченного, Котрого не можна досягнути. Шлях, який Він залишив нам полягає у виконанні Його заповідей.

3. Попри те, що свої «конфесійні» тексти Е. Левінас принципово публікує в іншому видавництві та зазначає, що не є релігійним мислителем, основні філософські ідеї Е. Левінаса (відповідальність за Іншого, асиметрія у ставленні Я до Іншого, епіфанія обличчя Іншого, використання таких релігійних концептів як «відкриття» і «заповідь», поняття «Бога» та інші) містяться також і в його «конфесійних» текстах. Таким чином можна зробити висновок про відсутність дихотомії між двома групами текстів мислителя: «конфесійними» та філософськими. Релігійний та філософський дискурси Е. Левінаса тісно пов'язані між собою й органічно доповнюють один одного.

У контексті релігійного мислення внесок Е. Левінаса в єврейську релігійну традицію важко переоцінити, оскільки він звертає особливу увагу на переосмислення проблем «винятковості», «свободи», ролі танахічного й талмудичного корпусів текстів, їх актуальності як для сучасного єврейства зокрема, так і для людської спільноти загалом. Отже, «конфесійні» твори французького мислителя становлять не менш вагомий внесок у розвиток єврейської релігійної думки поруч з тим, як суто філософські твори мислителя збагачують скарбницю світової філософської думки. Філософ і єврей, які мислять – є одним цілим. Сприйняття Е. Левінасом юдаїзму, його особистісні переконання відображені в аргументації його філософських праць. Практично всі ключові філософські ідеї французького мислителя містяться в його «конфесійних» текстах.

4. Наголошено, що Е. Левінас активно звернувся до Талмуду, коли був вже остаточно сформований як самостійний мислитель і ніколи не використовував Талмуд як підґрунтя для своєї філософської концепції, а зумів перевідкрити і вдихнути в Талмуд нове дихання завдяки своїм «Талмудичним лекціям». Філософські ідеї у талмудичному корпусі праць Е. Левінаса (Людина і Світ, Людина і Людина, Людина і Бог) розкрито та

інтерпретовано відповідно до базового теологумену юдаїзму про неможливість для людини і Бога зустрітися «обличчям-до-обличчя».

Потреба перекладу Тори і Талмуду (як відображення переконань, цінностей і норм єврейського народу) зумовлена для Е. Левінаса необхідністю транслювати ті концепції єврейського світосприйняття, які не можливо висловити на основі концептуальних рамок, запропонованих «стандартною» філософією (грецькою, тобто європейською), оскільки у цій філософії просто не існує адекватних понять та концептів. Аналіз методу тлумачення, який пропонує Е. Левінас, засвідчив, що «мідраш» (*від євр. дієслова «дореш» – дослідити, або дослідження*), тобто «дослідження» протиставляється «ілюстрації» (*заздалегідь існуючій концепції*). Розкрито, що метод французького мислителя розгортається у ході дискусії, а дискусія розуміється як найприродніша, хоча і не єдина форма буття.

5. Фундаментальні принципи юдаїзму експліцитно й імпліцитно вплинули на етичну концепцію Е. Левінаса. Йдеться про заповіді Тори (*зокрема книга Вихід 32:21*), Пророків (*зокрема книга пророка Малахії 3:5*), Писання (*зокрема книга Псалмів 40:2; 145:9*) стосовно ставлення до сироти, вдови, прихोдька, які корелюють з проблемою відповідальності за Іншого в етичній концепції Е. Левінаса. Вплив біблійного поняття «обличчя» – (*євр. мовою «панім»*) відповідає поняттю «обличчя Іншого» в етичній концепції Е. Левінаса.

6. Ю. Тішнер та Ж.-Л. Марйон запозичують від Е. Левінаса поняття «обличчя» і використовують його у своїх теологічних та філософських розвідках, розвиваючи певні аспекти вчення Е. Левінаса, а саме проблематику відповідальності за Іншого, проблему пасивності свідомості суб'єкта, зустріч обличчям-до-обличчя. Щоправда вони розглядають цю проблематику крізь призму християнської традиції. Продемонстровано, що, по-перше, Ю. Тішнер подібно до Е. Левінаса вважає основним джерелом пізнання слово, віддаючи перевагу метафорі слова на противагу платонівській метафорі світла. Пізнання походить від слухання. По-друге, польський мислитель використовує категорію блага, наголошуючи на тому,

що і Е. Левінас, і Платон виходять з того, що не буття – основа блага, а благо – основа буття.

Ж.-Л. Марйон, як і Е. Левінас, вводить до свого філософсько-богословського проекту феномен Бога. Однак, в той час, як Ж.-Л. Марйон надає Богу можливість прямої дії, у Е. Левінаса Бог є лише місцем смислу, Сам Він не робить нічого. В цьому відмінність філософії Ж.-Л. Марйона від філософії Е. Левінаса. Важливим аспектом філософсько-богословської системи Ж.-Л. Марйона є пасивний характер свідомості, що також підтверджує вплив ідей Е. Левінаса на творчість Ж.-Л. Марйона.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Аббасова Н. Опыт инаковости Другого в философии Э. Левинаса : [Электронный документ]. – Режим доступа : <http://vestnik-samgu.samsu.ru/gum/2007web51/phil/2007510503.pdf>.
2. Августин. Сповідь / Святий Августин. – Львів : Свічадо, 2008. – 356 с.
3. Аверінцев С. С. Ми покликані у спілкування / С. С. Аверінцев // Софія-Логос : словник. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 528–534.
4. Ажимов Ф. Е. Метафизика и онтология : проблемы демаркации / Ф. Е. Ажимов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2011. – № 3 (31). – С. 42–48.
5. Ажимов Ф. Е. Религиозно-этический аспект французской феноменологической метафизики : трансцендентализм Г. Марселя, М. Анри, Э. Левинаса / Ф. Е. Ажимов // Религиоведение. – 2008. – № 3. – С. 138–145.
6. Антоний Сурожский. митрополит. Вера Божия в человека // Антоний, митрополит Сурожский. Труды. – М. : «Практика», 2002. – С. 277–288.
7. Апель К.-О. Проблема етичної раціональності // Першоджерела комунікативної філософії / Л. А. Ситниченко. – К. : Либідь, 1006. – С. 60–67.
8. Ауэрбах Э. Мимесис. М. : Прогресс 1976.–556 с.
9. Ахутин А. Европа – форум мира. К. : ДУХ І ЛІТЕРА. – 2015. – 88 с.
10. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла [Пер. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2006. – 126 с.
11. Бальтазар Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Х. У. фон Бальтазар. – М. : Истина и Жизнь – 1997. – 124 с.

12. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Работы 1920-х годов. – К., 1994. – С. 11–68.
13. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М., 1986. – 445 с.
14. Беларев А. Н. Лицо другого у Э. Левинаса и А. А. Ухтомского : [Электронный документ]. – Режим доступа : http://www.cr-journal.ru/files/file/10_2015_15_36_08_1444750568.pdf.
15. Бен-Шломо И. Идея избранности еврейского народа в современной еврейской философии // Введение в философию иудаизма. – Иер., 1994. – 105 с.
16. Березяк О. Поняття Іншого в контексті діалогу / О. Березяк // Філософія. Нове покоління. Діалог. Комунікація. Дискурс : тези IV студ. асп. міждисц. конф. (Київ, 26-28 лют.) / НаУКМА. – К., 2009. – С. 53–55.
17. Березяк О. Розуміння Іншого як ствердження особовості в концепції Е. Левінаса / О. Березяк // Трансформація парадигм мислення та концепцій знання під впливом сучасних викликів у загальній соціальній практичній і прикладній філософії : тези міждисц. конф. (Львів, 29–30 лист.) ; [відп. за вип. А. Карась]. – Львів, 2007. – С. 146–147.
18. Березяк О. Християнсько-персоналістична концепція К. Войтили : реконструкція поняття особи / О. Березяк // Тези звітної наукової конференції філос-го фак-ту. – Львів : вид-во Центр ЛНУ ім. І. Франка, 2009. – С. 70–72.
19. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / [пер. проф. Івана Огієнка]. – К. : Українське Біблійне Товариство, 2003.
20. Біла О. Християнство між постметафізикою та постмодерном : два приклади богословської думки в епоху кінця історії / О. Біла // Наукові записки Українського Католицького Університету. – 2015. – № 1. – С. 505–516.
21. Богачевська І. В. Методологія лінгвістичного релігієзнавства : між філософською герменевтикою та постструктуралізмом /

І. В. Богачевська // Вісник Прикарпатського Університету. Філософські і психологічні науки. – 2011. – Вип.15. – С. 103–109.

22. Богачевська І. В. Християнська наративна традиція : методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження : Монографія / І. В. Богачевська. – К. : Світ Знань, 2005. – 235 с.

23. Богачов А. Л. Філософська герменевтика : навч. посіб. / А. Л. Богачов. – К. : Вид-во «Курс», 2006. – 405 с.

24. Больнов О. Ф. Зустріч / О. Ф. Больнов // Першоджерела комунікативної філософії : навч. посіб. / Л. А. Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – С. 157–170.

25. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер ; [пер. с нем.; ред. П. С. Гуревича и др.]. – М. : Республика, 1995. – 464 с.

26. Бубер М. Диалог / Мартин Бубер // Два образа веры. – М., 1995. – С. 93–124.

27. Бубер М. Образы добра и зла / Мартин Бубер // Два образа веры. – М., 1995. – С. 125–156.

28. Бубер М. Проблема человека / Мартин Бубер // Два образа веры. – М., 1995. – С. 157–232.

29. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер // Два образа веры. – М., 1995. – С. 15–92.

30. Вальденфельс Б. Мотив чужого / Б. Вальденфельс. – Минск : ПроPILEI, 1999. – 176 с.

31. Вальденфельс Б. Ответ чужому : основные черты респонзивной феноменологии / Бернхард Вальденфельс ; [пер. с нем. О. Шпараги] // Мотив чужого. – Минск : Изд-во ЕГУ ЗАО «ПроPILEI», 1999. – С. 123–140.

32. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – К. : ППС-2002, 2004. – 206 с.

33. Вдовина И. С. Проблема человеческого общения в этической философии Э. Левинаса / И. Вдовина // Проблема человека в современной

религиозной и мистической литературе ; [отв. ред. П. С. Гуревич]. – М., 1988. – С. 60–67.

34. Вдовина И. С. Творчество и «личностные коммуникации» во французском персонализме / И. С. Вдовина // Философия. Религия. Культура. Критический анализ современной буржуазной философии. – М. : Наука, 1982. – С. 252–278.

35. Вдовина И. С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки) / И. С. Вдовина. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.

36. Вдовина И. С. Феноменология и этика / И. С. Вдовина // Природа философского знания, ч. 2. Современная феноменология : Состояние и перспективы (критический анализ). – М. : ИНИОН, 1977. – С. 87–91.

37. Вдовина И. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль / И. Вдовина // История философии. – 2003. – № 10. – С. 101–115.

38. Вдовина И. С. Философские проблемы общения : феноменологический подход / И. С. Вдовина // Философия и мировоззрение (критический анализ буржуазных концепций). – М., 1988. – С. 24–40.

39. Вигода Р. Ш. Между Литвой и Афинами : Эммануэль Левинас – философ и педагог / Р. Вигода // Новая еврейская школа. New Jew. school. – СПб., 1999. – № 4. – С. 15–62.

40. Визель Э. Если слушаешь свидетеля, то становишься им сам / Э. Визель // Книга знаний : Беседы с выдающимися мыслителями нашего времени ; [пер. с франц. Г. Наумовой]. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – С. 116–125.

41. Візель Е. Ніч. Світанок. День / Е. Візель ; [пер. з фр. В. Каденко, Є. Кононенко]. – К. : Дух і Літера, 2006. – 272 с.

42. Волкова Т. Философская концепция Другого в контексте формирования мультикультурного общества [Электронный ресурс] / Т. Волкова. – Режим доступа : http://vestnik.mstu.edu.ru/v11_1_n30/articles/14_volk.pdf.

43. Воробьева С. В. Проблема философской аргументации в диалогике Э. Левинаса / В. Воробьева // Понимание и существование : сб. докл. международного науч. семинара ; [отв. ред. Т. В. Щитцова]. – Минск : Пропилеи, 2000. – С. 100–109.

44. Воробьева С. В. Философия диалога Эммануэля Левинаса / В. Воробьева // Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов. – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 159 – 181.

45. Воробьева С. В. Философия диалога Э. Левинаса : анализ основных понятий / С. В. Воробьева // Вестник Белорусского государственного ун-та им. В. И. Ленина. Сер. 3 : История, философия, экономика, право. – Минск, 1991. – 12 с.

46. Габермас Ю. Комунікативна дія і відповідальність / Ю. Габермас // Першоджерела комунікативної філософії : навч. Посібник / Л. А. Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – С. 84–90.

47. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Ю. Габермас ; [пер. з нім. та комент. М. В. Купліна]. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.

48. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993, 2000. – 480 с.

49. Гершензон М. О. Ключ веры : (Очерк по философии иудаизма) / М. О. Гершензон. – П., 1922. – 126 с.

50. Гиршман М. Идеи культуры в диалогическом осмыслении Э. Левинаса / М. Гиршман // Филология в пространстве культуры. К 75-летию Е. С. Отина. – Донецк, 2007. – С. 82–88.

51. Гиршман М. Полемика Э. Левинаса с М. Бубером в контексте развития диалогических идей в еврейской философии / М. Гиршман // Материалы университетской международной конференции по иудаике. – Ч. 2. – М., 2003. – С. 49–57.

52. Гиршман М. Э. Левинас о творчестве Ф. М. Достоевского / М. Гиршман // Вісник Донецького інституту соціальної освіти. – 2005. – Вип. 1. – С. 63–66.

53. Гнатів А. Богословський поворот у французькій феноменології / А. Гнатів // Феноменологія і релігія : Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2009. – К. : Дух і літера, 2010. – С. 47–59.
54. Голофаст В. Б. Эмманюель Левинас против онтологизма / В. Б. Голофаст // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – № 4 – С. 200–207.
55. Горичева Т. Презумпция Другого : Беседа / Т. Горичева, Д. Орлов, А. Секацкий // М. М. Бахтин : pro et contra : Антология : Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры. – СПб., 2003. – Т. 2. – С. 346–358.
56. Горичева Т. Э. Левинас как аналитик нацизма / Т. Горичева // Ступени СТ. – 2000. – № 1 (11). – С. 93–94.
57. Горкуша О. Пошук шляхів інтеграції релігії та філософії в постсекулярну добу / О. Горкуша // Релігія в контексті суспільної свідомості. Колективна монографія ; [за ред. проф. А. Колодного]. – К. : ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2015. – С. 117–139.
58. Горкуша О. Релігія та філософія як своєрідні засоби моделювання світогляду / О. Горкуша // Релігія в контексті суспільної свідомості. Колективна монографія ; [за ред. проф. А. Колодного]. – К. : ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2015. – С. 102–117.
59. Горкуша О. Спроби зближення філософії і релігії шляхом теологізації і філософського розпредмечення релігії / О. Горкуша // Релігія в контексті духовного життя. Колективна монографія ; [за ред. проф. А. Колодного]. – К. : Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – С. 220–251.
60. Гринчишин Н. І. Аксіологічне визначення «обличчя Іншого» в етиці Емануеля Левінаса / Н. І. Гринчишин // Науковий вісник «Гілея». – К., 2007. – № 9. – С. 20–26.

61. Гринчишин Н. І. Відповідальність людини перед Богом в етичній концепції Емануеля Левінаса / Н. Гринчишин // Вісник Черкаського університету. Вип. 190. – Черкаси, 2010. – С. 112–118.
62. Гринчишин Н. І. Діалог як визначальний принцип етики Е. Левінаса [Електронний ресурс] / Н. Гринчишин. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/vpnu/philos_psihol/2008_11/12.pdf.
63. Гринчишин Н. І. Моральна відповідальність особи в етичній концепції Емануеля Левінаса : Дис... канд. філос. наук : 09.00.07 / Н. І. Гринчишин. – К., 2009. – 173 с.
64. Гроссман В. Жизнь и судьба / В. Гроссман. – М. : АСТ, 2000. – 63 с.
65. Губман Б. Проблема конечности человеческого бытия в философии Э. Левинаса и Ж. Даррида / Б. Губман // Вопросы еврейской истории : материалы XVI ежегодной международной конференции по иудаике. Ч. 2. – М. : Сэфер, 2009. – С. 158–165.
66. Губман Б. Расставание перед ликом бесконечности : Ж. Деррида прощается с Э. Левинасом / Б. Губман // Материалы XIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. – 2004. – Вып. 16. – С. 91–98.
67. Губман Б. Э. Левинас и Ж. Деррида : два похода к судьбе метафизики / Б. Губман // Материалы XIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – М. : Сэфер, 2006. – С. 136–144.
68. Гуссерль Е. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Едмунд Гуссерль. – СПб. : Унив. книга, 2004. – 384 с.
69. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль. – СПб. : Наука, Ювента, 1998. – 316 с.
70. Гадамер Г. -Г. Истина і метод : у 2 т. Т. 1 : Герменевтика I : Основи філософської герменевтики / Ганс-Георг Гадамер ; [пер. з нім. О. Мокровольський]. – К. : Юніверс, 2000. – 469 с.
71. Гадамер Г. -Г. Истина і метод : у 2 т. Т. 2 : Герменевтика II / Ганс-Георг Гадамер ; [пер. з нім. М. Кушнір]. – К. : Юніверс, 2000. – 478 с.

72. Гадамер Г. -Г. Людина і мова / Ганс-Георг Гадамер // Істина і метод : у 2 т. Т. 2. : Герменевтика П. – К. : Юніверс, 2000. – С. 133–140.
73. Даниляк Р. П. Концептуальні підходи до пізнавальної та комунікативної взаємодії Я та Іншого : методологічний аналіз : автореф. дис ... канд. філос. наук : 09.00.02 / Р. П. Даниляк. – Одеса : Б. в., 2007. – 16 с.
74. Даренський В. Парадокси діалогічної ідентичності : діалог як «самоіншування» / В. Даренський // Серія «Філософія». – Вип. 8. – С. 185–194.
75. Даренський В. Феномен діалогу як універсалія культури / Δόξα / В. Даренський // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 15. Універсальні виміри культури. – Одеса : ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2010. – С. 172–182.
76. Дворкин И. Герменевтика логоса и герменевтика текста / Греки и евреи : диалог в поколениях / И. Дворкин // Труды по иудаике. Философия, герменевтика, культурология. – Вып. 1. – СПб., 1995. – С. 11–40.
77. Дворкин И. С. На пути к философии диалога. – Толерантність та діалог в сучасному світі / И. С. Дворкин // Зб. наук. праць. Філософські діалоги 2013. – К., 2013. – С. 112–171.
78. Дворкин И. Сущий и существующий. Преодоление метафизики у Когена, Хайдеггера и Левинаса / И. Дворкин // Judaica Petropolitana. – 2013. – № 1. – С. 155–173.
79. Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації / Рене Декарт // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / укладач Олег Хома ; [пер. і дослідн. матер. : А. Баумейстер]. – К. : Дух і Літера, 2014. – С. 115–292
80. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Декарт Р. // Соч. в 2 томах. – Т. 2. – М., 1994. – С. 3–72.
81. Деменченко Э. В. Концепция «другого» в философии Энрике Дуссея / Э. В. Деменченко // Философские науки. – 1989. – № 7. – С. 37–46.

82. Деррида Ж. Голос и феномен / Ж. Деррида. – СПб., 1999. – 208 с.
83. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса / Ж. Деррида ; [пер. А. В. Ямпольской] // Избранное. Тотальность и Бесконечное / Левинас Э. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 367–403.
84. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида ; [пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина ; сост. и общая ред. В. Лапицкого]. – СПб., 2000. – 432 с.
85. Діалог *sub specie ethicae* / [Даренський В. Ю, Жулай В. Д., Карачевцева Л. М. та ін.]. – К. : Вид ПАРАПАН, 2011. – 280 с.
86. Долгопольский С. Риторика талмуда. Анализ в постструктуралистской перспективе / С. Долгопольский. – СПб., 1998. – 248 с.
87. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы : в 2-х томах / Ф. М. Достоевский. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2007. – Т. 1. – 369 с.
88. Дымерец Р. К вопросу о соотношении понятий «власть» и «ответственность» в философии Э. Левинаса / Ростислав Дымерец // Вісник Міжнародного Соломонового університету. – 2002. – № 8. – С. 64–71.
89. Дымерец Р. Концепция творения в философии Э. Левинаса / Р. Дымерец // Материалы Десятой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. – М., 2003. – С. 60–67.
90. Дымерец Р. Философия иудаизма / Р. Дымерец // Юдаїзм : дослідження історії та віровчення. Матеріали міжнарод. молод. релігієзнавчої школи з юдаїки [наук. ред. А. М. Басаури Зюзіна]. – К., 2011. – С. 83–91.
91. Дымерец Р. Холокост и еврейская религиозная философия / Ростислав Дымерец // Юдаїзм : дослідження історії та віровчення. Матеріали міжнарод. молод. релігієзнавчої школи з юдаїки [наук. ред. А. М. Басаури Зюзіна]. – К., 2011. – С. 92–100.
92. Евстропов М. Н. «Иное, чем бытие» : лицо в метафизике Эммануэля Левинаса. Часть I : Черты лица / М. Н. Евстропов // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 343. – С. 38–44.

93. Евстропов М. Н. Онтологическая грамматика Эмманюэля Левинаса / М. Н. Евстропов // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 328. – С. 35–41.
94. Евстропов М. Н. Опыты приближения к «иному» : Батай, Левинас, Бланшо / М. Н. Евстропов. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2012. – 346 с.
95. Евстропов М. Н. Эммануэль Левинас : «Лицо» как абсолютное выражение / М. Н. Евстропов // Извест. Томского политехн. ун-та. – 2010. – № 6 (том 317). – С. 101–106.
96. Зайцев И. Н. Идея бога в философии Декарта и Левинаса / И. Н. Зайцев // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6 – 2002. – вып. 4 (№ 30). – С. 53–57.
97. Зайцев И. Н. Концепция Другого в философии Э. Левинаса : Дис. канд. филос. наук : 09.00.03 / Игорь Николаевич Зайцев. – СПб., 2008. – 145 с.
98. Зайцев И. Н. Уточнение «начала» философии Хайдеггера и Левинаса / И. Н. Зайцев // Эмманюэль Левинас : путь к другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петерб. гос. ун-т ; [ред. : Н. В. Голик и др.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 48–66.
99. Закревский В. Э. Проблемное поле «другой» в экзистенциализме / В. Э. Закревский // Современные исследования социальных проблем. – 2010. – № 3 (03). – С. 23–28.
100. Звягинцева Е. И. Пределы субъективности : заметки о понятии другого в философии Э. Левинаса и С. Франка / Е. И. Звягинцева // Ученые записки казанского университета. – Том 155, кн. 1. – Гуманитарные науки, 2013. – С. 67–74.
101. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Й. Зізіулас ; [пер. з англ. В. Верлоки, М. Козуба]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 276 с.
102. Каган М. И. Об анализе взаимосвязи закона и поступка в иудаизме : Герман Коген. Религия Разума из источников иудаизма.

Конспект / М. И. Каган // О ходе истории [Ред.-сост. В. Л. Махлин]. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – С. 89–92.

103. Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / І. Кант; [пер. з нім. В. Терлецького]. – К. : ППС-2002, 2005. – 178 с.

104. Кантемиров Е. В. Новый подход к национализму в философии М. Хайдеггера и Э. Левинаса / Е. В. Кантемиров // Новые идеи в философии науки и научном познании. – Екатеринбург, 2002. – С. 214–221.

105. Карачевцева Л. М. Божественна «травма» Нескінченного : структура картезіанського *cogito* в трактовці Еманюеля Левінаса / Л. М. Карачевцева // Мультиверсум. Філософський альманах ; [гол. ред. В. В. Лях]. – Вип. 10 (118). – К., 2012. – С. 232–237.

106. Карачевцева Л. М. Дискусії про «суб'єкт» і «суб'єктивність» і філософії ХХ-ХХІ століть / Л. М. Карачевцева // Філософська думка : Спецвипуск «Християнська теологія і сучасна філософія». – 2013. – Вип. III (2012). – С. 24–34.

107. Карачевцева Л. М. Діалогічна темпоральність / Л. М. Карачевцева // Діалог *sub specie ethicae* / Даренський В. Ю., Жулай В. Д., Карачевцева Л. М. та ін. ; [відпов. ред. В. А. Малахов]. – К. : ПАРАПАН, 2011. – С. 127–184.

108. Карачевцева Л. М. Етика відповідальності Ганса Йонаса та Еманюеля Левінаса / Л. Карачевцева // Філософська думка. – 2006. – № 4. – С. 90–111.

109. Карачевцева Л. М. З'ясування поняття розщепленої суб'єктивності в контексті етичної філософії Еманюеля Левінаса / Л. М. Карачевцева // Науковий Часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наукових праць ; [ред. рада : В. П. Андрущенко (голова)]. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 33 (46). – С. 203–209.

110. Карачевцева Л. М. Ідея нескінченності : Р. Декарт – Е. Гуссерль – Е. Левінас / Лариса Карачевцева // IV Харківські студентські філософські читання : матеріали міжнародної наукової конференції, (Харків, 29–30 берез. 2007 р.). М-во освіти і науки України, Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х. : Харк. нац. ун-т. ім. В. Н. Каразіна, 2007. – С. 91–92.
111. Карачевцева Л. М. Подія гіпостазису у філософській думці Еманюеля Левінаса / Л. М. Карачевцева // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук, праць ; [гол. ред. В. В. Лях]. – 2006. – Вип. 56. – С. 15–22.
112. Карачевцева Л. М. Поняття «і у а» у філософії Еманюеля Левінаса / Л. М. Карачевцева // Мультиверсум. Філософський альманах ; [гол. ред. В. В. Лях]. – Вип. 51. – К., 2005. – С. 148–155.
113. Карачевцева Л. Н. Разум и безумие в структуре картезианского cogito. Три опыта истолкования «Метафизических размышлений» Рене Декарта : [Електронний документ]. – Режим доступу : <http://st-hum.ru/content/karachevceva-ln-razum-i-bezumie-v-strukture-kartezianskogo-cogito-tri-opyta-istolkovaniya>.
114. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер. – СПб., 1997. – 447 с.
115. Качур И. Аспекты философии Левинаса : проблематика Другого и попытка преодоления насилия / И. Качур // Время искать. – 2005. – № 12. – С. 19–30.
116. Квіт С. Основи герменевтики : навч. посіб / С. Квіт. – К. : КМ Академія, 2003. – 191 с.
117. Кебуладзе В. Понятие интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / В. Кебуладзе // Дні науки (10-11 квітня 1997 року). Київський університет імені Тараса Шевченка. Філософський факультет. – К., 1997. – С. 69–79.
118. Классические библейские комментарии. Книга Бытия. – М. : Олимп, 2010. – 700 с.

119. Ключовський Я. А. Філософія діалогу / Ян А. Ключовський ; [пер. з пол. К. Рассудіної]. – К. : Дух і Літера, 2013. – 224 с.
120. Ковельман А. Б. Бегство от логоса : к пониманию раввинистической герменевтики / А. Б. Ковельман, У. Гершович // Новое литературное обозрение. Том 102. – 2010. – С. 31–54.
121. Ковельман А. Б. Война и мир в Талмуде : событие и его смысл / А. Б. Ковельман, У. Гершович // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 140–149.
122. Ковельман А. Б. Толпа и мудрецы Талмуда // Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура. – М. ; Иерусалим, 2007. – 220 с.
123. Ковельман А. Б. Фармация Талмуда / А. Б. Ковельман, У. Гершович // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 6. – С. 121–140.
124. Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура. – М. : Иерусалим, 2007. – 220 с.
125. Колер Ф. Еврейская этика (в ее постоянном развитии, в нынешнем состоянии и сопоставлении с современными философскими системами) / Ф. Колер // Будущность. – СПб., 1903. – № 4. – С. 137–156.
126. Кошарний С. Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля : критичний аналіз : Монографія / Степан Кошарний. – К. : Український центр духовної культури, 2005. – 372 с.
127. Кошмило О. К. Бахтин и Левинас : Высказывание. Диалог. Коммуникация / О. Кошмило // Эмманюэль Левинас : путь к другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петербург. гос. ун-т ; [ред. Н. В. Голик и др.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 147–176.
128. Крюков А. Н. Ранний Левинас и феноменологическая традиция / А. Н. Крюков // Эмманюэль Левинас : путь к другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петербург. гос. ун-т ; [ред. Н. В. Голик и др.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 138–147.

129. Кузин И. В. Деонтологическая онтология Э. Левинаса / И. В. Кузин // Эмманюэль Левинас : путь к другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петербург. гос. ун-т; [ред. Н. В. Голик и др.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 93–137.
130. Кук А.-И. Философия иудаизма : Избранные статьи / А.-И. Кук ; [пер. с иврита]. – Иер., 1985. – 100 с.
131. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор ; [пер. Н. В. Исаева, С. А. Исаев]. – М. : Республика, 1993. – 109 с.
132. Левинас Э. Бог и философия : [фрагмент] // Эмманюэль Левинас : путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – С. 201–230.
133. Левинас Э. Время и другой / Эмманюэль Левинас // Время и другой. Гуманизм другого человека ; [пер. с франц. А. В. Парибка]. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 21–119.
134. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас // Избранное : Трудная свобода. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 591–662.
135. Левинас Э. Заметки о смысле... / Эмманюэль Левинас // Эмманюэль Левинас : путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – С. 18–38.
136. Левинас Э. Избранное : Тотальность и бесконечность / Эмманюэль Левинас. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
137. Левинас Э. Избранное : Трудная свобода / Эмманюэль Левинас. – М. : РОССПЭН, 2004. – 752 с.
138. Левинас Э. От существования к существующему / Левинас Э. // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 7–65.

139. Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Левинас Э. // Избранное : Трудная свобода. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 162–312.

140. Левинас Э. По-другому чем быть, или по ту сторону сущности : [фрагмент] / Э. Левинас // Эмманюэль Левинас : путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – С. 181–194.

141. Левинас Э. Ракурсы. / Эмманюэль Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 292–349.

142. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 66–291.

143. Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму / Э. Левинас // Избранное : Трудная свобода ; [пер. с франц]. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 334–335.

144. Левінас Е. Етика і безконечність. Діалоги з Філіпом Немо / Еманюель Левінас ; [пер. з франц. О. Білий]. – К. : Порт-Рояль, 2001. – 139 с.

145. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого / Еманюель Левінас ; [пер. з франц. В. Куринського]. – К. : Дух і Літера, 1999. – 291 с.

146. Левінас Е. Філософія, справедливість і любов / Еманюель Левінас // Між нами : Дослідження. Думки-про-іншого / Е. Левінас ; [пер. з франц.]. – К. : Дух і Літера : Задруга, 1999. – С. 119–139.

147. Лексикон неперекладностей : Європейський словник філософій. Т. 1. / [Наук. керівники проекту : Барбара Кассен і Констянтин Сігов]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 576 с.

148. Львов А. Мидраш как ответ библейского мышления на ответ греческого рационализма / Львов А. // Греки и евреи : диалог в поколениях. Сборник научных трудов. – СПб. : Б.и., 1999. – С. 155–176.

149. Маковецкий Е. А. Социальный метод : Левинас, немного о любви / Е. А. Маковецкий // Эмманюэль Левинас : путь к другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петерб. гос. ун-т ; [ред. Н. В. Голик и др.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 67–76.
150. Малахов В. А. Диалогическая парадигма в еврейской и восточно-христианской постсекулярной философии (Э. Левинас и Г. С. Батищев) // Евреи в меняющемся мире : Материалы 4-й междунар. конф. – Рига, 2002. – С. 59–63.
151. Малахов В. А. Еманюель Левінас : погляд із Києва / В. А. Малахов // Між нами. Дослідження думки-про-іншого / Еманюель Левінас ; [пер. з франц. В. Куринського]. – К. : Дух і Літера, 1999. – С. 267–284.
152. Малахов В. А. Етика спілкування : навч. посіб / В. А. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
153. Малахов В. А. Право бути собою / В. А. Малахов. – К. : Дух і літера, 2008. – 336 с.
154. Малахов В. А. Уязвимость любви / В. А. Малахов. – К. : Дух і Літера, 2005. – 560 с.
155. Малахов В. Эмманюэль Левинас : дискурс «против света» / В. А. Малахов // Материалы XIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – М. : Сэфер, 2006. – С. 125–135.
156. Малахов В. Homo obses. Феномен заложничества и человеческая идентичность / В. А. Малахов // Человеческая целостность и встреча культур ; [сост. К. Б. Сигов]. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 83–108.
157. Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Джон Пантелеймон Мануссакис ; [пер. з англ. Д. Морозовой]. – К. : Дух і Літера. – 2014. – 416 с.
158. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. – Париж, М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – № 56. – С. 5–291.

159. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / Жан-Люк Марион // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / С. Шолохова, А. Ямпольская. – М. : Академический проект, 2014. – С. 63–99.
160. Марион Ж.-Л. О белой теологии Декарта / Ж.-Л. Марион ; [пер. с франц. и примеч. В. Вдовиной] // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Том. 8. Вып. 2. – СПб. : Изд-в РХГА, 2007. – С. 129–142.
161. Марйон Ж.-Л. Про метафізичну призму Декарта / Ж.-Л. Марйон // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / укладач Олег Хома ; [пер. і дослідн. матер. : А. Баумейстер]. – К. : Дух і Літера, 2014. – С. 23–66.
162. Марйон Ж.-Л. Яку метафізику містить метод / Ж.-Л. Марйон // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / укладач Олег Хома ; [пер. і дослідн. матер. : А. Баумейстер]. – К. : Дух і Літера, 2014. – С. 67–92.
163. Маритен Ж. Величие и нищета метафизики // Маритен Ж. Избранное : Величие и нищета метафизики. М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 107–129.
164. Марсель Г. Номо віатор. Пролегомени до метафізики надії / Г. Марсель ; [пер. В. Шовкуна]. – К. : Пульсари : Академія, 1999. – 320 с.
165. Марсель Г. Про інтелектуальне дослідження (діалог) / Г. Марсель, П. Рікер // Часопис «Дух і Літера». – 2004. – № 15–16. – С. 21–27.
166. Марчук О. В. Становлення «філософії Іншого» як нового підходу до розв'язання конфліктів сучасності / О. В. Марчук // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2007. – № 61. – С. 31–49
167. Марчук О. В. Феноменологічні концепції Іншого в сучасній філософії : автореф. дис. на здобуття звання канд. філос. наук : 09.00.04 / О. В. Марчук. – К., 2008.–18 с.

168. Мелихов Г. В. Женское как «свое» и «другое» : вариации на темы философствования Л. Иригарей и Э. Левинаса // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия : Философия. Филология. – 2008. – № 1. – С. 138–149.

169. Мелихов Г. В. Открытость Другому : опыт введения в феноменологическую этику Э. Левинаса (не без помощи Л. Бессона) // Ученые записки Казан. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2007. – Т. 149. – № 5. – С. 199–210.

170. Мендес-Флор П. Єврейська філософія та теологія / Пауль Мендес-Флор // Єврейська цивілізація. Оксфордський підр. з юдаїки. – У 2-х тт. – К. : Дух і Літера ; Дніпроперт. : Центр «Ткума», 2012. – Т. II. – С. 810–823. Менжулін В. І. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні / В. І. Менжулін. – К. : НаУКМА ; Аграр Медіа Груп, 2010. – 455 с.

171. Минеева А. А. От «Я» к «Другому» : теологическая перспектива в феноменолого-диалогическом проекте Э. Левинаса и феноменолого-экзистенциальном проекте Г. Марселя / А. А. Минеева // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы : материалы 15-й международной конференции молодых ученых 23–30 октября 2009 г. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2010. – С. 313–315.

172. Мозес С. Ерос і закон / С. Мозес ; [пер. з франц. В. Каденко]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 114 с.

173. Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М. : Феноменология Герменевтика, 2003. – 723 с.

174. Назаренко О. А. Етичні аспекти діалогічних концепцій культури : Дис... канд. філос. наук : 09.00.04 / О. А. Назаренко. – Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2003. – 164 с.

175. Назаренко О. А. Проблема «іншого» та «чужого» у діалогічних концепціях культури / О. А. Назаренко // Мультиверсум. Філософський альманах : Зб. наук. праць (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України). – Київ, 2002. – Випуск 29. – С. 61–69.

176. Найман Е. А. Идея бесконечности Р. Декарта в интерпретации Э. Левинаса // Методология науки. Вып. 2 : Нетрадиционная методология. – Томск, 1997. – С. 151–155.
177. Неер А. Философия Андре Неера : Избранные статьи. – Иер., 1984. – 141 с.
178. Ношин Я. И. Тема Другого в этической концепции Эмманюэля Левинаса / Я. И. Ношин // Тирош – труды по иудаике. Сер. : «Judaica Rossica». – М., 2013. – Вып. 13. – С. 76–86.
179. Ношин Я. І. Контекст іудаїзму в філософських поглядах Еманюеля Левінаса / Я. І. Ношин // Науковий Часопис Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наукових праць ; [ред. рада : В. П. Андрущенко (голова)]. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 33 (46). – С. 74–82.
180. Ношин Я. І. Місце Бога в філософській концепції Еманюеля Левінаса / Я. І. Ношин // Гілея : науковий вісник : Зб. наук. праць. – К., 2015. – Випуск 103. – С. 77–82.
181. О Даре : Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом О Даре / Логос. 2011. – № 3 (82). – С. 144–171.
182. Озадовська Л. В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. – 164 с.
183. Орлов Д. У. Лицо и феномен : опыт фациализации вещей / Д. У. Орлов // Эмманюэль Левинас : путь к другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петербург. гос. ун-т ; [ред. Н. В. Голик и др.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 77–92.
184. Паскаль Б. Думки / Блез Паскаль ; [пер. з франц. А. Перепадя, О. Хома]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 704 с.
185. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии [Электронный ресурс] / К. Пашков. –

Режим доступу : http://theology.in.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38480_pashkov_dar-i-blahodarenie.pdf.

186. Петровская Е. В. Теория образа. – М. : РГГУ, 2010. – 281 с.
187. Петякшева Н. И. Э. Левинас : концепция «Другого» / Н. И. Петякшева // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. – 2000. – № 1. – С. 139–146.
188. Платон. Діалоги / Платон ; [пер. з давньогр. Й. Кобів, У. Головач та ін.]. – К. : Основи, 1999. – 395 с.
189. Поза межами розуміння / богослови та філософи про Голокост ; 2-ге вид. ; [за ред. Джона К. Рота і Майкла Беренбаума]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 432 с.
190. Полещук И. В. Понятие интерсубъективной темпоральности в философии Левинаса / И. В. Полещук // Эмманюэль Левинас : путь к другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петербург. гос. ун-т ; [ред. Н. В. Голик и др.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 22–36.
191. Проскуликов Є. С. Етика смирення : відповідальність за свободу іншого / Є. С. Проскуликов // Мультиверсум : Філософський альманах : зб. наук. праць. Вип. 82 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України ; [відп. ред. В. В. Лях]. – Київ : Б. в., 2009. – С. 232–245.
192. Ратцингер Й. Введение в христианство. – Брюссель : «Жизнь с Богом», 1988. – 318 с.
193. Рікер П. Етика і мораль / Рікер П. // Навколо політики – К. : «Д. Л.», 1995. – 270 с.
194. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість / Поль Рікер ; [пер. з франц.]. – К. : Дух і Літера, 2002. – 114 с.
195. Рікер П. Сам як інший / Поль Рікер ; [пер. з франц.]. – К. : Дух і Літера, 2000. – 458 с.

196. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / Ойген Розеншток-Хюсси ; [составл., пер. с нем. и англ., послесловие и коммент. А. И Пигалева]. – М. : Канон+, 1997. – 288 с.
197. Розеншток-Хюсси. О. Речь и действительность / Ойген Розеншток-Хюсси ; [пер. с англ. А. Хараша]. – М. : Лабиринт, 1994. – 210 с.
198. Ройтберг Н. Еврейская диалогическая философия как ответ и ответственность : Голос против Логоса / Н. Ройтберг // Тирош – труды по иудаике. – 2007. – Вып. 8. – С. 102–110.
199. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей : Панорама новітньої науки / Жаклін Рюс; пер. з фр. В. Шовкун. – К. : Основи, 1998. – 669 с.
200. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр. – К. : Основи, 2001. – 854 с.
201. Серетті М. Про можливість феноменологічного підходу до релігій та християнства / Феноменологія і релігія : Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2009. – К. : Дух і літера, 2010. – С. 157–163.
202. Сигов К. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке / К. Сигов // Альфа и Омега. – 2002. – № 2(32). – С. 204–220.
203. Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії : навч. посіб. / Л. А. Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – 176 с.
204. Сігов К. «Між нами» : Насильство? Розрив? Правда? / Кенотична етика Еманюеля Левінаса / К. Сігов // Дух і літера. – 1999. – № 5–6. – С. 275–286.
205. Соколова Л. Ю. Трансцендентальна тема в феноменології М. Анри и Э. Левинаса / Л. Ю. Соколова // Эмманюэль Левинас : путь к другому : сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / С.-Петербург. гос. ун-т; [ред. Н. В. Голик и др.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 34–47.
206. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.

207. Солдатська Т. До питання обґрунтування респонзивної етики / Філософська думка [Текст]: український наук.-теорет. часопис/ НАН України, Інститут філософії. – С. 118–130.

208. Соловейчик Й. Одинокий верующий человек [Електронний ресурс] / Й. Соловейчик. – Режим доступу : <http://www.machanaim.org/philosof/solov/odino-ch.htm>

209. Сохань И. В. К вопросу о возможности философии пищи : Э. Левинас. Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 18 (233). Философия. Социология. Культурология. Вып. 21. С. 146–151.

210. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат / Б. Спіноза; пер з лат В. Литвинов. – 2-ге вид. – К. : Вид-во Соломії Павличко «ОСНОВИ», 2005. – 237 с.

211. Степанищев С. А. Этический рационализм Э. Левинаса в контексте феноменологической традиции [Электронный документ] / С. А. Степанищев. – Режим доступу : <http://www.dissercat.com/content/eticheskii-ratsionalizm-elevinasa-v-kontekste-fenomenologicheskoi-traditsii>.

212. Твердислова О. Встреча как диалог [Електронний документ]. – Режим доступу : http://almanah-dialog.ru/archive/archive_3-4_2/oe11.

213. Тимо О. С. Відношення до Іншого у філософії Е. Левінаса : паралелі із духовною традицією іудаїзму // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2014. – № 7. – С. 161–166.

214. Тишнер Ю. Избранное. Т. II : Философия драмы. Спор о существовании человека / Ю. Тишнер; пер. с польск. – М. : РОССПЭН, 2005. – 488 с.

215. Токранов А. В. Философия религии Э. Левинаса // Религиоведческие исследования. 2010. – № 3-4. – С. 225–235.

216. Ференц О. І. Поняття іншого в сучасній філософській рефлексії [Текст]: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Ференц О. І. Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка. – Львів, 2015. – 208 с.

217. Ференц О. І. Філософія Іншого в Поля Рікера / О. І. Ференц // Тези звітної наук. конф. філос. фак-ту. – Львів : вид-во Центр ЛНУ ім. І. Франка, 2011. – Вип. 8. – С. 34–36.

218. Фидс П. Внимая возвышенному и прекрасному : богословские размышления об Эммануэле Левинасе и Айрис Мердок /Богословие красоты ; [под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко]. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С 70–89.

219. Филоненко А. «Богословие общения и евхаристическая антропология» // Койнония. Вестник ХНУ им. В. Н. Каразина. – № 904. – Харків-Київ, 2010. – С. 176–188.

220. Филоненко А. С. Икона, дар и благодарение в евхаристической герменевтике Жана-Люка Мариона / Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна / Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна. – Харків : Видавництво ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 1964. – N900-2 : Серія : Теорія культури і філософія науки. Вип. 41. – 2010. – С. 49–55.

221. Филоненко А. С. Святость и свидетельство : вслушиваясь в проповеди митрополита Антония Сурожского [Електроний документ]. – Режим доступу : http://www.doroga-vmeste.ru/2012/2012_4-2013_1_Svjatost_i_svidetelstvo.shtml

222. Филоненко А. С. Собирающий зов Другого : сотериология и философия благодарения // Человеческая целостность и встреча культур. – К. : Дух и Литера, 2007. – С. 180–196.

223. Филоненко А. С. Холокост в Украине и педагогика благоговения : вызов насилия и истоки доверия / А. С. Филоненко // Вісник Харківського нац. університету ім. В. Н. Каразіна. – 10/03/2009 . – N860 : Теорія культури і філософія науки. Вип. 37. – С. 180–187.

224. Философский энциклопедический словарь / [редкол. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев. – 2-е изд. – М. : «Советская энциклопедия», 1989. – 815 с.

225. Фришман А. О Серене Кьеркегоре и Михаиле Бахтине «с постоянной ссылкой на Сократа» / А. Фришман // Мир Кьеркегора : русские и датские интерпретации творчества Серена Кьеркегора. – М., 1994. – С. 106–122.
226. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб., 2000. – 380 с.
227. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – СПб. : «Наука», 2002. – 452 с.
228. Хайдеггер М. Давосская дискуссия / М. Хайдеггер, Э. Кассирер // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск : ЕГУ, 2001. – С. 124–135.
229. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
230. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 177–192.
231. Хайдеггер М. Что такое метафизика / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 16–27.
232. Хома О. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / укладач Олег Хома ; [переклад і дослідницькі матеріали : Андрій Баумейстер]. – К. : Дух і Літера, 2014. – 366 с.
233. Хромец И. Еврейская философия после М. Хайдеггера : Э. Левинас и Х. Йонас / И. Хромец // Юдаїзм : дослідження історії та віровчення. Матеріали міжнарод. молод. релігієзнавчої школи з юдаїки ; [наук. ред. А. М. Басаури Зюзіна]. – К., 2011. – С. 101–108.
234. Чернова Л., Подольский А. Еврейская мысль сквозь века. Сборник научных трудов по иудаике, еврейской истории и культуре. Вып. 4. – Днепропетровск, 2000. – 348 с.
235. Швед З. В. Інтерпретації свободи в іудаїзмі : методологія дослідження [Текст] : монографія / З. В. Швед. – К. : Б. в., 2011. – 303 с.

236. Швед З. В. Особливості формування ментальних та релігійних структур в іудаїзмі (український контекст) [Текст] : автореф. дис... канд. філос. наук : 09.00.11 / Швед З. В. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2003. – 20 с.

237. Шолохова С. (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / С. Шолохова, А. Ямпольская. – М. : Академический проект, 2014. – 288 с.

238. Шолохова С. А. Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен» / С. А. Шолохова // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / С. Шолохова, А. Ямпольская. – М. : Академический проект, 2014. – С. 58–62.

239. Шолухо Н. Другой как источник будущего : этика ответственности – основа концепции культуры повседневности Эмманюэля Левинаса / Н. Шолухо // Культура Украины : сб. наук. пр. Вып. 29. Культурология. Искусствоведение / Харк. гос. акад. Культуры ; [отв. ред. В. М. Шейко]. – М. : ХДАК, 2010. – С. 76–86.

240. Шолухо Н. Понятие женского как элемент культуры в философии Эмманюэля Левинаса / Н. Шолухо // Культура Украины : сб. наук. пр. Вып. 27. Культурология. Искусствоведение / Харк. гос. акад. Культуры ; [отв. ред. В. М. Шейко] – М. : ХДАК, 2009. – С. 149–157.

241. Шолухо Н. Эмманюэль Левинас и Жан-Поль Сартр : на перекрестках повседневности / Н. Шолухо // Культура Украины : сб. наук. пр. Вып. 23. Культурология. Искусствоведение / Харк. гос. акад. Культуры ; [отв. ред. В. М. Шейко]. – М. : ХДАК, 2008. – С. 93–104.

242. Шолухо Н. Иудейская культура и «философия Другого» Эммануэля Левинаса : аналоги и противоречия / Н. Шолухо // V Харьковские философские чтения : материалы междунар. конф., 27–28 марта 2008 г., Харк. нац. ун-т им. В. Н. Каразина. – М. : ХНУ им. В. Н. Каразина, 2008 г. – С. 132–134.

243. Шолухо Н. Культура в опытах дружности / Н. Шолухо // Культура и информационное общество XXI в. : Материалы наук. конф. молодых ученых, 24–25 апреля 2007 г. – М. : ХДАК, 2007. – С. 30–31.

244. Шолухо Н. Тело как аспект культуры повседневности в «философии Другого» (Гуссерль – Хайдеггер – Левинас) / Шолухо Н. // V Харьковские философские чтения : материалы междунар. наук. конф. / Харк. нац. ун-т им. В. Н. Каразина. – М. : ХНУ им. В. Н. Каразина, 2009. – С. 52–54.

245. Штейнзальц А. Вавилонский Талмуд : в 5 т. ; [под общ. ред. р. Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца) и Сергея Аверинцева]. – М. : Ин-т изучения иудаизма в СНГ ; Иерусалим : Израил. ин-т талмуд. публ., 2001.

246. Эмманюэль Левинас : путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – 239 с. (Серия «АПОРИИ». Вып. 1).

247. Эннс И. А. Проблема другого в философии Э. Левинаса / И. А. Эннс // Трансляция философского знания : наука, образование, культура : Материалы научно-методического семинара летней философской школы «Голубое озеро 2003». – Новосибирск, 2003. – С. 171–174.

248. Эннс И. А. Проблема соотношения «собственного» и «чужого» в философии Э. Левинаса / И. А. Эннс // Социальное знание в поисках идентичности. – Томск, 1999. – С. 78–81.

249. Ямпольская А. В. Безмерность в мире мер / А. Ямпольская // Левинас Э. Избранное : Тотальность и бесконечность. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 404–408.

250. Ямпольская А. В. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии / А. Ямпольская // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 88–104.

251. Ямпольская А. В. Герменевтика прощения у Левинаса / А. В. Ямпольская // История философии и герменевтика – 2 [отв. Ред. А. И. Алёшин]. – М. : РГГУ, – С. 106–113.

252. Ямпольская А. В. Заповедь и свобода в Философии Эмманюэля Левинаса / А. В. Ямпольская // Материалы XIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – Москва : Сэфер, 2006. – С. 99–108.

253. Ямпольская А. В. Левинас : талмудический экзегезис Священного Писания [Электроний документ]. – Режим доступа : http://krotov.info/library/12_1/ev/inas.htm.

254. Ямпольская А. В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса / А. Ямпольская // Материалы XIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – Москва : Сэфер, 2006. – С. 7–21.

255. Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции : проблемы метода. – М. : РГГУ, 2013. – 258 с.

256. Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас. Философия и биография. – К. : Дух і літера, 2011. – 376 с.

257. Ямпольская А. В. Неохайдеггерианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» / Ямпольская А. В. // Вопросы философии. – № 1. – 2011. – С. 173–180.

258. Янкелевич В. Ирония. Прощение / В. Янкелевич ; [Пер. с фр.]. – М. : Республика, 2004. – 335 с.

259. Яннарас Х. Свобода етосу / Х. Яннарас ; [пер. В. К. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.

260. Baird M. Revisioning Christian Theology in light of Emmanuel Levinas's Ethics of Responsibility / Journal of Ecumenical Studies. – Summer-Fall, 1999. – P. 340–351.

261. Bernasconi R. The Trace of Levinas in Derrida. David Wood and Robert Bernasconi, eds. Derrida and Difference. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1988. – P. 13–29.

262. Bernasconi R., Critchley S. Re-reading Levinas. Bloomington : Indiana University Press, 1991. – 252 p.

263. Bloechl J. The Face of the Other and the Trace of God : Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas. New York : Fordham University Press, 2000. – 315 p.

264. Burggraeve R. The Bible Gives to Thought : Levinas on the Possibility and Proper Nature of Biblical Thinking // The Face of the Other and the Trace of God : Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas / Bloechl J., ed. – New York : Fordham University Press, 2000. – P. 165–183.

265. Carlson T. A. Postmetaphysical theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. By Kevin J. Vanhoozer. – Cambridge. : Cambridge University Press, 2003. – 312 p.

266. Cohen R. Elevtions : The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas / R. Cohen. – The University of Chicago Press, Chicago, 1994. – 364 p.

267. Cohen R. Ethics, Exegesis and Philosophy : Interpretation after Levinas, Cambridge University Press, 2001. – 370 p.

268. Davies P. The Face and the Caress : Levinas's Ethical Alterations of Sensibility // Modernity and the Hegemony of Vision (ed. Levin D. M. University of California Press. 1993. – P. 252–272.

269. Dymersets R. Rationalism in the Talmud : Ta'am and Middot // Judaica Ukrainica. – 2013. – Vol. 2. – P. 42–57.

270. Fagenblat M. A Covenant of Creatures : Levinas's Philosophy of Judaism. –Stanford University Press, 2010. – 281 p.

271. Gadamer H. G. Truth and Method. – New York : Continuum Publishing Company, 1994.

272. Gibbs R. Correlations in Rosenzweig and Levinas. – Princeton : Princeton University Press, 1992. – 275 p.

273. Guttman J. Philosophies of Judaism. The History of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig. – New York, 1966. – 464 p.

274. Handelman S. A. Fragments of Redemption : Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. – Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1991. – 418 p.

275. Hart K. Signer M., eds. *The Exorbitant : Emmanuel Levinas between Jews and Christians*. – New York : Fordham University Press, 2010. – 308 p.
276. Heidegger M. *Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics // Indetity and Difference* / transl. Joan Stanbaugh. – NY, 1969. – P. 70–71.
277. Janicaud D. *La phénoménologie éclatée*, L'Eclat, 1998.
278. Janicaud D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'Eclat, 1991.
279. Jospe R. *Paradigms in Jewish philosophy*. Madison. NJ : Farleigh-Dickinson. University Press, 1997. – 290 p.
280. Kaplan G. *Ethics as first philosophy and the others ambiguity in the dialogue of Buber and Levinas* / G. Kaplan // *Philosophy today*. – 2006. – Vol. 50. № 1. – P. 40–57.
281. Kavka M. *Is There a Warrant for Levinas's Talmudic Readings?* *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 14 (1). – 2006. – P. 153–173.
282. Kavka M. *Jewish Messianism and the History of Philosophy*. New York : Cambridge University Press, 2004. – 241 p.
283. Kovelman A. «Between Alexandria and Jerusalem : The Dynamic of Jewish and Hellenic Culture». – Leiden, 2005. – 237 p.
284. Kowalska M. *Autonomia czy alternomia? Pytania o moralne podstawy demokratycznej równości (wokół de Tocqueville'a, Castoriadis i Lévinasa)* / M. Kowalska // *Zoon Politikon*. – 2011. – № 2. – S. 54–70.
285. Kowalska M. *Lévinasa idea sprawiedliwości : od etyki do polityki i z powrotem* / M. Kowalska // *Emmanuel Lévinas : Filozofia, Teologia, Polityka*. – Warszawa : Instytut Adama Mickiewicza, 2006. – S. 218–227.
286. Lescourret M.-A. *Emmanuel Levinas*. – Paris : Flammarion, 1993. – 420 p.
287. Levinas E. *Nine Talmudic Readings*. – Bloomington, 1994. – 197 p.
288. Lévinas E. *Quatre lectures talmudiques*. – Paris, 1968. – 189 p.
289. Maccoby H. *The Philosophy of the Talmud*. – New York : Routledge, 2002. – 240 p.

290. Malka S. Emmanuel Levinas : eine Biographie. C. H. Beck, München, 2004.
291. Marion J.-L. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness / transl. By Jeffrey L. Kosky. – Stanford, California. : Stanford University Press, 2002. – 283 p.
292. Marion J.-L. God without Being. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1991.
293. Marion J.-L. The Reason of the Gift (Richard Lectures). – Charlottesville : University of Virginia Press, 2011. – 113 p.
294. Marion J.-L. Being given : toward a phenomenology of givenness / transl. By Jeffrey L. Kosky. – Stanford, California. : Stanford University Press, 2002. – 283 p.
295. Marion J.-L. Prolegomena to Charity / translated by Stephen Lewis. – New York : Fordham University Press, 2002.
296. Meir E. Levinas's Jewish Thought : Between Jerusalem and Athens. – The Hebrew University Magnes Press, 2008. – 301 p.
297. Milbank J. Can a Gift Be Given? Prolegomena to a future Trinitarian Metaphysic / Gregory Jones and Stephen E. Fowl, (eds.) // Rethinking Metaphysics, Directions in Modern Theology. – Oxford : Blackwell Publishers, 1995. – P. 119–161.
298. Morgan M. Discovering Levinas. – Cambridge University Press, 2007. – 528 p.
299. Morgan M. The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas. Cambridge : Cambridge University Press, 2011. – 259 p.
300. Peperzak A. T. Judaism and Philosophy in Levinas. International Journal for Philosophy of Religion. №40. P. 125–140.
301. Peperzak A. T. The Significance of Levinas's Work for Christian Thought / Jeffrey Bloechl (ed.) // The Face of the Other & The Trace of God : Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas. – New York : Fordham University Press, 2000. – P. 184–199.

302. Peperzak A. To the Other : an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas / A. Peperzak. – W., Lafayette, 1993. – 247 p.
303. Peperzak A. T. ed. Ethics as First Philosophy : The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion. London : Routledge, 1995. – 270 p.
304. Poirier F. Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens, Arles, Actes Sud, 1996. – 131 p.
305. Purcell M. Leashing God With Levinas : Tracing a Trinity with Levinas / Heythrop Journal XL. – July, 1999. – P. 301–318.
306. Putnam H. Levinas and Judaism / Hilary Putnam // The Cambridge Companion to Levinas / [ed. by Robert Bernasconi, Simon Critchley]. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – P. 33–62.
307. Sarachino M. Openness as gift : Subject and Other in postmodern context / A Study of Lonergan and Levinas. Marquette University. – UMI Dissertation Library, 2000. – 256 p.
308. Scheler M. O zjawisku tragiczności // Arystoteles, David Hume, Max Scheler. O tragedii i tragiczności / wyb. I oprac. W. Tatarkiewicz. – Krakow, 1976. – . S. 51–95.
309. Stone I. F. Reading Levinas/Reading Talmud. Publication Year : 1998. – 162 p.
310. Tischner J. Myślenie według wartości. – Kraków : Znak, 2002. – 499 s.
311. Tischner J. Spór o istnienie człowieka. – Kraków : Znak, 1998. – 480 s.
312. Veiling T. In the Name of Who? Levinas and the Other Side of Theology. – *Pacifica* 12. – October, 1999. – P. 275–292.
313. Waldenfels B. Levinas on the Saing and the Said / Bernhard Waldenfels // Addressing Levinas. – Evanston : Northwestern University Press, 2005. – P. 86–98.

314. Webb S. The Rhetoric of Ethics as Excess : A Christian Theological Response to Emmanuel Levinas / Modern Theology. – January, 1999. – P. 1–16.
315. Westphal M. Levinas and Kierkegaard in Dialogue Indiana Series in the Philosophy of Religion 2008. – 208 p.
316. Włodarczyk R. Lévinas. W stronę pedagogiki azylu / R. Włodarczyk. – Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009. – 358 s.
317. Wygoda S. A phenomenological outlook at the Talmud. Levinas as reader of the Talmud. Phenomenological Inquiry, vol. 24, Oct. 2000. – P. 117–148.
318. Wygoda S. The phenomenology of Time in the Philosophy of Levinas : Temporality and Otherness in the Hebraic Tradition // Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three : Logos of History – Logos of Life. Historicity, Time, Nature, Communication, Consciousness, Alterity, Culture (Anna Teresa Tymieniecka (Ed.). – Dordrecht : Springer Publishing House, 2006. – P. 283–301.
319. Wyschogrod E. Emmanuel Levinas : The Problem of Ethical Metaphysics. The Hague : Martinus Nijhoff, 1974. – 222 p.
320. Zizioulas J D. Communion and Otherness. – London, New York : T&T Clark, A Continuum imprint, 2006. – 315 p.