

тами — і все ж їхні світогляди, етико-антропологічні концепції кардинально різняться. Перший з них — раціоналіст, апологет розуму, що сприймає світ і людину в ньому в парадигмі космічного мислення, другий — сенсуаліст, апологет чуттєвого досвіду, скептично налаштований стосовно значення «вічних» проблем філософії. Першою характерні трагічне світовідчуття, антиномічність у розумінні ролі і місця людини у Всесвіті, другому — оптимістично-гедоністична налаштованість щодо сенсу людського життя. Світогляду Б. Паскаля більше імпонує філософія стоїцизму, Ж. О. Ламетрі ж репрезентує епікуреїзм. Б. Паскаль здійснює еволюцію від наукового і філософського раціоналізму до кордофілософії і релігійної віри (аутентичного християнства), Ж.О. Ламетрі прямує в напрямку пом'якшення свого сенсуалістичного гедонізму до діалектичного синтезу стоїцизму й епікуреїзму. «Така моя концепція життя і смерті, — зауважує він. — Стосовно перебігу життя я завжди буду прихильником насолод, стосовно наближення смерті — твердим стоїком» [1, с. 381].

Що ж до віри в Бога, яка, на думку Б. Паскаля, — єдине, що може врятувати людину від трагізму буття, то Ж. О. Ламетрі, скептично оцінюючи деїзм, залишає питання про існування Бога відкритим. Який би висновок не сформулював філософ, — вважає він, — це аж ніяк не вплине на вирішення людиною своїх проблем: для її спокою абсолютно байдуже, вічно існує матерія, чи вона створена, є Бог чи його немає. Безумством було б мучитися над тим, чого неможливо пізнати і що ніяк не вплине на бажання людини бути щасливою, навіть якби вона й досягла мети у вирішенні цих одвічних філософських питань.

#### Список літератури

1. Ламетри Ж. О. Сочинения / Ж. О. Ламетри. — М. : Мысль, 1983. — 509 с.
2. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. — М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, Изд-во ЭКСМО-МАРКЕТ, 2000. — 368 с.

*Надійшла до редколегії 18.12.2009 р.*

УДК 130.2+101.9

Н.Є. ШОЛУХО

### ІНШИЙ ЯК ДЖЕРЕЛО МАЙБУТНЬОГО: ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ — ОСНОВА КОНЦЕПЦІЇ КУЛЬТУРИ ПОВСЯКДЕННОСТІ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА

*Досліджується категорія відповідальності у філософії Левінаса як етична настанова сучасності. Розглядаються категорії свідчення, заручника та Іншого як такі, що зумовлюють культуру повсякденності.*

**Ключові слова:** відповідальність, свідчення, заручник, Інший, культура повсякденності.

*Исследуется категория ответственности в философии Левинаса как этическая установка современности. Рассматриваются категории свидетельства, заложника и Другого как обуславливающие культуру повседневности.*

**Ключевые слова:** ответственность, свидетельство, заложник, Другой, культура повседневности.

*The paper examines the category of responsibility in Levinas's philosophy such as ethic aim of the present. Then, defines the categories testify, hostage and the Other such as stipulate to everyday life's culture.*

**Key word:** responsibility, testify, hostage, the Other, everyday life's culture.

Актуальність теми зумовлена початковим станом вивчення інтелектуального спадку Левінаса українською наукою, а також можливістю дослідження думки філософа як перетину інтересів етики сучасності і культурології повсякденності.

Після Голокосту думка Левінаса набуває нового рівня, де поєднує феноменологічні інтенції з етичною тематикою, намагається знайти відповіді на болісні для європейського єврейства питання і, завдяки наново осмисленому колу тем, пов'язаних з відповідальністю, виходить на загальногуманістичну проблематику.

Філософія, багато в чому сформована під впливом насильства, порушує питання про те, чи не пропагує Левінас нову етику непротивлення злу насильством, коли говорить про вразливість Іншого і толерантність у ставленні до нього? Та чи не стане запропонована Левінасом концепція культури, зведена на вразливості Іншого, культурою пасивності?

Тому **мета** статті — дослідити, яким чином Левінас осмислює відповідальність як можливу етичну основу культури повсякденності.

Нашому дослідженню сприятиме звернення до таких текстів Левінаса: «Тотальність і Нескінченне» (1967 р.), збірка есе, статей і текстів доповідей «Важка свобода» (1976 р.) та інтерв'ю Левінаса «Філософія, справедливість і любов» (1988 р.) і «Парадокс моральності» (1988 р.).

Теоретичною базою наших розвідок будуть такі дослідження. Розвідка англomовного дослідника Хіларі Патнем «Левінас і юдаїзм» [9], де сутність взаємин з Іншим розкривається через давньоєврейське слово «hineni», через що спілкування з Іншим стає тожним спілкуванню з Богом.

Стаття польської дослідниці Барбари Скарґи «Еманюель Левінас: культура іманентності» [10], котра є спробою виявлення силь-

них та слабких місць левінасової етики, а також співвіднесення її з проблемами європейської моральності.

Дві глави російськомовної книги З.А. Сокулер «Герман Коген і філософія діалогу» [6], що присвячена раніше невідомим фактам біографії Левінаса й аналізу його талмудичних лекцій, зокрема розглядається важлива для нашого дослідження тема соціальної справедливості.

Розвідка А.В. Ямпольської «Герменевтика прощення у Левінаса» [8] розкриває, так само через звернення до франкомовних талмудичних лекцій філософа, механізм прощення як богословського терміна в його концепції.

З числа українських дослідників ми звертаємося до праці А. В. Малахова «Номо obsess. Феномен заручництва і людська ідентичність» [4], в якій стан заручника розглянуто як етичну категорію у зв'язку з питаннями відповідальності за Іншого та насильства в сучасному світі.

Також варто відзначити статтю К.Б. Сігова «Проблема розриву між онтологією і етикою в сучасних вченнях про людину» [5], де категорія Іншого в Левінаса співвідноситься з християнським контекстом інакшості.

Попередні дослідження дозволяють нам рухатися далі й обґрунтувати тезу, яку було винесено в заголовок статті — Інший як джерело майбутнього.

Але ми не торкатимемося темпоральної проблематики у філософії Левінаса, а на міждисциплінарному рівні наголошуватимемо на концепції культури повсякденності в його думках.

Аналітика елементів філософії Левінаса неможлива без урахування певних фактів його біографії. Адже саме перебування в концтаборі для євреїв-військовополонених і католицьких священників спонукало Левінаса звернутися до такої категорії феноменології як Інший, але з чіткою етичною орієнтацією.

Важка праця на лісоповалі, замість імені — номер [6, с. 206–207], але частково збережено права — частково дозволено бути людиною. Уривчасто, нехтуючи відпочинком, Левінас працює над творами «Від існування до існуючого» і «Час та Інший» (задум яких виник ще до війни, а надруковано в 1947 р.). А в Ковно вбито батьків та братів. Дружина з донькою переховуються в жіночому монастирі Орлеана. За словами Левінаса, це був «досвід абсолютної покинутості» [2, с. 329], якого зазнали євреї.

Після концтабору Левінас «оформлюється» як самостійний мислитель з власною позицією. Як учень Едмунда Гусерля і Мартина Гайдеггера, він робить істотний внесок у феноменологію. Як син свого народу, Левінас створює філософію «свідчення-мучеництва».

Після війни філософ очолив коледж і проводив уроки Тори. В 1949 р. в родині Левінасів народиться син Міхаель. Але відразу після війни померла новонароджена донька [6, с. 210] — початок нового життя набуває трагічного присмаку.

Виникають такі слова: «до ХХ ст. всі релігії починаються з обіцянки... Це обіцянка неба», але «після Аушвіцу... якщо і можливий моральний або етичний закон, то без обіцянки». [11, с. 176]. То не просто духовна криза, в якій перебуває єврейський народ. Його фізичне існування в майбутньому під загрозою: масовими знищеннями і жахливими умовами в концтаборі підірвано генофонд нації.

Свідчити — у цьому Левінас убачав вихід з кризової ситуації. Говорити, а не замовчувати, як це робив диктаторський режим. Для Левінаса стає важливим не дати забути Голокост, але й не перетворювати цю подію на вигідний товар, або, за висловом Славоя Жижека, на «голокост-індустрію».

У цьому сенсі особливого значення набуває поняття свідчення (свідок — грецьке «*martir*»: до першого значення «свідок» християнство додало нове — «мученик»). Левінас хоча й був юдеєм, але у своїх філософських працях часто посилався на Новий Завіт. Зокрема його думки стають співзвучними таким словам: «Нас гонять, та ми не покинуті; ми повалені, та не знищені. Увесь час носимо в тілі мертвоту Ісуса, щоб і життя Ісуса в нашій житті було явним» (курсив наш — Н.Ш.) (2 Кор. 4:10).

Тобто свідченням пам'яті про померлих є існування живих. Левінас саме так намагається свідчити: фактом власного життя, тілом, котре має унікальну (що стає зрозумілим у концтаборі) змогу втамовувати спрагу, їсти, відпочивати, переміщуватися без обмежень.

Ця думка підсилюється апеляцією до Тори про служіння Богові кожною своєю справою — сном, трапезою, коханням: «По всіх шляхах своїх пізнавай Його, і Він спрямує стежки твої» (Притч. 3:6). Або словами Левінаса: «Мое тіло — це не лише можливість суб'єкта потрапити в рабство... тіло є способом володіти, трудитися, розпоряджатися часом...» [1, с. 139].

Зазначимо: у спадку Левінаса простежуються як прямі свідчення про перебування в концтаборі, так й імпліцитні посилення на власний досвід жертви.

Є згадка про собаку, гавкання якого, в очах Левінаса, дозволяє полоненому відчувати себе людиною [2, с. 454]. Також філософ згадує «почуття миттєвого звернення до людяності, до самої можливості говорити та бути почутим» [2, с. 330], коли католицький священник читає молитву над могилою вбитого в концтаборі єврея.

Завуальовані згадки про гіркий досвід виявляють себе в осмисленні Левінасом феноменів повсякденності: «Коли треба їсти,

пити, зігріватися, аби не померти, коли їжа стає паливом, як на деяких важких роботах, — здається, що перекинутий, абсурдний світ, який добігає кінця, має бути оновлений» [1, с. 26].

Але наведення мислителем таких фактів лише дозволяє говорити про те, що, замість очікуваного відторгнення дійсності, Левінас демонструє зацікавленість щоденними практиками. Більше того, філософ підкріплює свої особисті думки не лише обґрунтуванням за допомогою феноменології, а й, що важливо, посиланнями на Тору.

Отже, вихід на тему Іншого, осмислення якого здійснюється в координатах етики, відразу стає тісно пов'язаним з тілесним виміром культури повсякденності.

З того ж досвіду Голокосту Левінас виводить думку про повне неприйняття насильства, потенціал якого супроводжує людину щодня: «Насильством є кожна дія, якщо той, хто здійснює її, поводить себе так, наче діє лише він один... Отже, насильницькою буде будь-яка дія, яку ми зазнаємо в кожному з її миттєвостей, не беручи участі в ній» [2, с. 324–325].

Колись, у Харкові, Левінас з юнацьким запалом зустрівач революцію 1917 р. Після подій 1933–1945 рр. філософ радикально змінив погляди: «Війна призупиняє дію моралі... Вона є не просто одним з найжорстокіших випробувань для моралі. Вона робить її сміховинною» [1, с. 66].

Та чи не пропагує Левінас ідеологію апатії, непротивлення насильству? Аж ніяк: «... є певна міра жорстокості, необхідної для правосуддя...» (курсив наш — Н.Ш.) [3, с. 121].

Приклад тому — справа Адольфа Ейхмана (головнокомандувача «єврейського відділу» безпеки Третього Рейху, якого було заарештовано лише в 1960 р. Протягом допитів і судового процесу до нього ставилися коректно, сплатили послуги адвоката, після вироку Ейхмана повісили, труп спалили, а попіл розвіяли над морем — щоб не було навіть могили).

«Певна міра жорстокості»: попіл над морем — за Освенцим (якщо можливо говорити тут про сумірність). Але жодного удару — насильством не повернеш шість мільйонів. Та завжди є загроза втрати миру. Тому: «Рука, що хапає зброю, мусить страждати від самого насильства жесту. Анестезія цього болю наближує революціонера до фашизму» [2, с. 456].

Таким чином, війна має місце в житті людини. Але війна, що має на меті захист, а не загарбання. Та справа не в помсті чи фізичному винищенні винуватців. Головне — свідчення: як тих, хто викрив злочинців, так і самих заарештованих, оскільки лише тепер вони погоджуються визнати участь у злочинах. Саме тому ізраїльський рабин Ісраель Лау, що опинився в Бухенвальді в чотирирічному віці, 60 років шукав юнака, що

опікувався бараковою малечею. Рабин знайшов у 2008 р. лише могилу рятівника. Оскільки головне — засвідчити фактом свого життя та свого тривалого пошуку пошану тому, хто щоденно ризикував своїм життям заради майбутнього тих, хто в дошкільному віці перебував у концтаборі як політичний в'язень.

Отже, розмірковуючи над темою насильства, Левінас виходить на тему відповідальності як одну з ключових у своїй філософії: «Інший — це єдина істота, у ставленні до якої можлива спокуса вбити» [2, с. 327].

Водночас Інший зобов'язує Я бути відповідальним лише через факт існування цього Іншого: «Віднині бути «Я» — означає не мати можливості ухилитися від відповідальності... Одиначність Я в тому, що ніхто не може відповідати замість мене» [2, с. 621]. Тобто гранична відповідальність, можливість запобігти насильству — наділяють людське Я унікальністю.

Зв'язкою між справедливістю і відповідальністю є ще одна тема, виведена Левінасом з подій Голокосту — тема заручника: відповідальність робить Я заручником інакшості, а також «чуже собі Я одержиме іншими; воно — заручник... у самому поверненні до себе...» [2, с. 654].

Сучасний український дослідник В.А. Малахов називає цей феномен «не(прямо)лінійною, викривленою, розмитою» [4, с. 94] відповідальністю.

Продовжимо цю думку. Той, хто десятиріччями розшукує катів, є заручником, оскільки він відповідальний за збереження пам'яті про тих, хто був жертвою. Той, хто, ризикуючи своєю свободою і життям, рятував життя інших, — заручник своїх «інших». Урятована людина є заручником пам'яті про того, хто її врятував. Отже, кругова порука, але одночасно етично орієнтована. Саме тут для Левінаса стають доречними слова Достоєвського «всі за всіх винуваті». Але не як абстрактне гасло, життєвий план на майбутнє, а як підсумок власного гіркого досвіду, згідно з яким кат, жертва і рятівник нерозривно пов'язані між собою. І зв'язок цей триватиме через покоління, зведений у нескінченну степінь.

Підкреслимо, що, хоча в контексті «феноменології Голокосту», поява Іншого пов'язана з насильством, Левінас наділяє Іншого ознаками трансцендентного. Так, Хіларі Патнем, розглядаючи Левінаса крізь призму юдаїзму, зазначає, що зв'язок між Я та Іншим пояснюється за допомогою давньоєврейського «hineni» [9, с. 39]. Частина слова «hine» виконує не дескриптивну функцію (англ. «behold»; продовжимо: франц. «regarder» — «бачити», «Ось!», «Дивись!»), а репрезентативну (англ. «here»; франц. «me voici — «тут», «сюди»).

Це слово, на думку дослідника, дозволяє пояснити звертання Я до Іншого як «говоріння-акт з надання себе в розпорядження ін-

шому» [9, с. 38]. Такі стосунки здійснюються за аналогією біблійному стоянню перед Богом.

Але промовляння «hineni» в Біблії як до Бога, так і до людини автор називає протиріччям, з чим ми не погоджуємося, оскільки вбачаємо істотну ознаку Левінасової думки в уподібненні Іншого Богові. «Після того Бог випробував Авраама. Отож сказав до нього: «*«Аврааме!»* Той же відповів: *«Я тут!»*» (Бут. 22:1). Та далі «hineni» вже у звертанні до сина: «... тоді Ісак заговорив до Авраама, батька свого, кажучи: *«Батьку!»* — А той: *«Я тут, сину мій»*» (Бут. 22:7). Звертання до людини рівнозначне звертання до Бога? Левінас дає позитивну відповідь: «ставлення до Бога... представлено як ставлення до людини. Це не є метафорою: в іншому є дійсна присутність Бога. В моєму ставленні до іншого я чую слово Бога» [3, с. 126]. Отже, після Голокосту Левінас одностайно заперечує ситуацію богопокинутості на рівні, що може допомогти не лише тим, чия віра похитнулася, а й людині незалежно від конфесії, націй, віку і статі: філософ пропонує погляд на іншу людину як на джерело майбутнього.

Але в контексті культури повсякденності, це жодним чином не означає, що до появи Іншого на обрії Я життя було неповноцінним. Поглянемо на те, яким чином Левінас пояснює свою позицію у «Філософії та ідеї Нескінченного»: «Бажання Іншого виникає у створіння, якому всього вистачає, або, точніше, воно виникає по той бік усього того, чого може йому не вистачати або що може задовольняти його» (курсив наш — Н.Ш.) [1, с. 314]. Тобто світ залишається таким же, але він стає іншим — пори року, години доби, розташування будинків, довжина вулиць, — усе це не змінюється, але воно стає лише фоном для розмови з Іншим, похідним від зустрічі з ним.

Звернімо увагу на той факт, що різнобарв'я цей світ набуває саме завдяки слову: «Світ стає вимовленим, ... може бути запропонованим» [1, с. 127], — знаходимо в «Тотальності і Нескінченному».

Отже, замало щось зробити в цьому світі для Іншого, необхідно про це сповістити, закликаючи його до «участі» у творенні цього світу. За допомогою вербальної комунікації світ повсякденності набуває сенсу: «Мова — це виробництво смислу» [1, с. 100]. Інакше кажучи, ситуація промовляння презентує Іншому водночас Я, його дії та культуру.

Так здійснюється вишукана агресія Іншого: якими б насиченими не були дії Я, Інший перекидає їх своєю бездіяльністю. «Засоби» спілкування Іншого — слово, обличчя, погляд. Протидія Іншого радикально відмінна від фізичного опору.

Звертаємося до «Філософії та ідеї Нескінченного»: «Звичайно, Інший піддається моїй владі... Або з усіх сил чинить опір... Я міря-

ює з ним силами. Але... і тут він мені відкриває своє обличчя — безмежно неозброєні очі, — прямою, абсолютною щирістю свого погляду... Тут встановлюється зв'язок не з надто сильним опором, але з абсолютно Іншим — ... з етичним опором» (курсив наш — Н.Ш.) [1, с. 298–299]. І тут криється ще одна проблемна ситуація філософії Левінаса.

Виникає питання: культура повсякденності, що базується на «філософії Іншого» — це культура пасивності? Для відповіді на це запитання знову пригадаємо історико-культурний контекст формування поглядів Левінаса. Друга світова війна і Голокост. Абстрактна ідея «вищої раси» втілюється в життя — знищуються всі «зайві», захоплюються нові території.

Зробимо відступ до психології, історія якої багата на експерименти, проведені у ХХ ст. у зв'язку з вивченням феномену насильства. Зокрема Ф. Зимбардо організував сумнозвісний «Стенфордський експеримент» 1971 р., який довелося терміново припинити, адже студенти, котрим було доручено виконувати роль «наглядачів» у імпровізованій тюрмі, встановили диктат насильства. Цей експеримент ще раз підтверджує, що наділення владою — це випробування на людяність, ситуація постійного вибору між свавілям і допомогою.

Тепер повертаємося власне до формування думки Левінаса. І додаємо сюди численні приклади того, як солдат Третього Рейху тією ж рукою, що тримав зброю під час бойових дій і масових розстрілів мирного населення, на будинку якоїсь багатодітної родини в окупованому населеному пункті вивіщував табличку з написом про карантин, ділився хлібом, сірниками.

Поєднаємо історичні реалії і відступ у психологію. Війни і геноцид винищують безликі маси — сотні, тисячі, мільйони людей. Натомість теорії, стратегії, плани, — поступаються місцем, коли відбувається ситуація зустрічі обличчям-до-обличчя. Самі очі, без дотику, коли людина стоїть або перед своїм майбутнім співбесідником, або перед потенційним катом. Усе, що ця людина могла зробити, вона вже зробила — своєю присутністю, поглядом і словом. Це і буде позиція Іншого, який, наче середньовічний лицар, виходить на поле битви з піднятим забралом.

Але реакція візаві Іншого залежатиме від його власного вибору. Той самий солдат, що має в руках зброю, має владу над своїм Іншим так само, як Інший має владу над ним. Присутність Іншого так само спокушає до насильства, як і закликає до миру. Це і буде силою Іншого: його сила — у його присутності. Все подальше — результат самостійного вибору того, хто нині має владу. Його вибір, його докори сумління, його сумніви і острах, його злочин і пам'ять про нього, поступове забуття, — усе це буде похідним від присутності Іншого.

Тобто Інший, навіть якщо є жертвою, починаючи з миті своєї присутності, стає домінуючим. Саме така радикальна думка і є основою концепції культури Еманюеля Левінаса. Спершу — вибір на користь Іншого, все інше — круги на поверхні води від кинутого в неї каменя.

Як застосувати подібні думки в сьогоднішній? Ми жодним чином не проєктуємо «філософію Іншого» на політичну і правову систему, але, розмежовуючи державні структури і суспільство, погоджуємося з тим, що можна запропонувати суспільству думку Левінаса як можливу модель взаємин.

Соціолог Н. Еліас визначає сучасне суспільство як «суспільство індивідів», підкреслюючи такою назвою водночас автономність окремих людей і необхідність зв'язків між ними [7, с. 38]. Праця, опублікована в 1939 р., відповідає нинішнім українським реаліям і зумовлює актуальність Левінасового спадку.

Надмірні спалахи насильства, численні теракти, — з одного боку, відмежовування від реалій життя у віртуальний вимір комп'ютерних ігор, Інтернету, образів та поведінки, запропонованих рекламою, — з іншого. Ствердження себе в соціумі за допомогою жорстокості, що є наслідком усамітнення. Інший — лише жертва або глядач цього самоствердження. Замість такої поведінки Левінас пропонує шанобливе ставлення до Іншого. Самоствердження у взаємодії з соціумом, поступове розширення меж свого простору — замість загарбницької агресивної поведінки для того, щоб завоювати повагу і стати героєм п'ятихвилинного сюжету вечірнього випуску новин.

Відтак, у згоді прийняти Іншого перехрещуються теми відповідальності, заручника, справедливості як міри у визначенні насильства. Інший стає центром левінасової етики, яка і є основою концепції культури повсякденності. У проєкції на повсякденність ці ціннісні орієнтири корегують людські взаємини, впорядковують щоденне життя. Але питання, яким чином це здійснюється і які саме елементи культури повсякденності підпорядковуються Іншому, — потребує окремої уваги і детального аналізу, тому це є темою інших розвідок.

Проведене дослідження дозволяє дійти таких висновків.

Філософія свідчення, створена Еманюелем Левінасом, є даниною пам'яті жертв Голокосту. Водночас, осмислення цієї події виводить філософа на рівень загальнолюдських запитань. Погляд на Катастрофу не лише як на фізичне винищення єврейської нації і підриг конфесійних позицій юдаїзму дозволив сформулювати запитання, відповіді на які є актуальними понині.

Філософія свідчення-жертвності, виникнення якої зумовлене перебуванням Левінаса в концтаборі, синхронізує інтерес

осмислення Іншого з темою культури повсякденності. Центром роздумів філософа стає категорія Іншого. Саме на нього, на думку філософа, має спрямовуватися орієнтація будь-якої людської діяльності, що дозволить запобігти насильству. Така позиція водночас дозволяє затвердити невзаємність у ставленні Я до Іншого (Левінас це називає «асиметричною етикою») та переконатися, що філософ не пропагує пасивності суб'єкта в культурі повсякденності.

Звертаючись до теми насильства, Левінас уводить до наукового обігу поняття заручника як того, хто актом жорстокості або жестом порятунку стає пов'язаним з Іншим. Певною мірою йдеться про кругову поруку, але з чітким етичним наголосом, де ключовою є відповідальність. У такому ракурсі звернення до Іншого аналогічне передстоянню перед Богом. Поза конфесійних позицій йдеться про радикальний жест визнання Іншого як домінуючого. Обидві позиції стають можливим напрямком руху ціннісних орієнтирів сучасності. Усвідомлення цього і дозволяє говорити про Іншого як джерело майбутнього.

Культура повсякденності, що базується на етиці Іншого, розглядається Левінасом у позитивному ракурсі як поле реалізації Я, що є похідним від тези про свідчення жертви як свідчення самим фактом життя, а також підкріплено посиланнями на сакральні тексти юдаїзму та християнства.

Спростовуючи агресію, Левінас зовсім не пропонує протилежності злу насильством. Ситуація вербальної комунікації з Іншим є вершиною цієї філософії, яка не заперечує людської активності, а, навпаки, спрямована на утвердження повсякденності. Але саме згадка про здатність Іншого промовляти до Я є спробою профілактики насильства в сучасному світі через нагадування про те, що будь-який конфлікт можливо вирішити за допомогою слів.

Думка Левінаса з етики післявоєнного світу сягає етики соціальних інститутів, формулюючи запитання про справедливість. Але цей розвиток думки демонструє недостатню розробленість соціального вчення у філософії Левінаса, оскільки орієнтується на взаємини «обличчям-до-обличчя», які існують у контексті суспільства.

Означення Іншого як джерела майбутнього дозволило проаналізувати питання відповідальності як перспективи взаємин Я та Іншого та як етичного підґрунтя культури повсякденності. Було розглянуто сутнісні ознаки концепції культури повсякденності в контексті «філософії Іншого». Натомість наші висновки могли б стати відправною точкою для експлікації функціонального виміру концепції, зокрема для того, щоб визначити, які елементи повсякденності взаємодіють один з одним, орієнтуючись на по-стать Іншого.

## Список літератури

1. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эмманюэль Левинас. — М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. — 416 с. — (Книга света).
2. Левинас Э. Трудная свобода / Э. Левинас ; пер. с франц. — М. : РОССПЭН, 2004. — 752 с.
3. 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.
4. Малахов В. Номо obses. Феномен заложничества и человеческая идентичность / Виктор Малахов // Человеческая целостность и встреча культур : [сост. К.Б. Сигов]. — К. : Дух і Літера, 2007. — С. 83–108.
5. Сигов К. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке / К. Сигов // Альфа и Омега. — 2002. — №2(32). — С. 204–220.
6. Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога / З.А. Сокулер. — М. : Прогресс–Традиция, 2008. — 312 с.
7. Элиас Н. Общество индивидов / Норберт Элиас ; пер. с нем. — М. : Праксис, 2001. — 331 с.
8. 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.
9. 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.
10. Skarga B. Emmanuel Levinas: kultura immanencji / Barbara Skarga // Studia filozoficzna. — 1984. — №9(226). — S.137–152.
11. Wright T., Huges P., Ainley A. The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas / Tamra Wright, Peter Huges, Alison Ainley // The provocation of Levinas. Rethinking of Other / [ed. by R. Bernasconi and D. Wood]. — England. : Routledge, 1988. — P. 168–181.

*Надійшла до редколегії 09.12.2009 р.*

УДК 130.2:167.5:7.0038.6

В. А. СУКОВАТА

### **«ДІЛОВА ЖІНКА» ЯК ІНШИЙ У ПОСТРАДЯНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ І МАСОВІЙ СВІДОМОСТІ**

*Аналізуються образи «ділових жінок» у радянському та пострадянському кінематографі в порівнянні з американським кіно останніх років. Зроблена спроба впровадження феміністської методології та постструктуралістської критики знаків в українську культурну антропологію на матеріалі радянського та пострадянського кіно.*

**Ключові слова:** ділова жінка, феміністська методологія, культурна антропологія.