

УДК 17. 021.2

О. С. Тимо

*Львівський національний університет імені Івана Франка*ВІДНОШЕННЯ ДО ІНШОГО У ФІЛОСОФІЇ Е. ЛЕВІНАСА:  
ПАРАЛЕЛІ ІЗ ДУХОВНОЮ ТРАДИЦІЄЮ ІУДАЇЗМУ

**Розглянуто особливість асиметричного відношення до Іншого у філософії Е. Левінаса, визначено зміст поняття ізраїльського партикуляризму. Вивчено специфіку застосування Е. Левінасом поняття обраності до відповідальності та його суміжність із поняттям месіанства. З'ясовано сутність моральної свідомості.**

*Ключові слова:* асиметричність, Інший, відповідальність, месіанство, моральна свідомість.

Е. Левінас – один із провідних французьких мислителів ХХ ст., думки якого, за словами Ж. Дерріда, певною мірою змінили курс філософської рефлексії наших днів [1, с. 14]. Уже далеко за межами Франції та Європи існує багато творів, перекладів, курсів, семінарів та колоквиумів, присвячених осмисленню філософської спадщини Е. Левінаса. Його погляди дедалі частіше стають предметом роздумів представників різних філософських напрямків. Однак, такі дослідження є нелегким завданням, адже поєднання елементів духовної традиції іудаїзму з критичними роздумами з приводу провідних систем західної філософії та аналізом історичних подій зробило концепцію Е. Левінаса лабіринтом складних ходів думки, вихід із якого вимагає ретельного штудіювання не лише праць філософа, але також його численних інтерв'ю, бесід, заміток і, звичайно, величезної кількості критичних праць, присвячених мислителю. Однак це штудіювання не може мати прямолінійного характеру і не може набувати вигляду накопичувальної системи знання. Тут неможливим є поступовий аналіз доробку філософа, у тому числі й у хронологічному порядку появи його праць, який зробив би можливим таке закріплення результатів роботи окремого етапу, яке стало б основою для подальших розвідок. Це спричинено тим, що думка філософа не розгортається поступово із переходом від однієї частини до іншої завдяки системі чіткої логічної аргументації. Одні й ті ж твердження філософа можна віднайти у різних частинах однієї праці чи різних праць. 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. Отже, аналіз філософії Е. Левінаса видається можливим лише як цілісне схоплення основної інтенції його думки, яке є можливим у разі проходження таких етапів дослідження, як попереднє ознайомлення із спадщиною філософа та критикою його філософії, виділення тих частин його концепції, які мають проблемний

характер і можуть бути предметом широкої філософської дискусії, тобто схоплення того, що відрізняє Е. Левінаса як оригінального мислителя, а далі – встановлення логічного зв'язку між цими частинами й укладання їх у зв'язну систему.

Серед зарубіжних дослідників творчості Е. Левінаса слід виділити, насамперед, Ж. Дерріда. У праці «Насилля і метафізика», а також у промові, прочитаній на похороні Е. Левінаса, виданій під назвою «Прощання з Е. Левінасом», Ж. Дерріда аналізує думку Е. Левінаса у контексті історії європейської філософії, зокрема, розглядає долю феноменологічного методу в його творчості. Важливе значення у цьому контексті має також стаття С. Штрассера «Антифеноменологія та феноменологія у Левінаса». Даній темі присвячені також роботи таких зарубіжних дослідників як Р. Бернет, Ф. Дастьюр, Р. Легро, А. Мюнстер, Н. Деспраз, Ж. Дабінські, Я. Мураками, У. Дікман, А. Понзіо, І. Вдовіної. Порівняльний аналіз відповідальності у Е. Левінаса та Ж.-П. Сартра здійснив С. Хабіб. Проблема відповідальності людини перед Богом у етичній концепції Е. Левінаса знайшла відображення у працях В. Бібіхіна, Р. Дж. Векслер-Возкінела, К. Вечорека, К. Войтили, Дж.-А. Клововського, А. Ліпцжика, М. Мейера, Ж. Рюс тощо. С. де Бовуар у праці «Друга стаття» піддала критиці аналіз жіночності, здійснений Е. Левінасом. Зв'язок філософських поглядів Е. Левінаса з його життєвим шляхом глибоко дослідила А. Ямпольська, зокрема у праці «Емануель Левінас. Філософія та біографія». Серед українських дослідників творчості філософа – В. Малахов, М. Гіршман, О. Назаренко, О. Радченко, Л. Ситниченко, К. Сігов, І. Степаненко, Н. Гринчишин, Н. Шолуха. Предметом їх аналізу є здебільшого етична концепція Е. Левінаса.

Отже, як бачимо, складність філософії Е. Левінаса спричинила те, що доволі часто до неї звертаються не як до самодостатньої, цілісної системи, тобто не з метою вивчення оригінальних думок Е. Левінаса, а тоді, коли розглядають певні окремі питання і категорії, і тоді думка Е. Левінаса постає лише у певному

контексті, частково. Наприклад, до думки філософа звертаються, коли розглядають поняття відповідальності, справедливості, жіночності або ж тоді, коли розглядають історію становлення феноменології чи намагаються вивести універсальні моральні норми. Однак, як уже зазначалось, при цьому неможливим стає віднайдення основної інтенції думки Е. Левінаса, яка пронизує усю його філософію. Такою провідною темою є відношення до Іншого. Усі названі вище проблеми: проблема відповідальності, справедливості, жіночності тощо є лише частковими демонстраціями основної філософської інтуїції Е. Левінаса. Ця інтуїція – роздуми над відношенням до Іншого – потребує ретельнішого вивчення власне як цілісна концепція. Разом з тим, при спробі такого цілісного вивчення окреслюється паралель із іудейською релігійною традицією, яка відіграла значну роль у становленні духовності філософа. Сам Е. Левінас стверджував, що ніколи не мав на меті відверте «узгодження» чи «поєднання» обох традицій – філософської і релігійної [4, с. 19]. Тобто варто говорити радше не про поєднання, а про певні паралелі, що ґрунтуються на дофілософському і дорелігійному досвіді.

Зазначена вище специфіка стану досліджень філософії Е. Левінаса, зумовлює актуальність розвідок, що мають на меті осягнення основної інтенції думки мислителя. Таке вивчення відкриває можливість встановлення внутрішнього зв'язку із іудейською духовною традицією. Звичайно, цей зв'язок набагато складніший. Безперечно, думка Е. Левінаса не лише є дотичною до іудаїзму, адже останній значною мірою був важливим фактором її становлення. Проте при вивченні джерел формування певної думки відмежування зовнішніх впливів є надзвичайно складним завданням, адже навіть у випадку наявності прямих запозичень, цитат тощо залишаються сумнівні щодо того, чи не були ці запозичення лише засобом виявлення заздалегідь сформованої інтенції. Відтак, залишаючи відкритим це питання і прокладаючи тим самим перспективу для подальшого вивчення даної проблеми, ставимо за мету у даній статті дослідити основні лінії дотику філософської концепції Іншого Е. Левінаса та іудейської духовної традиції. Дана мета конкретизується у наступних завданнях: окреслення ключових положень концепції Іншого Е. Левінаса, розгляд основних інтенцій доктрини іудаїзму щодо відношення до Іншого, встановлення наявності зв'язків між обома традиціями.

Розпочнемо наш аналіз із одного з ключових положень концепції Е. Левінаса, яке відмежовує її від поглядів М. Бубера. Ось як Е. Левінас коментував це відмежування: «Я запитую себе, чи справжнє відношення до Іншого базується на цій взаємності, яку Бубер віднайшов у

відношенні Я-Ти. Бубер каже, що коли я говорю Ти, я знаю, що говорю Ти тому, хто є Я і що він говорить мені Ти. Отже, у цьому відношенні ми відразу є в суспільстві, однак у суспільстві, де ми рівні один по відношенні до іншого, я є для іншого тим, чим інший є для мене. Я ставлю під питання цю взаємність. Інший, до якого я звертаюсь, чи не є він тим, стосовно якого можна мати відношення як до того, хто є більш слабким. Наприклад, я щедрий без того щоб вимагати відразу ж цю щедрість у взамін. Хоча Бубер був першим із мислителів, який акцентував на цьому відношенні Я-Ти по відношенні Я-Це, взаємність, про яку він говорить, мене спантеличує, бо перетворює ці відносини у комерційні відносини. Я наполягаю на безкоштовності цього «для іншого» [2, с. 111]. Отже, в Е. Левінаса, на відміну від М. Бубера, йдеться про асиметричність відношення до Іншого. Розглянемо, яким чином філософ обґрунтовує цю принципову асиметричність.

Як відомо, Е. Левінас у своїх ключових працях неодноразово здійснював критику поняття тотальності, яке не допускає нічого ззовні, не допускає жодної іншості. Суміжним із ним є поняття тотожності. Певна смислоспрямованість у бутті може існувати лише як спрямованість від цього всеохопного, замкненого у собі тотожного до іншого, як трансцендентування. Такий рух – це діло, у термінології Е. Левінаса. Діло – це рух тотожного до Іншого, який ніколи не повертається до тотожного. Воно передбачає абсолютну щедрість руху від тотожного до Іншого. Отже, воно вимагає невдячності Іншого [5, с. 157-159]. Вдячність була б поверненням руху до вихідної точки. Однак, цей безповоротний вихід втратив би свою смислоспрямованість, якби він шукав нагороди у безпосередньому майбутньому свого торжества, якщо б він нетерпеливо чекав того, коли він нарешті восторжествує. Єдина смислоспрямованість обернулася би взаємністю. Діяч потопив би діло у підрахунках. Будучи ж абсолютною смислоспрямованістю на інше, діло можливе лише за умови терпіння, що означає для діяча зректися від того, щоб бути сучасником завершення своєї справи, діяти не вступаючи на Землю Обітовану.

Те майбутнє, заради якого здійснюється таке діяння, відразу ж має розглядатись як байдуже до моєї смерті. Діло – це буття-до-того-що-по-ту-сторону-моєї-смерті. Терпіння для діяча полягає не у тому, щоб обманути свою щедрість, давши собі час особистого безсмертя. Зректися бути сучасником торжества своєї справи – означає передбачати це торжество у часі без мене, це есхатологія без уповання про себе або ж звільнення від свого часу. Бути для часу, який відбудеться без

мене, для часу після мого часу – це перехід у час Іншого.

Діло можна визначити за допомогою грецького поняття, яке означало несіння служби не лише абсолютно безкоштовно, але й із витратами власних сил собі у збиток. Це називалось літургією. Літургія, тобто діло без винагороди, результат якого не передбачений задалегідь у часі діяча і достовірний лише для терпіння, діло, яке здійснюється при повному домінуванні над моїм часом і виходить за нього є самою етикою.

Для прикладу Е. Левінас пише про Леона Блюма. У в'язниці Леон Блум у грудні 1941 р. завершував одну із своїх книг. Там є рядки про те, що майбутнє є мірилом теперішніх днів. Це ж 1941 р. Дірка в історії, рік, коли світ покинули всі видимі боги, коли бог воістину помер або приховався у невідкритості. А в'язень вірить у майбутнє. Вульгарна і нища діяльність, яка здійснюється для безпосереднього майбутнього, тобто у підсумку для нашого життя. Великою є благородність сили, яка звільнилась від оков теперішнього. Але діяти заради віддалених речей в час торжества гітлеризму незалежно від будь-якої оцінки наявних сил – це, без сумніву, вершина благородності [5, с. 160-163].

Отже, інтерсуб'єктивне відношення – це несиметричне відношення. Е. Левінас багаторазово демонстрував цю свою позицію фразою із Ф. Достоєвського: «Ви знаєте цю фразу Достоєвського з “Братів Карамазових”»: «Ми усі є винними за все й за усіх перед усіма, і я найбільше за інших» [4, с. 107]. Ця позиція неодноразово підтверджуватиметься у різних працях філософа. Відношення до Іншого несиметричне: мені із самого початку не важливо, як Інший ставиться до мене. Це його справа, для мене ж він той, за кого я безкінечно відповідальний [8, с. 357].

Спробуємо розглянути коментарі Е. Левінаса щодо асиметрії відношення до Іншого в іудаїзмі. Е. Левінас звертається до поняття ізраїльського партикуляризму і стверджує, що Одкровення іудаїзму – це Одкровення, яке наділяє не правами, а обов'язками. Благородство, що базується не на праві первородства, яке дарується за божественним бажанням, а на становищі всього людського Я. Кожна людина в якості Я відділена від решти, перед якими вона має моральний обов'язок. Можливо, основоположна інтуїція моральності полягає у тому, щоб відчутти: я нерівня іншим. При тому нерівня у наступному суворому розумінні: я безкінечно більш вимогливий до себе, аніж до інших. Віднині не існує моральної свідомості, яка б не була усвідомленням винятковості цього положення, усвідомленням обранництва. Взаємність – структура, що базується на первинній нерівності. Для того, щоб рівність могла ввійти у світ, потрібно, щоб людські істоти вимагали

від себе більшого, ніж від інших. Щоб вони відчували відповідальність, від якої залежить доля людства, і в цьому смислі розглядали себе віддалено від людства. Таке відділення реалізоване в понятті Ізраїлю й ізраїльського партикуляризму. Мова йде про партикуляризм, який обумовлює універсальність. І йдеться швидше про моральну категорію, аніж про Ізраїль як історичний факт, навіть якщо історичний Ізраїль був дійсно вірний поняттю Ізраїлю і відчував на собі тягар відповідальності і обов'язків, яких він не вимагає ні від кого [7, с. 339-340].

Ідею обраного народу не слід сприймати як гординю. Це усвідомлення не виняткових привілеїв, а виняткових обов'язків. Таким є іудейське поняття Ізраїлю та його обраності [7, с. 472-473].

Наступним важливим положенням філософії Е. Левінаса, яке має паралелі в іудейській духовній традиції, є питання про обраність до відповідальності. Людина обрана до відповідальності, ніхто не може її замінити; відповідальність неможливо перекласти на іншого. В іудаїзмі це постає таким чином, що Бог не прощає злочину, скоєного людиною проти людини, тобто не відміняє цієї відповідальності. Розглянемо детальніше цей аспект.

Відповідальність – це дещо, від чого Я не може ухилитись, на його місце не може стати інший. Вона відзначає неповторність незамінного. Це інша неповторність, аніж неповторність особин всередині єдиного роду. Це неповторність без внутрішнього світу, я без спокою у собі, заручник усіх, який у кожному своєму поверненні відхиляється від себе, людина поза самототожністю. Людина, яка б розумілась як представник свого виду або як суще, що володіла б жодною виділеністю. Однак людину слід мислити також у термінах відповідальності, яка давніша від самоототожнення. Слід мислити людину в термінах безумовної умови буття її як заручника за всіх інших, а вони якраз-таки не є представниками мого роду, бо я відповідальний за них, однак не покладаюся на їх відповідальність за мене, яка дозволила б їм стати на моє місце, тому що зрештою я відповідальний і за їх відповідальність. А завдяки цій додатковій відповідальності суб'єктивність є не Я, а я [5, с. 240-241].

Унікальність Я – це факт того, що ніхто не може опинитись на моєму місці. Взяття мене під питання Іншим не є актом роздумів. Це обрання. Обрання, яке означає найбільш радикальне залучення, тотальний альтруїзм [3, с. 81].

Подібно до цього в іудаїзмі йдеться про те, що відношення з божественним реалізується через відношення з людьми і співпадає із соціальною справедливістю: ось сутність єврейської

Біблії. Мойсей і пророки турбуються не про безсмертя душі, а про бідняка, вдову, сироту, подорожуючого. Відносини з людиною, через які здійснюється дотик з божественним, не є певною духовною дружбою: ця дружба перевіряється і здійснюється у справедливому життєвляштуванні, за яке відповідальною є кожна людина. «Чому Ваш Бог, Бог бідняків, не годує їх?» – запитує римлянин у рабі Аківі. «Щоб ми могли уникнути осуду», – відповідає той. Немає способу сильніше виразити ту думку, що Бог не може брати на себе обов'язок і зобов'язання людини.

Особиста відповідальність людини по відношенні до людини така, що Бог не може її відмінити. Іудейська мудрість вчить, що Творець не може витримати, не може пробачити злочину, вчиненого людиною проти людини. Злочин проти Бога підлягає божественному прощенню, але злочин проти людини не підлягає компетенції Бога. Ніхто, навіть Бог, не може стати на місце жертви. Світ, у якому прощення всесильне, перестає бути людським.

Той факт, що божественне терпіння має межі, що існують смертні гріхи є умовою поваги Бога до відповідальної людини. Без такої скінченності божественного терпіння неможливо було б визнати повноліття людини. Допустити покарання – означає визнати саму особистість винного [7, с. 443]. Основне покликання іудейського 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 і незамінною, створюючи таке людське суспільство, в якому б люди поводитися б один з одним як з людьми. Подібне здійснення справедливого суспільства означає підняття людини до спілкування з Богом, яке і є блаженство людини і сенс її життя. Тому сказати, що сенс реальності осягається в залежності від етики, означає сказати, що реальність має священний характер. Однак, священний в етичному смислі. Етика – це оптика божественного. До того ж жодне відношення з Богом не є прямим, безпосереднім. Божественне може проявитись лише через ближнього [7, с. 457].

У відповідальності за іншу людину моя одиничність: я ні на кого не можу перекласти відповідальність, так само як і нікого не можу поставити на моє місце, навіть своєю смертю [7, с. 343].

Бог євреїв – це Бог справедливості. Цей Бог не може взяти на себе відповідальності за всі людські прогрішення. Гріх, здійснений проти людини, може бути прощений лише тією людиною, яка постраждала: Бог не спроможний цього зробити [7, с.368].

І далі ці роздуми конкретизуються у понятті месіанства. Месія – це праведник, який страждає, який взяв на себе страждання інших.

Але хто, зрештою, бере на себе страждання інших як не істота, яка вимовляє «Я»? Неухилання від тягару, який накладається стражданням інших, визначає самість як таку. Будь-яка особистість є Месія. «Я» в якості Я, яке приймає на себе страждання світу у повній самотності, призначає себе до цієї ролі. Призначати себе до цього, не ухилитись від відповідальності аж до того, щоб відповідати ще до того, як прозвучить заклик, – це і означає бути Я. «Я» – це той, хто висуває себе для несіння всієї відповідальності світу, той самозванець, який сам закликає себе. Ось чому він здатний повністю взяти на себе страждання інших: він може вимовити «Я» лише тією мірою, якою він уже взяв на себе це страждання. Месіанізм – це саме той апогей у бутті, яким є централізація, концентрація Я, його скручування навколо самого себе. Конкретно кажучи, це означає, що кожен повинен чинити так, ніби він був би Месією.

Таким чином, месіанство – це не впевненість приходу людини, яка зупиняє хід історії. Це моя здатність нести страждання всіх. Це мить, в яку я визнаю таку здатність і мою відповідальність за все [7, с. 399-400].

Насамкінець розглянемо аналіз Е. Левінасом поняття самосвідомості. Роздуми мислителя щодо сутності самосвідомості є доволі складними. Е. Левінас підступається до цієї проблеми через поняття обличчя, лику і загалом мають на меті донести до читача те, що свідомість, самосвідомість – це насамперед усвідомлення себе як заручника іншого. Лик – це злидні. Нагота лику – позбавлення і молва адресованої мені прямої. Але ця молва – вимога. Приниженість поєднується в ній з висотою. Тим самим відкривається етичний вимір відвідання. Лик зобов'язує мене, і я не можу залишатись глухим до його заклику чи забути його, не втративши при цьому відповідальності за його відкинутість. Свідомість втрачає своє перше місце.

Присутність лику означає також наказ, який кладе кінець свободі свідомості. Лик ставить свідомість під питання. Сумнів не зводиться до усвідомлення сумніву. Абсолютно інший не відображається в свідомості. Він протистоїть цьому такою мірою, що навіть його спротив не перетворюється у зміст свідомості. Явлення лику полягає у скасуванні самого егоїзму Я, лик обеззброює спрямовану на нього інтенціональність.

Йдеться про сумнів у свідомості, а не про свідомість сумніву. Я втрачає суверенне співпадіння з собою, свою самототожність, при якій свідомість переможно повертається до себе. Перед вимогою Іншого свідомість позбавляється такого спокою.

Однак сумнів у цій дикій і наївній свободі не зводиться до негативного руху. Сумнів у собі – це саме прийняття абсолютно іншого.

Богоявлення абсолютно іншого – це лик, яким інший окликає мене, віддає мені накази своєю наготою, бідністю. Його присутність – попередження про відповідь. Я не лише усвідомлює необхідність відповіді таким чином, ніби мова йшла б про обов'язок чи зобов'язання, які воно має виконати. Саме положення Я – повна відповідальність і діаконія [6, с. 315-316].

Розглянемо поняття самосвідомості в іудаїзмі. На противагу філософії, яка сама прокладає собі шлях у царство абсолютного, іудаїзм вчить про реальну трансцендентність, про відношення з тим, кого душа не здатна утримати в собі і без кого вона не може навіть триматись самої себе. «Я» перебуває у стані розірваності і розгубленості. Це означає, що воно усвідомлює себе таким, яке уже посягнуло на іншого, насильницьким, таким, що чинить свавілля. Самосвідомість – це не невинна констатація того, що «я» робить зі своїм буттям. Воно невіддільне від усвідомлення справедливості і несправедливості. Усвідомлення моєї природної несправедливості, причиненої іншим людям моєю егоїстичною структурою, присутнє в мені одночасно з усвідомленням себе як людини. Ці два усвідомлення співпадають. Коментатор II ст. дивувався тому, чому книга Буття починається із розповіді про створення світу, якщо єдине, що важливо для людини, – це заповіді Божі. Коментатор XI ст. відповідає на те, що для того, щоб володіти землею обітованою, людині слід знати, що землю створив Бог. Адже без цього знання людина володіла б землею як узурпатор. Земля Обітована ніде у Біблії не названа власністю у римському розумінні слова. Для нас у Старому Заповіті важливий не особливий правовий статус власності на землю, а самосвідомість, що стоїть біля його витоків, та свідомість, у якій власні права осягаються людиною одночасно із осягненням їх незаконності. Самосвідомість неодмінно виявляє себе у лоні моральної свідомості. Остання – не додаток до свідомості, а її первинний модус. Бути для себе уже означає усвідомлювати свою вину перед іншими. Однак я не ставлю собі питання про права іншого і це парадоксальним чином свідчить про те, що інший не є повторенням мене самого: у своєму вимірі іншого він поміщається у вимір висоти, ідеалу, божественного. Через відношення з іншим я вступаю у відношення з Богом [7, с. 334-335].

Таким чином, у моральній свідомості об'єднується самосвідомість і усвідомлення Бога. Етика не є неодмінним наслідком бачення Бога, вона є самим цим баченням. Етика – це оптика. Доступне нам знання Бога отримує свій зміст від моралі. «Бог милостивий» означає «будьте милостиві як Він». Атрибути Бога дані в імперативі. Пізнання Бога постає перед нами як заповідь, як міцва. Знати Бога означає знати, як слід чинити [7, с. 335].

Отже, ми розглянули основні аспекти відношення до Іншого у філософській концепції Е. Левінаса, а саме – асиметричність, відповідальність як фактор індивідуалізації Я на відміну від будь-яких об'єктивних характеристик, а також поняття моральної свідомості як такої, що не є однією з модифікацій свідомості, а є свідомістю найбільшою мірою. Ці аспекти, тісно пов'язані один з одним, утворюють загальну спрямованість думки Е. Левінаса і, власне кажучи, дозволяють говорити про його філософію як про цілісну, пронизану єдиною інтенцією концепцію, незважаючи на складність і фрагментарність викладу думок філософа. Разом з тим ми спробували окреслити, виділити, можливо, дещо спростивши для ясності розуміння, ті точки, які на глибинному рівні зближують філософію Е. Левінаса із духовною традицією іудаїзму, і виявили ці паралелі. Окреслення прямих впливів іудаїзму на формування думки Е. Левінаса залишається перспективою для подальших розвідок у даному напрямку.

#### Бібліографічні посилання

1. Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas / J.Derrida. – Galilée, 1997. – 216 с.
2. Lévinas E. La proximité de l'autre // E. Lévinas // *Altérité et transcendance*. – Fata Morgana, 1995. – С. 108–118.
3. Lévinas E. Transcendance et hauteur // E. Lévinas // *Liberté et commandement*. – Fata Morgana, 1994. – С. 59–123.
4. Левінас Е. Етика і Безкінечність / Е. Левінас. – Port- Royal, 2001. – 140 с.
5. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : ВРФС, 1998. – 256 с. – С. 118.
6. Левинас Э. Ракурсы / Э. Левинас. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 292–349.
7. Левинас Э. Трудная свобода / Левинас Э. // *Избранное: Трудная свобода*. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 752 с. – (Серия «Книга света»). – С. 319–590.
8. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом / Левинас Э. // *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 356–364.

**Тимо О. С. Отношение к Другому в философии Э. Левинаса: параллели с духовной традицией иудаизма.**

**Рассмотрена особенность асимметричного отношения к Другому в философии Э. Левинаса, определено содержание понятия израильского партикуляризма. Исследовано своеобразие применения Э. Левинасом понятия избранности к ответственности и его близость к понятию мессианства. Выяснена сущность морального сознания.**

*Ключевые слова:* асимметричность, Другой, ответственность, мессианство, моральное сознание.

**Тимо О. The relation to «Another» in Levinas' philosophy: the parallels with the spiritual tradition of Judaism.**

**The particularity of asymmetric relation to the «Another» in Levinas' philosophy was observed. The notion of «Israelitic particularity» has been**

**established. The application by Levinas of the notion of «electio» to the responsibility and its contiguity with the notion of «messianic» has been studied. Also the substance of the spiritual consciousness was established.**

*Keywords:* asymmetry, Another, responsibility, messianic, spiritual consciousness.

*Надійшла до редколегії: 26.02.2014 р.*

УДК 37.01.73

**Н. М. Філянiна**

*Національний фармацевтичний університет (м. Харків)*

**ПІЗНАННЯ ТА ЦІНУВАННЯ ПРИРОДИ В КОНТЕКСТІ ЕКОЛОГІЧНОЇ  
ТА АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ**

**Розглядаються трансформації людського існування в координатах «людина – природа», зумовлені екологічними кризами, а також шляхи подолання цих трансформацій. Аналізуються та порівнюються особливості пізнання, сприйняття та оцінювання природи на клітинному, молекулярному рівнях та рівні моделей та на основі цілісного підходу. Наведені аргументи на користь цілісного емоційного сприйняття природи для подолання екологічної та антропологічної кризи.**

*Ключові слова:* екологічна криза, антропологічна криза, цінність життя, цінність природи, правило 3R, рівні пізнання живого, цілісне та емоційне сприйняття природи.

Сучасне буття є надзвичайно складним і багатомірним, внаслідок чого людина стикається з чисельними кризами (економічними, соціальними, екологічними, гуманітарними тощо), подолання яких потребує неабиякої напруги як інтелектуальних так і духовних сил.

«Суспільство має бути збудоване так, – пише М. В. Попович, – щоб індивід міг повністю розкрити своє внутрішнє багатство. Але він може розкрити і свою внутрішню убогість. Усе залежить від того, на яку суспільну функцію занесе людину життя і що вона має в собі розкрити» [4, с. 223]. Внутрішній світ людини, її чесноти та вади розкриваються не лише через стосунки між людьми, а й через ставлення людини до навколишнього світу, світу природи. Разом з тим, ставлення людей до природи, їхнє сприйняття й переживання природи значною мірою віддзеркалює систему суспільних цінностей та стосунки людей між собою.

Розглянемо його в координатах «людина – природа», фокусуючи на увагу на трансформаціях, зумовлених екологічними кризами, а також спробуємо запропонувати шляхи подолання цих трансформацій.

Необхідною умовою подолання сучасної екологічної кризи є зміна ставлення людини до природи. Для цього необхідно, з одного боку, глибше пізнати закони функціонування природи та зрозуміти складність природних систем усіх рівнів, щоб мінімізувати негативні впливи людської діяльності на природу; з

іншого – обґрунтувати ціннісний статус природи та визначити її місце в системі культурних цінностей сучасного суспільства. Розв'язання цієї двоєдиної задачі потребує мобілізації не лише потенціалу природничо-наукового, а й соціогуманітарного знання. Сучасна світова філософська думка, зауважує В. А. Рижко, звертає увагу на те, що розв'язання найвагоміших проблем майбутнього суспільства лежить у площині використання гуманітарних і соціальних знань, а для цього необхідно, насамперед, опанувати їх [6, с. 13]. Останнє виявляє себе через зростання ролі гуманітарної освіти. Водночас відбувається процес гуманітаризації та гуманізації самого природознавства [1; 5; 9; 10].

У літературі вже чимало написано про негативні антропологічні наслідки руйнування природи, відчуження людини від природи та витіснення природного середовища штучним. Наслідком цього, вважає М. М. Кисельов, стають кардинальні трансформації психіки людини та зміни її самоідентифікації. «Людина, – пише він, – вже не відчуває своєї глибинної єдності з живим, природним світом, вона все частіше шукає самоідентичності на теренах неорганічної природи, техносфери» [9, с. 54]. Він також наголошує на необхідності критично оцінити цю ситуацію за допомогою філософських «окулярів», а саме використати філософські аргументи для обґрунтування вищої цінності живого перед штучним. Оскільки людина також є живою істотою, репрезентує світ живого, то знецінення живого