

Євген Проскуликов

ЕМАНУЕЛЬ ЛЕВІНАС: З ВІДЧУЖЕННЯ ДО ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Головне питання статті: яким чином людина здатна подолати відчуження від самого себе та набуту екзистенційної відкритості до іншого? Аналіз відштовхується від герменевтики двох текстів Емануеля Левінаса "Час та інший" та "Гуманізм іншого". Автор накреслює екзистенційно-діалектичну схему, яка включає в себе такі послідовні етапи: усвідомлення факту відчуження від самого себе, взяття особистістю відповідальності за те, що вона не обирала, зустріч з безособовою ініцією смерті, відповідальність за іншого перед лицем "Іншого".

Ключові слова: Емануель Левінас, відповідальність, відчуження, "Інший", діалог, діалогічна етика.

Главный вопрос статьи: каким образом человек способен преодолеть отчуждение от самого себя и достичь экзистенциальной открытости к другому? Анализ представляет собой герменевтику двух текстов Эммануэля Левинаса "Время и другой" и "Гуманизм другого". Автор очерчивает экзистенциально-диалектическую схему, которая включает у себя такие последовательные этапы: осознание факта отчуждения от самого себя, взятие личностью ответственности за то, что она не выбирала, встреча с безличной инаковостью смерти, ответственность за другого перед лицом "Другого".

Ключевые слова: Эммануэль Левинас, ответственность, отчуждение, "Другой", диалог, диалогическая этика.

The main question of the article is if the human being can overcome alienation from himself and to grow existentially open to the other? The text is made up as a hermeneutical analysis of two works of Emmanuel Levinas "Time and the other" and "The humanism of the other". The author offers the existential-dialectic scheme, which includes the following consequent stages: awareness of the fact of alienation from himself, personality's

taking responsibility for that, which was not chosen by him, meeting with faceless otherness of death, responsibility for the other before the face of the Other.

Key words: *Emmanuel Levinas, ethic responsibility, alienation, the Other, dialogue, dialogical ethics.*

Людина приходиться до себе здалеку. Спочатку вона навіть не усвідомлює факт відчуження від самої себе. Потім жахається необхідністю взяти відповідальність за власне життя. У якусь мить зустрічається з безособовою інністю смерті. Потім навчається дивитися в очі "Інший" людині. І раптом в обличчі чужинця помічає сліди "Відсутнього". Це головні теми Емануеля Левінаса. Кожна ховає проблему, яка залишає більше питань, ніж відповідей. Ми спробуємо реконструювати екзистенційну діалектику духовного росту людини з відчуження до відповідальності за іншого перед "Іншим".

Відчуження як існування без існуючого

Емануель Левінас починає діалектичний рух з самого дна. Екзистенційне дно людини – це відчуження від самої себе. У парадоксальний спосіб він концептуалізує його як акт-існування (*l'exister*) без існуючого.

Щоб якось висвітлити це явище, французький мислитель вдається до аналізу феномена безсоння. "Безсоння – це пильнування без цілі" [1, 33-34] – такий стан, в якому ти не можеш ані поринути у заспокійливу безтурботність сновидного ніщо, ані вкинути себе у потік добре налагодженого механізму звичної справи. Ти у підвішеному стані: ні туди, ні сюди, немовби існуєш, а немовби і ні. Ніч стає безкінечною. У якомусь мареві робиш собі чай, незрячими очима втуплюєшся у жовтуватий газетний аркуш, залишаєш його... томишся. Власне, твоє існування триває, але хіба ти можеш щиро сказати, що в цьому існуванні ти сам є?

Мова вказує нам на це відчуження з ще більшим красномовством. "Il y a", "es gibt", "there is" та – ідучи за інтуїцією української – "вечоріє", "холодає". І справді, хіба щось вечоріє? Де тут суб'єкт дії? У цих безособових формах ми схоплюємо відсутність того, хто на перший погляд присутній та навіть тяжіє своєю "діяльністю".

Коли Жан-Поль Сартр говорив, що "існування передує сут-

ності”, він мав рацію. Цивілізація відтворює себе в певних механізмах виховання, які забирають людину ще до того, як вона стає здатною до вільного вибору. Ми засвоюємо локальний етос своєї родини, поступаємо в навчальний заклад, до якого в нас не дуже й лежало серце, закохуємося у дівчину, яка “вродлива, а головне розуміє мене”, просуваємося по кар’єрних сходах, оскільки того потребує наша гідність “реалізованої людини”, і тільки потім, коли це байдуже колесо соціальної сансари встигло намотати нас по самі вінці, настає жахливий момент істини: у мене це все є, але мене самого в цьому нема!

Зауважте: це не погано і не добре – Сартр просто констатує принциповий онтологічний момент буття-в-світі. Ми всі dorостаємо до можливості робити свідомий вибір вже після того, як низка визначальних виборів у нашому житті була зроблена. Хто їх робив? Соціум, батьки, “пристрасті тіла”, “дурна компанія”, “особливі обставини”... Ні, це була б занадто проста відповідь, яку дуже хочеться сказати тим, хто воліє скинути з себе відповідальність на зовнішнє. Але неможливо і сказати, що вибори свого життя зробив Я сам. Тоді хто? Анонімність мого акту існування, дія без суб’єкта. Доленосні вибори мого життя були зроблені мною-який-був-відсутній. І в цьому сенсі їх дійсно робив не Я.

У житті людини повинен настати момент, коли вона привласнює свій акт-існування з позиції існуючого. Акт-існування, який перебував у режимі безособової анонімності, раптом знаходить свого господаря – відповідальне “Я”. У цей момент людині кидається екзистенційний виклик: вона повинна усвідомити, що доленосні вибори її минулого життя були зроблені поза нею, і незважаючи на це взяти за них відповідальність. Я мушу взяти відповідальність за речі, в яких у мене не було вибору, які знаходилися за межами моєї власної свободи.

Від людини вимагається, здається, щось несправедливе. Але в тому і полягає виклик екзистенційної ситуації, що вона ламає звичайні уявлення про баланс справедливості і змушує бути відповідальним за те, чого ти не робив.

“Для екзистенціаліста людина тому не піддається визначенню, що спочатку нічого не є. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає і бога, який би її задумав. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе

уявляє, але така, якою хоче стати” [3, 323], – говорить Сартр у своїй відомій програмній статті.

Оповісник атеїстичного екзистенціалізму влучно фіксує екзистенційний момент привласнення свого відчуження. Але для нього з цієї точки повернення відкривається перспектива проекту-самого-себе, який людина власноруч вкидає у майбутнє. Потім напруга проблематичних пошуків Сартра спадає. Головне – взяти відповідальність за своє існування та вільно сконструювати проект власного майбутнього.

Для Левінаса, навпаки, всі проблеми тільки тут і починаються. По-перше, породження власного проекту з середини самого себе вкидає людину в іншу форму відчуження, ще гіршу за попередню. По-друге, цей проект себе людина повинна віднайти як об’єктивну поза неї даність, і цей пошук аж ніяк не є простим. По-третє, Сартр переважно декларує, що людина повинна взяти відповідальність за своє існування, і не говорить про *умови можливості* такого екзистенційного вчинку, які, власне, і є проблемою.

Акт повернення до себе

Момент повернення з відчуження та появи існуючого, який бере відповідальність за свій акт-існування, Левінас називає гіпостазісом. Буквальне значення цього терміна – уречевлення абстракції. Очевидно, що Левінас використовує його в особливий спосіб. Якщо у більшості випадків виведення незалежного існування таких абстрактних сутностей, як скнарості від скнарої людини чи злості від злої, має сенс хіба що як літературний прийом, то для французького мислителя це явище набуває онтологічної значущості.

Подія гіпостазісу в просторі розгортання екзистенційної діалектики може відбутися, коли людина занурена у страждання. Принциповим є те, що Левінас ні в якому разі не має на увазі “душевні муки”. Він як людина, що пройшла через страхіття концтаборів, апелює саме до фізичного страждання, до самісінького болю як він є. “Якщо етичні муки можна зазнавати з гідністю та з жалем у серці, а відтак, вже звільнитися, то фізичне страждання, яким би воно не було, є неможливістю відділитися від даної миті існування”. І трохи далі: “Вся гострота страждання в неможливості відступу. Це загнаність в життя, в буття. Страждання в цьому сенсі є неможливістю піти у ніщо” [1, 67-68].

У фізичному стражданні наше тіло подається як найближчий до нас самих акт-існування. Адже всі інші нашарування світу, які також входять до сфери акта-існування, – речі, власність, родичі, друзі, досягнення, – все, про що можна сказати *я маю*, в остаточному підсумку є продовженням та розширенням того ж тіла. Ми не можемо ототожнити себе з тим, що болить, та й відкинути його також не можемо. Біль максимально поляризує акт-існування та існуючого, які зазвичай подані як нерозчленована злигість. Як би ми не бажали знову зануритися у відчуження анонімного акту-існування – у наше крокування до життєвої мети чи у накопичення комфорту – поки болить, доти це для нас неможливо. Адже тіло завжди з нами і його просто так не відкинеш, як річ, що вийшла з ладу, чи як стосунки, які почали драгувати. Тіло, яке не є мною, болить, і я змушений зважати на це.

Отже, після повернення в акті гіпостазісу до самого себе крізь мотлох “я маю”, перед людиною постає ще складніша проблема – утвердитися у набутій позиції, поставити гачок, який би не давав їй знов і знов скочуватися в порожнечу відчуження. Таким моментом неможливості повернути назад є відкритість до іншого в усій його неприкритій іншості.

Левінасівська антропологія ґрунтується на одній важливій апріорній позиції: “Ти” онтологічно передує “Я”. Серед іншого, це означає, що людина принципово не може сягнути повноти свого буття без того, щоб навчитися витримувати погляд “Іншого”, який завжди – згори донизу. Якщо людина, взявши відповідальність за власне існування разом з усіма минулими виборами, ухилиться від відповідальності перед “Іншим”, вона буде приречена на егоїстичну замкненість та реалізацію власного псевдопроєкту. Людина буде проєктувати життя, виходячи з самої себе, і в майбутньому, якщо *все буде так, як вона хоче*, вона зустрічатиметься з собою, тільки з собою. Якщо для Сартра тут нема проблеми, Левінас рухається далі: як я можу від відповідальності за своє існування дорости до відповідальності “Іншому”?

Відповідь жорстока – шлях до “Іншого” проходить через фізичне страждання. Воно не тільки дає людині можливість відсторонитися від свого акту-існування та взяти за нього первинну відповідальність, але й відчуті протверезний подих абсолютної “Іншості”. У своєму найчистішому, дистильованому вигляді “Іншість” подається людині як смерть.

Зіткнення з абсолютною "Іншістю" у фізичному стражданні

Щоб зрозуміти специфіку осмислення кінцевості людського буття у Левінаса, має сенс розглянути його на контрасті з Гайдеггерівським тлумаченням буття-до-смерті, з яким Левінас, власне, і полемізував.

Для Гайдеггера буття-до-смерті, серед іншого, розкриває принципову самотність людини. "Смерть завжди своя" – раз за разом повторює він. Але, на думку Левінаса, у такий позиції проглядається принциповий момент: у смерті людина не просто повертається до самої себе, а й зустрічається з абсолютною "Іншістю". Тут суб'єкт вперше "увійшов у стосунки з чимось, що не впливає з нього самого. Можна сказати, що він вступив у відношення з таємницею¹". Смерть справді збирає людину до купи та вкидає у самотність, але ця самотність – не замкнене коло одинака, а просвіт до того, що не є він сам. Для Левінаса смерть – завжди актуальна, вкорінена у саме життя можливість вийти за межі власного егоїзму.

Фізичне страждання приковує мене до моєї матеріальності і водночас виявляє принципову нетотожність мене самого та всього, що *моє*, в тому числі і мого тіла. Смерть починає вимальовуватися на обрії муки в усьому своєму непевному мерехтінні: чи то як можливість кінцевого звільнення, чи то як мить, у якій дається остання відповідь, – вона марить свою повну та страхітливу таємність.

Іншість смерті конституюється через два феномени: через свою непередбачуваність та через те, що з нею ніяк неможливо впоратися.

Я хочу сягнути її своїм розумом, та зараз, коли в мене болить, всі міркування про смерть, що їх надавала культура, раптово втрачають сіл та вже не втішають. Я хочу використати її у ролі радикального засобу звільнитися від болю, але вона жахає ірраціональним "а що потім"? Отже, смерть з середини фізичного страждання, через те що вона не може бути ані раціоналізована якоюсь відмовкою, ані опанована як засіб-для, подається нам як чиста "Іншість".

Левінас наполягає, що "Іншість" смерті відкривається у фізичному, а не душевному стражданні, що душевне страждання дуже схильне до проектування ілюзій на екран смерті, а отже, і до втечі від зустрічі з нею. Та і справді, давно відомий факт – самогубств у концтаборах здійснювалося значно менше, ніж їх

здійснюється зараз у “не холодному та не теплому” житті суспільства споживання.

Фізичне страждання не слід розуміти як тільки конкретний біль. У болю воно дається в загостреному вигляді – це його осереддя, але, насправді, границі феномена значно ширші. Прислухаємося до дивовижних слів Левінаса, які відразу занурюють нас у світ старозавітного етоса: “Моральність “їжі земної” – це перша моральність та перше самозречення. Не останнє, але через нього необхідно пройти” [1, 57]. Органічне витлумачення цієї думки можливе лише через екзегезу засудження, що промовляє Ягве у Книзі Буття.

Головне засудження Ягве – це смерть. Непослух Богові призвів до того, що людина втратила можливість безпосереднього звертання до Нього. Смерть дана не просто як засудження та природна межа тому злу, яке людина може породжувати, відвернувшись від свого Творця, але і як певне напоумлення, через яке їй подається рятівна можливість пізнати усю ницість свого положення та встати на шлях повернення з відчуження.

І що для нас має особливе значення, смерть подається як певна багатолікість. До жінки: “Помножуючи, помножу терпіння твої та болі вагітності твоєї”; до чоловіка: “У поті свого лиця ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий (Бут. 3.19)”. Отже, смерть це не щось саме по собі, до якого немає жодного стосунку біль вагітності та піт нестерпної праці. Ці страждання є образами, навіть іконами самої смерті. Та нехай у вирі життя всі ці “людські, занадто людські” страждання ми сприймаємо як щось цілком природне, десь на задньому плані нашої заклопотаності завжди проступає лице смерті.

Я не можу погодитися з Левінасом в тому, що тільки у фізичному болю висвітлюється “Інакшість” смерті, але готовий зрозуміти його закид у тому сенсі, що мука – це точка найбільшої інтенсивності, де “Інакшість” смерті стоїть на відстані витягнутої руки. У кожне приватне страждання – в невдачу у коханні, в смерть батьків, звільнення з роботи, а інколи навіть у втрату якоїсь там шинелі, як це було у Гоголя, – зазирає смерть, але, справді, вловити її протверезний погляд тут важче. Дуже часто людина проходить крізь колючі хащі випробувань, так і не зустрівшись з “Іншістю”. Однак, коли її охоплює біль власного тіла, оминати цю зустріч вже неможливо.

Слід трансцендентного в "Іншому"

Поки ми мали справу з "Іншістю", зовсім не торкаючись "Іншого". Людина, мій ближній, настільки легко впадає у сферу мого пізнавального, використовуючого чи опановуючого зусилля, що зустрінися з ним як з "Іншим" у ситуації відчуження практично неможливо. Спочатку треба пережити "Іншість" в її холодній безособовості, яка жорстко обрубуює всі мої силкування асимілювати її в коло мого его, щоб потім у передстоянні смерті вийти у простір, де в обличчі ближнього вбачається він сам, а не ще одна моя проекція. Що потім? Потім ти починаєш бачити "Іншого" у перспективі вічності.

"Обличчя входить у наш світ із зовсім далекої сфери, тобто з безумовного, абсолютного, що, до того ж, є ім'я сутнісної сторонності" [1, 168]. Побачити в людині, яка переді мною, "Іншого" – значить зустрінися з ним поза будь-яким контекстом, нехай це буде контекст нашого цілепокладання, коли суще виступає як засіб-для, чи то контекст нашої пам'яті та фантазії, які розчиняють суще у нашому досвіді, якому "все зрозуміло". І коли ближній постає як "Інший", ми, за Левінасом, натрапляємо на те, що він називає *слідом*. "Слід – це присутність того, чого, інакше кажучи, ніколи тут не було, що завжди вже пройшло" [1, 188].

Тільки побачивши слід відсутнього в обличчі ближнього, людина, яка виплутується з тенет відчуження, сягає того витка екзистенційної діалектики, в якому, власне, відкривається вимір етичного у всій широті його обрїю. Адже "слід", який прозирає в "Іншому", – це слід абсолютної трансцендентності.

Наблизитися до розуміння такої особливої епіфанії Бога, як "слід", ми зможемо через розрізнення одкровення, богоявлення, символу та власне "сліду". Левінас не проводить між цими феноменами належної диференціації, але чітко визначає специфіку власних міркувань. "Обличчя – те єдине вікно, в якому значущість трансцендентного (поза межного) не відмінняє трансцендентності, щоб впустити її в лад іманентного; де, навпаки, трансцендентність опирається іманентності саме як завжди минула трансцендентність трансцендентного" [1, 1893].

У сліді, на відміну від одкровення та богоявлення, Бог завжди вбачається у своїй трансцендентності, у своїй абсолютній інакшості, яка аж ніяк не домірна цьому світові і не може бути просто так раціоналізована чи затьмарена проекціями несамотитого его.

Одкровення, що його знають пророки, занадто легко спростовувалося народом “непокірливим та розбещеним”. Адже переказане слово – це слово серед слів, якому можна вірити, а можна і ні.

Таке очевидне богоявлення, що було звернене до Мойсея в неопалимій купині, є явищем, яке хоч і вибивається з буденного порядку життя, але все ж таки розгортається у площині іманентного. Зрештою, купині можна і не повірити, як у Новому Заповіті можна було не повірити чудесам Симона Волхва. У теофаніях такого типу, наполягає Левінас, Інакшість поступається нашим невтримним зусиллям іманентизувати її через вкидання у контекст досвіду чи планів. Полум’я, яке не спалює? То це мені мариться, як марилося не раз у минулих переходах через пустелю! Пророк говорить, що не варто виступати війною проти цих народів? То він просто малодушний!

Випадок з символом більш складний. Адже що нам заважає витлумачити “слід” Левінаса як ще один символ Бога, який нанесений не на дерево чи папір, а на самий вираз обличчя людини? Будь-який символ є вписаним у безмежний контекст культури, яка нам іманентна чи не тою ж мірою, якою вода іманентна рибі. Іншими словами, символ взагалі не є теофанією – це, мабуть, об’єктивоване *пригадування* колишньої теофанії, яке тільки *вказує* на відсутнього, але не несе на собі його живого *відбитку*.

Для того щоб зрозуміти різницю між символом та левінасівським слідом, уявіть собі два види відсутності.

Раптово вас охопила ностальгія та ви, піддаючись її наполегливому заклику, вирішили навідатися у місто свого дитинства. Останнього разу ви тут були десятиріччя тому, і кожен упізнаний камінчик, кожне деревце змушують серце стискатися від солодкуватого болю. Ось ви доходите до будинку, в якому багато років мешкала родина, та з жалем бачите пусте місце. Зараз тут буяє молодий парк, а від рідної хати не залишалося і сліду. Ви бачите її відсутність та розумієте, що інакше і бути не може: це плін життя і воно взяло своє.

Зовсім інша ситуація. Ви домовилися зі своїм другом зустрітися біля пам’ятника на звичайному місці. Ви чекаєте п’ять хвилин, десять, півгодини, а його нема і нема. Він обіцяв прийти будь що, але ж його нема.

Ви вбачаєте його відсутність, але як по-іншому! Адже відсутність того, хто повинен бути, хто присягнувся завжди бути,

хто сказав "Я є", це не те, що відсутність того, на що ми в глибині душі не можемо розраховувати.

Слід – це така відсутність абсолютно "Іншого", яка змушує нас ще пильніше вдивлятися в ближнього у надії знайти Того, Хто обіцяв тут бути. Виглядання без знаходження і є власне те-офанія трансцендентного, яке не входить у лад іманентного.

Тут з'єднується у неподільну цілісність любов до Бога та любов до ближнього! Нехай це буде людина, яка спричиняє тобі біль. Але ж у відчайдушних пошуках того, хто відсутній, ти вдивляєшся саме в неї, в цю людину, в її обличчя, як у те місце, де ви домовилися зустрітися...

Зауважимо відразу наше розходження з Левінасом. Якщо для останнього принциповим є те, що слід відсилає у безкрайню далечінь минулого, де на самому обрії час сходиться з вічністю – "Слід – це присутність того, (...) що завжди вже пройшло", – то для нас у сліді вбачається відсутності Того, Хто повинен бути саме тут та саме зараз. Але в будь-якому випадку, саме в обличчі ближнього відкривається абсолютно "Інший" у трансцендентності, яку неможливо звести з небес на землю.

Етика перед лицем абсолютно "Іншого"

Людина, яка вже знає безлику "Іншість" смерті у фізичному стражданні, вдивляється в ближнього та своєю докорінно зміненою оптикою вбачає в ньому слід "Відсутнього". До чого це? Містичне переживання, трансценденція, початок справжньої релігійності? Мабуть, все воно має місце, та цим не вичерпується. Власне, саме з відкриття слідів "Відсутнього" людина входить у простір оновленого етосу. "Він (слід) зв'язує зобов'язанням до Безконечності, до абсолютно Іншого" [1, 187].

Вперше базова етична категорія відповідальності з'явилася на етапі появи існуючого на тлі акту-існування. Це була відповідальність за всі ті вибори, які були здійснені мною-відсутнім у моєму відчуженому існуванні до моменту протверезіння у вирі смерті. Тут досягається відповідальність перед самим собою, але ще не перед "Іншим".

З позиції цієї первинної відповідальності вже не можливо скидати причини своїх вчинків на обставини, на виховання та на інших "козлів відпущення". Але ніщо не стоїть на заваді того, щоб кинути себе у якийсь ілюзорний проект майбутнього, який підімне людину з ще більшою легкістю, ніж рипуча

машина соціуму чи фізіології. З цього боку відкривається, як ще одна омана, перспектива сартровської свободи, коли людина сама обирає свій шлях. Хоча за Левінасом, наскільки я можу його зрозуміти, шлях треба знайти та відкрити як ту об'єктивну даність, яка споконвіку чекала на тебе.

Ця об'єктивність відкривається у сліді абсолютно "Іншого", який виказує себе в обличчі ближнього. І це вже не відповідальність перед самим собою, а відповідальність перед Іншим, яка змушує слідувати об'єктивно заданому етосу – "Благу", а не суб'єктивній гадці про благо, якою б влучною вона не була.

"Бути під пануванням Блага, – говорить Левінас, – це не означає вибрати Благо з нейтральної позиції, маючи перед собою ціннісну двополюсність. Поняття подібної двополюсності вже посилає до свободи, до абсолютного сьогодення і було б рівнозначне неможливості дійти до того, що до першооснови, тобто до абсолюту знання. Бути під пануванням Блага – це якраз виключати для себе саму можливість вибору і співіснування в сьогоденні. Тут неможливість вибору є наслідком не насильства – долі або детермінізму, – а обраності Благом, яке не підлягає перегляду, яке для обранця завжди вже здійснене. Така обраність Благом є якраз не дією, а самим ненасильством. Обраність – означає зведення в сан незамінного. Звідси і пасивність, яка пасивніша за будь-яку пасивність: синівська, покірність попередня, передлогічна, покірність єдиної смислоспрямованості, і неправильно було б розуміти її, виходячи з діалогу" [1, 210-211]

Левінас говорить про дивні речі: зустрівшись з "Благом" як з тим, відсутність *кого* виявляється в обличчі Іншого, людина заступає по той бік свободи. Крім того, не людина обирає "Благо", на що могла б розраховувати класична концепція етики свободи волі, а навпаки – Благо обирає її! Тут вже нема діалогу, тут здійснюється, свого роду, насильство вічного над нашою свободою.

Теза Платона, що людина впадає у зло через те, що вона *не знає* добра, аж ніяк не є наївністю античного світоспоглядання. Дістатися до Блага як такого – завдання майже неймовірне в своїй складності. І тому ми здебільшого приречені обирати між подобами: тим, що нам здається благом, і тим, що більше скидається на зло. Неможливо застосувати моральну категорію до конкретної ситуації з математичною точністю – конкретика мерехтить неоднозначністю, – і хоч як ми були б упевнені, що тут "або – або", кордон між добром і злом проходить не на межах

речей, а безпосередньо через їх осереддя. Висловлювання Генріха Гейне, що "світ розколовся на дві частини, і тріщина пройшла через моє серце", є свідченням того, що в іманентній нам сфері, тобто у цій насолоді, у цій буденності, у цих захватах та розчаруваннях, зрештою, у цьому світові – клубок добра та зла так же важко розплутати, як злежале прядиво. Жахливо, але зло, що не має під собою ніякої онтології, іноді настільки складно відділити від людини, що треба вбити людину, щоб знищити зло, якого насправді нема.

Любити ближнього свого як самого себе – це не "Благо", це тільки шлях до "Блага", який ще треба пройти. І "Благо", за Левінасом, – це не те, що можна формалізувати у моральний закон, та навіть не те, чого можна сягнути. Це взагалі не те, а "Той". "І доступ до обличчя є, напевно, й доступом до ідеї Бога" [2, 81].

Так і виходить, що благо як ідею обирати з позиції вільної волі можна, а "Благо" як особистість – ні: вона сама тебе обирає. "І саме завдяки Благу зобов'язання у відповідальності, – яку не можна скасувати та відхилити, від якої неможливо відмовитися, яка не зводиться до вибору, не стає насильством, що порушує вибір, а поміщає "внутрішній світ", який передує свободі та несвободі, поза ціннісної двополюсності, – саме ця відповідальність і є тою слухняністю єдиній цінності, що не має протилежності, та від якої неможливо вислизнути. Хоча вона і не споріднена суб'єкту, але і не обрана – обраним в неї є суб'єкт, який зберігає слід своєї обраності" [1, 212].

У кожному своєму парадоксі Левінас ненав'язливо відсилає нас до своїх коренів – іудейсько-християнської традиції. За своєю онтологією Ягве – це той, у якого нема суперника ("єдина цінність, що не має протилежності"). Він єдиний Творець всього, всупереч будь-яким гностичним настановам, які, виходячи з оманливої очевидності, виводять світ з двох начал. Хоч деякі і можуть носити ім'я "суперника", але ж і вони не роблять нічого поза його провидінням, та, власне, є суперниками не Бога, а його занепалого творіння.

Пригадайте пролог до Йова, де сатана, ставши при Господові, просив дозволу на спокусу "чоловіка невинного та праведного". І сказав Господь до сатани: "Ось усе, що його, – у твоїй руці, тільки на нього самого не простягай своєї руки!" (Йов 1:12). Тільки після цього суперник отримав владу над Йовом, а сам по собі вдіяти нічого не міг.

Відповідальність у світлі "Блага" тому і неможливо скинути, що вона не має протилежності. Вибір припиняється там, де одна з опозицій зведена нанівець. Намагаючись впізнати ближнього в усій його несхожості, інакшості, далекості, я раптом вбачаю відсутність Того, Хто повинен тут бути, та провалююсь у простір *поміж*, де нема тіней. У сяйві цього світла моя відповідальність за ближнього стає абсолютною.

Потім, коли сонце піде на захід та тіні потроху наберуть силу, ця однозначність спаде, немов полуденна спека, та благо і не-благо знов можна буде вибирати. Але ж відлуння сутнісної відповідальності вже не дозволить бути безпечним. Її неможливо заглушити. Її голос – це голос волаючого у пустелі, нехай це буде тільки пустеля моєї душі.

Чи належить неможливість вибору тільки до Блага? Ми не можемо, як це зробив би Сартр, сказати, що людина *обирає* відповідальність за своє відчужене минуле, *обирає* осягання смерті як Іншості, *обирає* пошук "Іншості" в ближньому, всупереч всім спокусам.

Ми змушені зафіксувати онтологічну структуру обраність-в-неможливості-обрати як наскрізну для всієї екзистенційної діалектики виходу з відчуження. Проблематичність цієї структури полягає в тому, що її, здається, неможливо зафіксувати в якомусь завершеному феномені. Певні труднощі були вже у висвітленні акту-існування, який Левінас все ж таки зміг винести у простір зрозумілості через феноменологічний аналіз безсоння. Але тут все постає у ще більших сутінках.

Обраність-в-неможливості-обрати подається як певний фон, що мерехтить на задвір'ї інших феноменів. Він скидається на басову партію, яку недосвідчений слухач навіть не виокремлює за фасадом флейтового соло та струнного супроводу. Але ж саме вона дає композиції простір та тримає її структуру. Щоб її почути, необхідне певне витончення слуху.

Коли здійснюєш якийсь доленосний вибір, момент того, що це саме я вирішую своє майбутнє, може буди дуже сильним. Але проходить час, і на відстані вже здійсненого тодішня ситуація постає як нарис картини, що тяжіла надмірною кількістю несуттєвих деталей, а зараз з'явилася в цілісності свого "задуму". Тоді тобі здавалося, що ти, нехай в загальних рисах, знаєш, що обираєш. Зараз ти бачиш, як майбутнє, немов повноводна ріка, вийшло за береги твоїх сподівань, і що, насправді, ти обирав те,

чого не знав. Тоді ти, заради того щоб зберегти свою суб'єктність, відкидав невловимі нюанси ситуації, які мимоволі потроху підштовхували тебе до "твого вибору". Зараз, з віддалення, саме ці нюанси *несвободи* чомусь набули рельєфу і бентежать невловимою таємницею.

Що саме дивовижне, відчуття цієї фонові музики *несвободи*, навпаки, робить твої вибори суттєвішими. Це не так, коли ти дізнаєшся, що тобою маніпулювали, і не так, коли осягаєш, що всі вибори були здійснені у відчуженні "мною-який-був-відсутній". Це чудо.

Чудо, яке впливає з розп'яття непримиренних протиріч. Але якщо для Авраама, Ісака та Якоба чудо було явою, то для нас, нащадків ХХ століття, – це замовченість Того, Хто мовчить. Та хіба вся ця діалектика у пошуках "Іншого" не є загостренням слуху, щоб почути Його?

Література:

1. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого – Спб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
2. Левінас Е. Етика і Безконечність. Діалоги з Філіппом Немо. – К.: PORT-ROYAL, 2001.
3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. В кн.: Сумерки богов. – М.: "Политиздат", 1989.