

УДК 177.7:159.923.2:2

Марина Будько**ВІД КСЕНОФОБІЇ ДО ФІЛОКСЕНІЇ: МЕТАМОРФОЗИ ЧУЖОГО В БІБЛІЙНІЙ ЕТИЦІ**

У статті розглянуто відображену в Біблії еволюцію морального мислення щодо Чужого як шлях від агресивної ксенофобії й зумовленого нею насильства до повної асиміляції Чужого шляхом «освоєння» й «присвоєння» його на підставі спільності віри. Першим кроком на шляху подолання ворожнечі у старозавітній етиці виявилася гостинність – втілення ідеї філоксенії як духовної властивості людини, покладеної в основу морального ставлення до Чужинця-гостя.

Ключові слова: Чужий, ворог, ближній, ксенофобія, ксенологія, філоксенія.

Maryna Bud'ko**FROM XENOPHOBIA TO FILOXENIA: METAMORPHOSES OF THE ALIEN IN BIBLICAL ETHICS**

Developments in culture (and immediately after it in culture-related sciences and in philosophy) have recently occurred so that the issue of the Alien has increasingly been examined actually as the Alien absence, as its objective transforming into «something quite infrequent and exceptional for social life» (I. Pakholova); it has been doubted «the importance in principle of the category of the Alien» to describe the contemporary world (R. Stichweh), the category of the Alien even has been shown certain «workedness of something significant in our thought» (V. Malakhov)... Life has shifted accents dramatically, having cruelly demonstrated a painfully poisoning «sting of the Alien», in all completeness of cruelty, irreconcilability, and inhumanity – having demonstrated it not somewhere at abstract distant spots where «alien» cultures collide, but in own culture, in («own»!) immediate environment, in the depths of the Self.

The actualization of the Alien correlates with those culture conditions, when the cosmos of human existence is ruined, traditional moral codes are dilapidated, and simultaneously it is resulted in actualizing the need for integrating and consolidating the unity of human communities, therefore, the need for referring to those spiritual doctrines, which gather the experience of human coexistence harmonization accumulated by generations. One of such vivifying sources of humaneness is biblical ethics – a key to creating new, urgent to periods of change mental and ethical guidelines and attitudes.

New opportunities for comprehending the spiritual content of the phenomenon of the Alien are being emerged in connection with actualized studies in the field of postsecular philosophy, which embodies «not an automatic restoration of rule of religion, but the restoration of its civil role» (J.-P. Villem), and the problematique of dialogue communication as «an indisputable core for crystallizing «postsecular» philosophizing (V. Malakhov). Just these very fundamentals we used for our ethic-spiritual rethinking of the phenomenon of «the Alien» and answers to its challenges in biblical ethics.

Key words: the Alien, enemy, neighbor, xenophobia, filoxenia.

Марина Будько**ОТ КСЕНОФОБИИ К ФИЛОКСЕНИИ: МЕТАМОРФОЗЫ ЧУЖОГО В БИБЛЕЙСКОЙ ЭТИКЕ**

Рассматривается отраженная в Библии эволюция морального мышления в отношении Чужого как путь от агрессивной ксенофобии и обусловленного ею насилия до полной ассимиляции Чужого путем «освоения» и «присвоения» его на основании общности веры. Первым шагом на пути преодоления вражды в ветхозаветной этике оказалось гостеприимство – воплощение идеи филлоксении как духовного свойства человека, положенного в основу нравственного отношения к Чужаку-гостю.

Ключевые слова: Чужой, враг, ближний, ксенофобия, ксенология, филлоксения.

*Але де небезпека, там виростає і рятівне
Гельдерлін. Патмос*

Певно, ніколи ще так гостро-болюче я не відчувала швидкоплинності часу, швидкозмінності світу та мінливості буття... Усього лише рік тому, готуючи до цього часопису статтю про спільність із Чужим через розуміння [2], я цілком щиро та – хотілося вірити – обґрунтовано у твердженні Ж. Бодрійяра, що істинної відчуженості вже не існує, як не існує й істинної «своїстості», ставила наголос на першій частині. Друга ж видавалася дещо гіперболічно-метафоричною. Звернення ж до проблеми Чужого як прагнення переосмислити критерії етичного ставлення до людей інших культур, долучившись до формування людського етосу для нового світу, видавалося ледь не «технічним» завданням при достеменній певності конфігурації цього нового світу – світу діалогу та порозуміння, де здатність домовлятися, знаходити компроміс, відчувати зв'язок з іншими й бути відповідальним за цей

зв'язок стає головною культурною здатністю (Ю. Габермас), де «колишня стилістика активної нетерпимості та мови сили трансформується в дискурс толерантності» (Є. Бистрицький), де різноманіття теоретичних концепцій дає підстави говорити про появу не лише наукового напрямку, що «обирає» між назвами «алологія» та «ксенологія», а й відповідного світогляду.

Справді, події в культурі (а слідом – і в науках про неї та у філософії) розгорталися так, що проблему Чужого все частіше розглядали власне як проблему відсутності Чужого й відчуження (Ж. Бодрійяр), як об'єктивний процес перетворення його на «щось зовсім рідкісне й виняткове для життя суспільства» (І. Пахолова); висловлювалися сумніви щодо «принципової важливості категорії Чужого» для соціально-гуманітарного знання та для опису сучасного світу загалом (Р. Штіхве), навіть категорія Іншого, створюючи навколо себе «поле такого собі самозадоволення пафосу», демонструвала прояви певної «відпрацьованості чогось істотного в нашій думці» (В. Малахов)... Як же кардинально життя змістило акценти, безжально нагадавши, що ми живемо у світі «культур, що розходяться», стрімко й незворотно стверджуючи свою інакшість [10, с. 18], і саме в тому часопросторі, де «Своє і Чуже розходяться й неповсякденне розриває знайомий перебіг повсякденності» [5, с. 7], змусивши засумніватися вже в реальності «своїстості» як такої й продемонструвавши нам болючо-отруйне «жало Чужого» в усій повноті жорстокості, непримиренності й нелюдськості – продемонструвавши його не десь *там*, в абстрактних далях абстрактних зіткнень «чужих» культур, а *тут* – у своїй культурі, в найближчому оточенні, у глибинах власного Я. Знову невідкладні завдання ставить перед нами «радикально Чуже, яке випереджає всі зусилля присвоєння і яке протистоїть їм» [5, с. 7].

У передмові до праці Н. Лоського «Умови абсолютного добра» О. Титаренко писав: «Різноманіття й різнобарв'я ідей, цінностей та ідеалів, що пронизує переломні епохи, виражає найсуттєвішу межу, потребу, закономірність історичного розвитку. Одні з цих ідей і цінностей перемагають, інші виявляються відкинутими або напівзабутими. Але настає такий історичний момент, коли нові покоління людей з подивом відкривають для себе справжній сенс цих духовних прозрінь» [9, с. 5]. Актуалізація Чужого, як відомо, корелює з тими культурними станами, коли руйнується космос людського буття, занепадають традиційні моральні кодекси, а водночас і внаслідок актуалізується потреба інтеграції й утвердження єдності людських колективів, і значить – потреба звернення до тих духовних учень, які акумулюють і зберігають накопичений поколіннями досвід гармонізації співбуття людей. Одним із таких вічносущих живлющих джерел людяності є біблійна етика – ключ до породження нових, актуальних для зламних епох морально-етичних орієнтирів і настанов. Нові можливості для осмислення феномена Іншого/Чужого та взаємин із ним відкриваються у зв'язку з актуалізацією досліджень у площині постсекулярної філософії, яка втілює «не автоматичне відновлення влади релігії, а відновлення її громадянської ролі» [6, с. 221], та проблематики діалогічного спілкування як одного з «безперечних осередків кристалізації постсекулярного філософування» [10, с. 41]. Саме на таких засадах ми й спробуємо вдатися до морально-етичного переосмислення феномена Чужого й досвіду відповіді на його виклики в біблійній етиці.

Перша група чужинців, на яких звертає увагу Біблія, – Чужі, що належали до туземних народів та впродовж тривалого часу – аж до пришествя Христа – сприймалися як вороги Ізраїлю (Тора називає їх йешвей). Щодо них Писання неблаганне – вони підлягають або виселенню, або знищенню: «Бо Мій Ангел ходитиме перед лицем твоїм, і запровадить тебе до амореянина, і хіттеянина, і перізеянина, і ханаанеянина, хіввеянина, і євусеянина, а Я знищу його. Не будеш вклонятися їхнім богам, і служити їм не будеш, і не будеш чинити за вчинками їх, бо конче порозбиваєш і конче поламаєш їхні стовпи для богів» (Вих 23.23–24; тут і далі перекл. І. Огієнка); «І покладу границю твоєю від моря Червоного й аж до моря Филістимського, і від пустині аж до Річки, бо дам в вашу руку мешканців цього Краю, і ти виженеш їх перед собою. Не складай умови з ними та з їхніми богами» (Вих 23.31–32); «Тільки з міст тих народів, які Господь, Бог твій, дає тобі на володіння, не позоставиш при житті жодної душі» (Втор 20.16–17). Особливо ж невимолений закон при загрозі відвернути з правдивої дороги: «...конче вибий мешканців того міста вістряем меча, віддай на закляття його й усе, що в ньому, та худобу його вибий вістряем меча. А всю здобич його збереш до середини майдану його, і спалиш огнем те місто та всю здобич його цілковито для Господа, Бога твого. І стане воно купою руїн навіки, не буде вже воно відбудоване» (Втор 13.13–17).

У Второзаконні (Втор 20) багато мовиться й про війни з метою оволодіння територіями поза Хаанаом, – там виганяти або знищувати тубільців було вже не обов'язково за умови їхнього віддалення від основних єврейських поселень і прийняття їхнього панування: «І станеться, якщо воно відповідь тобі: Мир, і відчинить браму тобі, то весь той народ, що знаходиться в ньому, буде тобі на данину, і буде служити тобі» (Втор 20.11). Загалом агресивна ксенофобія й зумовлене нею та освячене моральним законом насильство щодо Чужого є непоодиноким явищем в історії людської

моралі. Як зауважує Б. Вальденфельс, «кожна культура конфронтує з культурно Чужим, яке постає всередині її та поза нею, і лише так вона набуває власної своєрідності» [3, с. 23]. Подібне тлумачення «функційного призначення» Чужого – як засобу самоідентифікації соціальної групи – поширене й у соціології Чужого (Г. Зіммель, Р. Штіхве, А. Шут та ін.). Справді, «самість» проявляється в зустрічі з Іншим, Чужим. Тому на етапі визрівання й становлення культурної ідентичності (плем'яної, етнічної, національної тощо) насильство часто визнавалося єдиною можливим способом ставлення до Чужого й набувало морального освячення.

Водночас варто дослухатися до твердження М. Лоського, який говорив про «сліпоту» до цінності життя інших племен, а не про «свідоме заперечення її», вбачаючи причину такого ставлення в зосередженні «всіх душевних сил, дуже обмежених до того ж, на принесенні користі своєму племені» [9, с. 91] і виводячи це твердження «із правил гостинності, вироблених навіть у найбільш войовничих племен» [там же]. Ілюстрацією до тези М. Лоського може слугувати ставлення до *другої групи старозавітних Чужих, яка виразно вицленюється з тексту Писання, – нокрім (чужаки)*. Так само до законів гостинності стосовно Чужого та права на захисток для переслідуваного апелює Б. Вальденфельс, аргументуючи тезу, що «Чуже є для нас чимось повсякденним, давно знайомим» [5, с. 11]. Справді, саме гостинність виявилася першим кроком на шляху подолання сліпоти ворожнечі щодо Чужого у старозавітній етиці, – її покладено в основу морального ставлення до Чужинця-гостя – проїжджого, перехожого, мандрівника. У коментарях на Послання до євреїв В. Барклі покликається на давньоюдейське прислів'я: «Від плодів семи чеснот людина може вкушати в цьому світі, й вони ж додадуть їй величі у світі прийдешньому», – і список цих чеснот починається так: «Гостинність у ставленні до мандрівників та провідних хворих» (13.1–6). Тож не дарма біблійний хронотоп сповнений численними образами гостинників: праведник Лот (Бут 19.6 наст.), мідіанський священик Йофор, який гостинно прийняв Мойсея (Вих 2.20), страдник Йов (Йов 31.32), бідна вдова із Сарепти Сидонської, що надала гостинність пророку Іллі (3 Цар 17.8 наст.), пророк Єлисей (3 Цар 19.16), сонамітянка (4 Цар 4.8), Рахава з Єрихона (Нав 2.21 наст.) і, безумовно, праотець Авраам та його дружина Сарра (Бут 18.1 наст.) – взірці біблійної гостинності.

Звернімося у зв'язку з цими різними способами стосунків із Чужим до інтенціональної теорії досвіду Чужого, яка стала для Е. Гуссерля своєрідною моделлю для тлумачення «високих форм інтерсуб'єктивності товариств», зокрема, світу культури «власної» та світу культури «чужої». «Чужа» культура, зазначає Е. Гуссерль, орієнтована на основоположно-первинний центр «моєї культури й доступна тільки у вигляді досвіду чужого, в певному вчуванні в чуже об'єднання людей у культурі (Kultur Menschheit) і в культуру цього об'єднання» [7, с. 120]. Розглядаючи досвід Чужого в горизонті «рідного світу» й «чужого світу», Е. Гуссерль виділив дві форми «чужості» – зовнішню та внутрішню: чужість поза рідним світом, що належить до його зовнішнього горизонту, і чужість всередині рідного світу, що належить до його внутрішнього горизонту. По суті, гостинність – це одна з тих «конкретностей», особливих форм трансцендентального смислу навколишнього світу, які постають перед нами «залежно від нашого особистого виховання й розвитку або від нашої приналежності до тієї чи іншої нації, того чи іншого культурного кола» [там же]. А значить, вона повною мірою підпорядкована сутнісним необхідностям, що постають із трансцендентального еґо, із трансцендентальної інтерсуб'єктивності, що розкривається в цьому еґо, із сутнісних форм трансцендентальної мотивації й трансцендентальної конституції. Натомість Б. Вальденфельс, для котрого респонзивність, а не інтенціональність стає логосом феномена Чужого, вказує на істотне, на його думку, упущення Е. Гуссерля в теорії досвіду Чужого [4, с. 81–82]: внутрішня «чужість» проявляється як усе те, що «мені» не відомо різною мірою невідомості й набуває значення в «рідному світі», зважаючи на «стильову аналогію», тобто підпадає під «знайомий стиль»; проте теорія досвіду Чужого Е. Гуссерля неспроможна, на переконання Б. Вальденфельса, впоратися з ситуацією, характерною для зовнішньої форми «чужості» – коли чужорідне для «рідного світу постає в модусі незрозумілості» – у цьому разі «конкретна аналогія» руйнується, і я потрапляю в ситуацію, відповідну вітгенштейнівському «Я не орієнтуюся» [там же, с. 81–82].

Загалом тема гостинного ставлення до Чужого наскрізна у Старому Завіті – від Буття й до Книги пророка Малахії: «І прибуду до вас Я на суд, і буду свідком швидким проти чарівників, і на перелюбників, і проти тих, хто присягу складає на лжу, і проти тих, хто заплавою наймита тисне, вдову й сироту, хто відхилює право чужинця» (Мал 3.5). Водночас сини Ізраїлю небезпідставно вважали чужаків (нокрім) нездатними до асиміляції (пригадаймо у Ж.-П. Сартра – Іншого ми зустрічаємо, а не конституємо) і в силу цього – небезпечними для цілісності ізраїльського суспільства та збереження віри. Тому лише гостинністю стосунки найчастіше й обмежувалися. В інших випадках їх рекомендували уникати (насамперед чужоземних жінок, і особливо блудниць, здатних прилучити до ідолопо-

клонництва), «щоб чужі не наситились сили твоєї й мастку твого в чужім домі» (Прип 5.10), – звернімося до твердження Г. Зіммеля про те, що «чужак» наділений одночасно такими властивостями, як свобода й підозрілість; будучи неспроможним (чи не бажаючи) розділити із соціальною групою її симпатії й антипатії, чужинець здається тим, хто хоче зруйнувати наявний порядок [8, с. 595]. Із цієї ж причини заборонялося продавати чужинцям «землю Ізраїлю».

Система засторог і заборон, орієнтованих на збереження ідентичності, й водночас плекання жорстко регламентованих способів контактів із Чужим (саме для забезпечення від зазіхань на ідентичність) є досить-таки стандартною в системі культур, про що свідчать і семіотичні дослідження, зокрема розвідка Е. Бенвеніста до «Словника індоєвропейських соціальних термінів», де він доводить, що такі різні семантичні та юридичні категорії, як «ворог», «чужий (чужинець)» і «гість», у давніх індоєвропейських мовах найтіснішим чином пов'язані: «Все це можна зрозуміти лише на основі уявлення, згідно з яким чужий, чужинець – обов'язково ворог і, в кореляції до цього, ворог – обов'язково чужий, чужинець. Причина цього завжди в тому, що «народжений поза» – завідомо ворог, що необхідне взаємне зобов'язання для того, щоб між ним і моїм Я встановилися особливі відносини гостинності, які немислимі всередині громади» [1, с. 236]. Отже, еволюція старозавітної етики переконливо свідчить (подібно до інших етичних систем), що гостинність є універсальним першим кроком на шляху подолання агресивної ворожнечі до Чужого. Згадаймо тут гелдерлінівське: «Де небезпека, там виростає й рятівне» («Патмос»), – та роздуми над ним М. Гайдеггера: «Що значить «урятувати»? Зазвичай ми думаємо, що тут тільки один сенс: встигнути ще якось утримати від загибелі те, чому вона загрожує <...>. Але «порятунок» каже про щось більше. «Урятувати» – значить повернути щонебудь його суті, <...> явити в його справжньому світлі. <...> В якому сенсі там, де небезпека, виростає рятівне? Де щось росте, там воно вкорінене, звідти виходить. Виростання і вкорінення вчиняються потаємно й тихо та свого часу» [11].

Третю групу біблійних Чужих становлять прибульці – «приходьки» й «поселенці», що живуть на землі Ізраїлю (Тора називає їх герим): не будучи корінними жителями, вони, проте пов'язані з життям населення країни. Це люди, що потрапили в землю обітовану різними шляхами. Зокрема, Книга Виходу згадує про те, що коли сини Ізраїлеві покидали Єгипет, то «багато різного люду піднялися з ними» (Вих 12.38); знаходимо згадки про купівлю рабів із довколишніх народів – «із них купите раба й невільницю. А також із синів осілих, <...> і будуть вони вам на посілість» (Лев 25.44–45), – та про поневолення нескорених народів «і не переведеться з-посеред вас раб» (Нав 9.20–23, 27). Це вже, за словами Г. Зіммеля, не той чужинець, «хто приходить сьогодні, щоб відійти завтра, оскільки він приходить сьогодні, щоб залишитися назавтра» [8, с. 594]. Проте, залишаючись, він ще продовжує бути чужаком, хоч і демонструє тенденцію до майбутньої єдності. Згадаймо, «приходьком» і «поселенцем» називав себе й Авраам (Бут 23.4) (У Торі – «Я гер і тошав у вас»): зараз він покірний прибулець, а з часом заселить цю землю.

«Приходьками» та «поселенцями» називає Писання не тільки етнічно Чужих, а й збіднілих одноплемінників, які змушені жити найманою працею або яких спіткала рабська доля (Вих 21.1–11; 22.2; 4 Цар 4. 1), – тут доречнішою, певно, була б апеляція не до категорії «чужості», а до категорії «відчуження». Проте заповідано застосовувати до них ті ж моральні норми, що їх Господь наказує дотримуватися у ставленні до ближніх, і не віддавати в рабство своїх братів – синів Ізраїлевих, «бо вони Мої раби, що Я вивів їх з єгипетського краю, не будуть вони продані продажем раба» (Лев 25.42). І коли читаємо настанову «Не будеш гнобити ближнього свого, і не будеш грабувати» (Лев 19.13), то слід пам'ятати, що в цьому випадку значення слова «ближній» (євр. *réa*, грецьк. *πλησίον*) не містить тих конотацій, які ми звично приписуємо йому, спираючись на багатовіковий християнський досвід, – точнішими були б варіанти перекладу «співвітчизник», «брат» (некровний), «товариш», тобто «свій», близький за походженням або близько знайомий, що передбачає тривале спільне проживання, дружбу, товариськість. Відповідно до цього й основна для християн заповідь любові до ближнього, сформульована задовго до появи християнства: «Будеш любити ближнього свого, як самого себе» (Лев 19.18), – на цьому етапі розвитку біблійної моралі стосується лише «синів свого народу» і тлумачиться дещо інакше. Йдеться не про любов «тією ж мірою», а про любов «таким же чином», подібно любові до себе. По суті, цю заповідь на даному етапі можна розуміти як «люби ближнього твого, подібного до тебе». І лише остаточно перетворене Ісусом, поняття «ближній» стає універсальним, поширюючи заповідь милосердної любові навіть на ворогів (Мв 5.43–48; 22.34–40 та ін.).

Згодом, уже за часів Книг Історичних, ідеться про прогресивну асиміляцію чужинців Ізраїлем, що надалі сприяло розриву замкнутого кола расової ізоляції та передвістило християнський універсалізм. Чужого, який прийняв іудаїзм, не буде вилучено з громади Ізраїлю (Неем 10.29–30). Так, він лишається Іншим, але вже не Чужим. Натомість контакти з Чужими іншої віри для ізраїльтян не-

мислимі, про що вони й складають присягу: «Не дамо наших синів народам Краю, а їхніх дочок не візьмемо для наших синів» (Неем 10.31). І якщо сини та дочки приєднаються до Господа й будуть правильно дотримуватися Закону, то Бог прийме їх так само, як дітей Ізраїлю: «Я їм дам у Своїм домі та в мурах Своїх місце і ймення, що краще воно за синів та дочок <...>! А тих чужинців, що пристали до Господа, <...> їх спроваджу на гору святую Мою та потішу їх в домі молитви Мосї... Мій дім буде названий домом молитви для всіх народів» (Іс 56.5–7), – як бачимо, Книги Пророцькі засвідчують уже цілковиту рівність перед Богом «усіх народів» на підставі спільності віри, а «той, хто богозневажив Господне Ймення, буде конче забитий, конче укаменує його вся громада; чи прихосько, чи тубілець, коли богозневажатиме Ймення Господне, буде забитий» (Лев 24.16), – тут уже несуперечливо прочитується зміна підстав, що покладаються в опозицію Свій–Чужий, – це вже не спільність походження, а спільність переконань.

Як бачимо, відображена в Біблії еволюція морального мислення щодо Чужого проходить непростий і тривалий шлях: від агресивної ксенофобії й зумовленого нею та освяченого моральним законом насильства щодо Чужого як відображення процесу набуття культурою власної своєрідності на етапі визрівання й становлення культурної ідентичності – до повної асиміляції Чужого шляхом «освоєння» й «присвоєння» його на підставі спільності віри. Першим доленосним кроком на шляху подолання сліпоти ворожнечі щодо Чужого (а значить – і кроком на шляху подолання відособленості, роз'єднаності між людьми) у старозавітній етиці виявилася гостинність – втілення ідеї філоксенії. Недарма філоксенія (грецьк. *φίλοξενία*) як духовна властивість людини, покладена в основу морального ставлення до Чужинця-гостя – проїжджого, перехожого, мандрівника – була пізніше визнана однією із християнських чеснот і стала підставою для діалогу з Чужим і «золотою серединою» між ізоляціонізмом та всезагальною уніфікацією.

Література:

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Le vocabulaire des institutions indo-européennes / Эмиль Бенвенист. – М. : Прогресс, Универс, 1995. – 454 с.
2. Бুদ্ধо М. Спільність із «чужим» через розуміння : описи феномена гостинності у філософській герменевтиці / Марина Бুদ্ধо // Наукові записки. Серія «Філософія» / Нац. ун-т «Острозька академія». – 2014. – Вип. 15. – С. 104–108.
3. Вальденфельс Б. Міркування щодо генеалогії культури / Бернгард Вальденфельс ; перекл. з нім. В. Кебуладзе // Філософська думка. – 2009. – № 1. – С. 13–26.
4. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» / Б. Вальденфельс ; пер. с нем. О. Кубановой // Логос : философско-литературный журнал. – 1995. – № 6. – М. : Гнозис, 1994. – С. 77–94.
5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; пер. з нім. В. І. Кебуладзе. – К. : ППС, 2004. – 206 с.
6. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Жан-Поль Віллем ; пер. з франц. Д. Каратаєв. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
7. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. IV : Картезианские медитации / Э. Гуссерль ; пер. с нем. В. И. Молчанова. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. – 142 с.
8. Зиммель Г. Избранное. Том 2 : Созерцание жизни / Георг Зиммель ; пер. с нем. – М. : Юристъ, 1996. – 608 с.
9. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра : Основы этики ; Характер русского народа / Н. О. Лосский. – М. : Политиздат, 1991. – 368 с.
10. Малахов В. Иной и иное в общении / Виктор Малахов // Вісник Харків. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Спецвип. 1 : Койнонія. Філософія іншого та богослов'я спілкування. – 2010. – С. 15–48.
11. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – 447 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000287/st001.shtml> (11.11.14).

Рецензент – доктор філософських наук, професор, професор кафедри практичної психології Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького **Т. С. Трійцяка**