

Костянтин СИГОВ

**«МІЖ-НАМИ»: НАСИЛЬСТВО? РОЗРИВ? ПРАВДА?
(КЕНОТИЧНА ЕТИКА ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА)¹**

«Еманюель Левінас, поза сумнівом, є разом з Анрі Бергсоном, найвидатнішим французьким філософом ХХ століття», — так говорить про нього сьогодні професор філософи у Сорбоні Жан-Люк Маріон².

«Сучасний Сократ, який у прискіпливім, невідступнім діалогізованні висвітлює світи повсякденного життя», — так вітав Еманюеля Левінаса американський ареопаг на церемонії присвоєння йому звання професора *honoris causa*, що відбулася 1970 року в Чиказькій університеті Лойоли. В Європі, Америці, Азії слава філософа, який більш ніж відчутно поглибив категорії етики, приходить до Левінаса після публікації його трактату «Тотальність і нескінченність» (1961). Наріжні теми й тези зрілого майстра зібрано в його підсумковій книжці «*Між нами. Дослідження-думки-про-іншого*» (1991). Етика любові й відповідальності, роль філософії в житті суспільства, переосмислення прав людини, розкриття першоелементів людських взаємин на перехрестях життя та смерті, миру та війн ХХ сторіччя, відкриття по той бік насильницького підґрунтя ідеологій та «дикунства» буття — можливості незнищеного Обличчя іншого... «Книгою книг», ключем до справдешніх глибин духу нашого сучасника назвуть критики книгу «Між нами».

Еманюель Левінас народився у м. Ковні (Каунас, Литва) 1905 р.; вчився в гімназії в Харкові; був в Україні свідком перевороту 1917 р. і громадянської війни. 1923 р. став студентом Страсбурзького університету, 1930 — громадянином Франції; пройшов крізь полон у Німеччині 1940-1945 рр., крізь смерть родичів в окупованій нацистами Литві, крізь біль розривів і сподівань повоєнного Визволення. Етика Левінаса — етика свідка переломного сторіччя в історії людства, сторіччя Освенцима й ГУЛагу. Левінас помер у Парижі в 1995 році.

«Європа — це Біблія та греки». Левінас прийшов до «корінних» європейців нагадати про забуті ними корені. Про біблійну етику та грецьке правосуддя не як про музейні експонати, випадково вцілілі після катастроф, а як про полюси величезної людської енергії, що від них залежить теперішнє та майбутнє людини. Тяжба навколо людини

вирішується не «між ними», крутими, «господарями сьогодення». Спір між Афінами та Єрусалимом не ізольований в архівах чи гетто, його вогонь спалахує у найбуденніших зустрічах, вчинках, словах — «між нами».

Словник Левінаса збагачений повсякденними виразами, перетвореними на філософські категорії: обличчя, слід, втома, їжа. Семантичний зсув підкреслений активним використанням дефіса: «для-іншого», «думання-про-іншого», «після-вас», «не-однаково», «з-Богом», etc. В цьому контексті «між-нами» — не щось інше, як власне «етичний суб'єкт». Не простір інтимного спілкування, а контур кардинальної проблеми³.

Етичний наголос Левінаса піддає сумніву хрестоматійну ідеалізацію «діалогу». Але позиція Левінаса несумісна й з протилежною тенденцією, що вловлює у спілкуванні передусім різноманітні форми насильства, класифікація яких після Маркса, Ніцше й психоаналізу стала прибутковим цеховим ремеслом.

Проблему насильства у відносинах поміж нами Левінас піддає радикальному переосмисленню, починаючи з сумніву щодо самого факту наявності «Ми», онтології «Нас». Звідси назва першої статті, що відкриває книгу: «Чи є онтологія фундаментальною?» Зрозуміло, це запитання має адресатом Гайдеггера, котрий затвердив концепт «фундаментальної онтології» та її генеалогію, що сягає Геракліта. У своїй критиці Левінас переконливий тим більше, що він пройшов школу Гуссерля та Гайдеггера, відвідував їхні лекції в університеті Фрайбурга, захистив дисертацію, присвячену — це було у Франції вперше — німецькій феноменології.

Левінас був присутній на знаменитій дискусії 1929 року в Давосі між Ернстом Кассілером та Мартіном Гайдеггером. Кассілер у ній уособлював традиції Канта і правової філософії, якій незабаром судилося зникнути з Німеччини. На запитання про його ставлення до позиції Гайдеггера Левінас не без гіркої іронії пригадує, що тоді в Давосі, ввечері після дискусії, слухачі розігрували сцени у присутності Кассілера та Гайдеггера. Левінасу випало грати Кассілера, якого без кінця атакував Гайдеггер. Відтворюючи незграбно-захисну, таку неадекватну позицію Кассілера, Левінас твердив: «Я пацифіст»... Перипетії довоєнного та післявоєнного ставлення до Гайдеггера не змінили його загального висновку. В лютому 1992 року ми розмовляли з філософом у його помешканні на вулиці Мікеланджело. Левінас зробив рукою такий жест, ніби підбив підсумок, і після паузи мовив: «Розмову з Гайдеггером супроводжувало відчуття зустрічі з генієм: це так, ніби ви зустріли Платона, і він раптом до вас звернувся...»

Глибина цього особистого враження може частково пояснити інакше незрозумілу Левінасову прихильність до тез свого головного опонента: проаналізувавши їхні вади в одній праці, він знову повертається до них у наступній, і так аж до останньої.

Антитеза етики Левінаса і онтології Гайдеггера — одна з ключових подій філософії ХХ сторіччя. Конфронтацію з твердженнями книги «Буття і час» (1928) винесено в заголовок першої післявоєнної Левінасової книги «Час та інший» (1948). Категорія «іншого» займає місце гайдеггеровської категорії «буття» й у назві роботи й у новій системі понять. Книга «Час та інший» народилася з лекційного курсу, читаного у 1946/1947 роках у Філософському коледжі, що його заснував Жан Валь у Латинському кварталі Парижа. Вона містить «свідчення про певну атмосферу відкритості, якою обдарувала Гора святої Женев'єви незабаром після Визволення»⁴. Серед слухачів на лекціях Левінаса міг бути ще один із доповідачів та учасників роботи Філософського коледжу, друг Ж. Валя Володимир Лоський (1903—1958). Доповідь Лоського в коледжі на Горі святої Женев'єви й тогочасні публікації розробляють в іншому напрямі спільну тему подолання «онтологізму». Важливим внеском до поглиблення цієї теми став повний французький переклад «Корпусу Ареопагітик», що його зробив Моріс де Гандіак, давній Левінасів приятель. Для всіх згаданих філософів з оточення Жана Валя опорною точкою відліку на шляху до подолання «фундаментальної онтології» є думка Платона (у V книзі «Держави») про «Добро, що перевершує буття». Посиланням на цей лейтмотив Левінас завершує передмову до німецького перекладу «Тотальності і нескінченності».

Ім'я автора «Ареопагітик» Левінас згадує серед тих небагатьох мислителів, що висунули філософську альтернативу магістральній лінії «західної метафізики». Проте загалом Левінас вельми скупий на історико-бібліографічні посилання. Тому нелегко реконструювати контекст і генеалогію категорій, що їх розробляє філософ.

Візьмемо ланцюжок онтологічних понять, від яких відштовхується вся Левінасова етика: тотальність-буття-природа-субстанція-іпостась. Останнє поняття відіграє важливу роль у проблематиці «Часу та іншого», але на сторінках «Між нами» відсутнє. Як далеко від категорії «іпостась» відходять такі головні левінасівські поняття, як «особа», «особистість», «інший»? Як тлумачити схильність Левінаса не стільки до розпізнавання в людині «природи» та «особи» (іпостасі), скільки до їхнього протиставлення і розриву?

У статті «Леві-Брюль та сучасна філософія» Левінас виокремлює як характеристику, що визначає нашу філософську добу, примат спілкування над буттям (а не навпаки): «соціальний досвід як перша інтуїція бут-

«натурального» панування одних рас над іншими, «натуральної» тенденції «здорових» соціальних осіб до усунення «нездорових», підозрілих тощо. Локальні жертви в ім'я Натури не менш нищівні, вони є руйнуванням власне тих фундаментальних зв'язків між речами й поняттями, які за традицією вважалися природними.

Розрив із Природою означає для Левінаса розрив із Тотальністю, в якій зникають самостійні обличчя, з котрих кожному немає заміників. Бачення буття як своєрідної суцільної тотальності формує війна (фронт і «фронтальний» погляд на речі).

Трактат «Тотальність і нескінченність» починається словами: «Неважко визнати, що перш за все необхідно знати, чи не обдурює нас мораль. Тверезість розуму — його відкритість для правди — чи не полягає вона у передбаченні перманентної можливості війни? Стан війни «підвішує» мораль, він позбавляє вічні обітниця та інституції їхньої вічності, і з цієї миті скасовує, у видимому просторі, безперечні імперативи. Він кладе свою тінь на майбутнє, на людські вчинки. Серед випробувань, котрими живе мораль, війна не просто посідає місце найсерйознішого з них. Війна робить безглуздими самі випробування»⁹.

Війна зводить індивідів до носіїв сил, що діють понад ними. Вона не лише значущіша й вагоміша — вона формує певний кут зору на всі речі, і цей «світогляд» гіпнотизує людину й поза війною, у дні миру. Досвід війни диктує онтологію тотальності. Цю онтологію Левінас піддає критиці як спекулятивне підґрунтя новітніх тоталітарних ідеологій. «Столітня війна» ХХ сторіччя, за Левінасом, із небувалим розмахом виявила деструкцію західної метафізики, яка походить ще від принципу Геракліта «станом речей порядкує війна (polemos)». Велетенська «тінь війни» лягла на природу (гр. *physis*, лат. *natura*) задовго до новітнього мілітаризму. Та лише Новий час у політичній філософії Гоббса поставив знак рівності між «натуральним станом» (*state of nature*) і «станом війни» (*state of war*). Критика цієї парадигми послідовників політичної філософії Гоббса — підсумок праці «Марне страждання». Жорстке єднання ланок одного логічного ланцюга — радикальний відрив політики від етики, підкорення політики ідеологією війни, ототожнення війни з «натуральним станом» — детермінує трагічний розрив між «етичним» началом і «натуральним». Етика як стоїчний опір духові війни, опір «натуральній» війні супроти всіх приречена бути послідовно, наполегливо анти-натуралістичною. «Розрив природного порядку буття» — початок етики та її константа в Левінаса.

На жаль, не ставляться запитання, про яку власне «природу» йдеться в тих чи інших контекстах: живу чи неживу, рослинну чи тваринну, звіри-

ну чи людську, рукотворну чи нерукотворну? Проголошення Природи як Тотальності знімає ці кардинальні розмежування. А відповідно їй розмежування форм насильства — фізичного, психологічного, соціального, економічного, політичного, культурного — вторинні щодо онтологічного «джерела всіляких насильств»: «природна історія людства у крові та сльозах війн між особами, націями та класами; матерія речей, важка матерія, міцність; замкненість у собі аж до ув'язнення в міжатомовому просторі, про який говорять фізики...» (див. «Вступне слово»).

Повний збіг «обрію буття» з обрієм насильства — промовиста ознака завершення доби «еґології». За часів утворення самого слова «еґоїзм» (середина XVIII ст.)¹⁰ він означав схильність забагато говорити про себе, тобто був обмежений колом тих, хто говорить, і не зачіпав власне взаємозв'язків у мікро- та макросвітах. Гоббс без вагань редукував людину до «інстинкту самозбереження» та страху насильницької смерті, тим самим перекресливши й античні, й християнські традиції етики та антропології. Але навіть система «Левіафана» не поширювала на все буття як таке страх бути знищеним, не робила еґоїстичний інстинкт підвалиною онтології... Прогрес фізики (зокрема, соціальної) аж до XX сторіччя не заходив до уявлення про замкнутість у собі та про «еґологію» на рівні макро- та мікросвіту. Чи може тепер оцей «міжатомарний» еґоїзм не детермінувати буття і відносини «поміж-нами»?

Левінас, по суті, ставить питання навіть не про онтологію насильства, а про насильство самої «онтології». Слідом за Паскалем — але вже в систематизованій формі — він аналізує цей жест Каїна: «Моє місце під сонцем — початок та образ узурпації всієї землі». Під питанням не лише «занепала» людська природа: природа як така, «сутнісна природа ставиться під знак запитання».

Якщо закрито шлях від «спотвореної» природи до певної первозданності (вже не кажучи про переображення), якщо безслідно стерто саму різницю поміж природним і проти-природним, тоді залишається одне: дійти розриву самої тканини «натурального» ладу. А втім, «безслідно» — хибне узагальнення; правильніше буде помітити у знаменитому левінасівському «розриві» парадоксальний і глибинний «слід» анти-натуралістичної етики. У статті про Пауля Целана Левінас співчутливо цитує слова Сімони Вейль¹¹: «Отче, відірви від мене оце тіло й цю душу, щоб перетворити їх на Твої речі, і не лишай від мене нічогосінько навк окрім цього відриву»¹².

Доречно замислитися над питанням: якщо онтологічна канва насильства виключала будь-яку можливість автентичного спілкування «поміж нами», то чи не виключає тепер можливість людських відносин — нехай

протилежним шляхом — радикальний розрив? Ні, не виключає, всупереч очевидності каже Левінас. Розрив тотальності — початок нескінченного відношення, якого не скасовує необмеженість дистанції. Навпаки. Єдиний шанс переходу від спонтанного «імперіалізму Я», від узурпації «місця під сонцем» і поглинання іншої істоти до відносин із невловним, непозбутнім Іншим — це безсумнівне визнання асиметрії між нами: Іншим та мною.

Саме в цьому пункті зосереджено розбіжність Левінаса із «філософією діалогу» Мартіна Бубера. За Бубером, між Я і Ти панує взаємність, та для Левінаса така форма відносин надто «симетрична», а ризик при цьому до замкнення Я-Ти у тотальність Ми занадто великий. «Поміж нами хай не буде так», — наполягає впертий опонент Бубера. Асиметрія, «діахронія», дистанція покликані запобігти загрози сповзання відносин до хронічної натуралізації. «Я» і «Ти» для Левінаса ніколи не рівнозначні. «Ти» — інстанція зобов'язання і відповідальності як етичного начала індивідуалізації людини. Розімкнення кантівської царини «етичного» в царину біблійної метаетики тут особливо чітке: абсолютна асиметрія відносин із будь-якою людиною — це єдино можлива відповідь на явлення, «епіфанію» в його обличчі образу Все-вишнього (Tres-Haut).

Гостинність Авраама, перший жест привітання і його шанобливість у прийомі Гостей — не лише такий собі гарний символ для етики Левінаса, а історичний прецедент і парадигматичний зразок для наших повсякденних форм спілкування. «Спадкоємці Авраама» перевіряються на рівні повсякденних мікрожестів, коли біля дверей, пропускаючи іншого поперед себе, ми промовляємо: «лише після Вас».

Найглибшою категорією людського спілкування Левінас вважає не «діалог», а свідчення. Як прототип кожного справдешнього свідчення філософ наводить просте Авраамове «ось я».

При цьому наполегливий етичний акцент Левінаса (ще одна його відмінність від Бубера) повертає від вертикалі до «жорсткої землі людей» (як сказано в листі Левінаса до Бубера, полемічно загостреному супроти утопії Я-Ти¹³). Саме такий зміст посилання у вступі до праці «Між нами» на знаменитий 10-й вірш 111-го псалму: «Початок Премудрості — страх перед Господом»; упродовж усієї книги філософ розкриватиме фундаментальну турботу про іншого, «страх» за життя та смерть іншого як горизонтальний етичний еквівалент «початку премудрості».

Страх за іншого в Левінаса пов'язаний не з тривіальним уявленням про ризик і небезпеку, що загрожують іншому ззовні, з боку чужих чи ворожих сил. Моя «самість», моє «Я» — ось початок небезпеки для іншого.

Левінас і тут доводить радикалізацію питання до класично чіткого формулювання. Перше питання фундаментальної онтології, вперше сформульоване Лейбніцем, — «чому існує дещо, а не ніщо?» — Левінас підпорядковує наріжному питанню своєї «кенотичної» етики: «Чи не завадаю я кривди ближньому, чи не вбиваю його, коли займаю місце під сонцем?» Значно важливіше замислитися про те, чи не є моє «бути» моїм «бути-тягарем-для-іншого»? Тому й шекспірівське «бути чи не бути» для Левінаса взагалі не є першим питанням філософії.

Тут ми торкаємось того вістря етики Левінаса, де за категоріями і поняттями проступає самовідчуття людини, що вижила й пережила тих, кому Катастрофа звеліла «не бути». Тут набуває голосу «зранене сумління» людини, що не знаходить жодних логічних виправдань своєму «бути». Опорна для всіх іменників та дієслів на світі, ця первісна дієслівна форма всього буття — *etre*, бути — тепер навіки для нього зависла під запитанням. «Рахіль плаче за дітьми своїми і не хоче утішитись, бо їх нема», сказано в Старому Завіті й повторено в Новому, після звістки про побиття немовлят Іродом. Левінас надто затвердив ці слова, щоб нагадувати про них читачеві. На титульному аркуші книги «Інакше, ніж бути» вміщено присвяту французькою та івритом: «Пам'яті найближчих серед шести мільйонів тих, що вбиті націонал-соціалістами, поруч із мільйонами й мільйонами людей будь-яких конфесій і будь-яких національностей, жертв однієї й тієї ж ненависті до іншої людини, того ж антисемітизму»¹⁴. У статті «Вмерти за...» наведені слова похоронного плачу на загибель у бою царя Саула та його сина Йонафана: «Вони і в смерті своїй нерозлучні». Всупереч «онтологічній» санкції на переривання у смерті усіх відносин, тут батько й син — через спільний розрив — зберігають зв'язок; тепер вони «прудкіші від орлів та сильніші від левів» (II Кн. Царств, 1, 23). По той бік буття, за порогом спілкування живих істот, «нерозлучність у смерті» зберігає якийсь останній смисл, який «нерозлучність» втратила у житті.

Розрив нині править за міру відносин (не навпаки): і лише спільно ті, хто переносить розрив, і в цьому терплячому перенесенні, на цьому хресному шляху (*passion*) здобувають інакшу міру солідарності, недосяжну по цей бік буття. Для того, хто здолав у собі звіриний потяг до життя й до виживання, ніби відкривається чистий смисл можливості не розлучатися з тими, хто «прудкіші від орлів». Для любові («сильнішої за смерть») мірою тут лишається смерть (не навпаки). Людність як така починається від тієї миті, коли «страх за іншого, за смерть ближнього є моїм страхом, але зовсім не страхом за мене».

Тут ми повертаємось до наскрізного питання Левінасової праці: який тип відносин можливий «між нами»? За яких умов «між-нами» взагалі є в точному значенні слова відношенням?

Першим порухом етичного суду Левінаса, з якого ми починали, був вирок: тотальність «Ми» стирає інакшість, без якої не може бути й мови про відносини між Я та Іншим.

Другий порух веде по той бік екрану онтології та «природного» насильства— в пустелю вигнання¹⁵ та відриву від коренів «мого» та «нашого» егоїзму. Цей «простір без пейзажів» нагадує про порожнечу (якщо не вакуум) між нами. Цей вирішальний акцент етики Левінаса ми назвали вище «кенотичним», відтворюючи етимологію грецького поняття «кенозис» — порожнеча, самоприниження. Але якщо радикальний «розрив» дозволяє ще мислити «між нами» як відношення, то це «відношення» Левінас справедливо називає травматичним.

Третій порух окреслює тип відношення, який залишається можливим (а власне першим), відношення-через-розрив як відношення справедливості, правди, правосуддя. Йдеться не про різні моделі європейських «палаців правосуддя» і не про їхні руїни по війні. Після нігілістичної «стертої дошки» (*tabula rasa*) Левінас шукає незнищенні «сліди» правди в обличчі іншої людини. Головним персонажем Левінаса, що діє в усіх його книгах, Поль Рікер називає «обличчя наставника справедливості, вчителя, що навчає, притому навчає лише в етичному аспекті: він забороняє вбивство і вимагає справедливості»¹⁶.

Жага справедливості, жага правди — центральний мотив етики Левінаса, де «людське — це повернення до хворої совісті, до здатності боятися несправедливості більше від смерті» (теза, яку двічі повторено на сторінках «Між нами»).

Етика Левінаса містить дві традиції, два способи тлумачення правди. Біблійна «правда» — «джерело права іншого, що передує моему». Грецька «правда» — правосуддя, де право іншого встановлюється слідством та судом, і воно передує праву третьої особи. Грецьке джерело та джерело біблійне («Афіни» — «Єрусалим») так тісно пов'язані у левінасівському розумінні правди-справедливості, що він не розмежовує їх протягом усього свого *opus magnum* «Тотальність і нескінченність» («великим трактатом про правду» назвуть його критики). У передмові до німецького перекладу Левінас навмисне підкреслить це несподіване для багатьох рішення: «...В "Тотальності і нескінченності" немає ніякої термінологічної різниці між співчуттям або милосердям, джерелом права іншого, яке передує моему, з одного боку, й справедливостю — з іншого, де право іншого

— після слідства й судження — утверджується перед правом третього. Загальне етичне поняття правди (justice) є в обох ситуаціях невідмінним».

На сторінках «Між нами» наголос частіше припадає на розрізнення. І там, і тут воля до поєднання двох «джерел» правди та двох способів здійснити справедливість протистоїть панівним тенденціям ізолювати їх одне від одного. (Ці тенденції ізоляціонізму надто масивні та наочні, щоб на них зупинятися.) Але для етики Левінаса поєднувати — не означає змішувати. Навпаки: тільки розрізнення та перепад напруги між потенціалами зберігає енергію їх обох, їхнє змагання (agon).

Ризик діалогічного «між-нами» — це замикання відносин Я-Ти в «егоїзм удвох». Гедоністична пара утворює елементарну чарунку, одиницю або молекулу «закритого суспільства», яку часто не помічають його критики та теоретики.

«Ізолювати якийсь буття серед інших, ізолюватися з ним у таємничій двозначності "між-нами" не забезпечує докорінної зовнішності Абсолюту. Тільки неспростовний і суворий свідок, що втручається "між нами" як вимогливий посередник між людиною і людиною, своїм словом оприлюднює приватне підпілля, перетворюючи його на публічне, і саме він переді мною: він і є ти»¹⁷.

Втручання третього, випробовування його присутністю — болочче для двох щеплення проти ізоляціонізму, проти забуття усіх тих «третіх», яких залишають поза колом любові. Справедливість до третього подібна до солі, що зберігає від псування їжу двох. Левінас так наполягає на важливості цієї «солі правди», що часто піддає сумніву саму «їжу любові» (відносно якої роль солі, здавалося б, службова). Дня його аскетичного смаку ця їжа нібито надто «натуральна», в ній є надто сильною «субстанція».

Феномен їжі привертає пильну увагу феноменологічної етики. Левінас наводить думку Бердяєва (не згадуючи його імені): мій голод належить до царини фізіології, голод іншого — до етики. Така асиметрія власне конститує етичне ставлення. Увага до потреб іншого тут є необхідною і достатньою. Іншого хліба сувора етика Левінаса не обіцяє. Його завдання не вдовольнити, а збудити справжній голод, — не егоїстичний, а етичний. Пригуплення цього голоду в людстві — симптом тяжкої хвороби. Гострі, гіперболічні формули Левінаса спрямовані на пробудження саме цього голоду та жаги правди.

Кіркегоровську версію витлумачення шляху Авраама Левінас критикує з незвично простої та забутої точки бачення. Дія Кіркегора верхів'я драми «лицаря віри» (офірування Ісаака) перебуває по той бік порядку етики; століття по тому Левінас спрямовує погляд до іншої вершини,

навіть не згадані батьком європейського екзистенціалізму. Авраам шукає бесіди з Богом для заступництва за Содом і Гоморру — в ім'я праведників, які, мабуть, там іще залишилися. Авраам ясно усвідомлює свою ницість та свою смертність: «Я попів та пил», — ці слова вводять до суті бесіди, що передує нищівному полум'ю¹⁸. Про історичну значущість такого зміщення акцентів у витлумаченні вічної біблійної оповіді немає сенсу сьогодні нагадувати читачеві, який відкриває Левінаса неподалік від Чорнобиля, від таборів для праведників і просторів тоталітарної фальсифікації правди¹⁹.

Знов-таки читачеві судити, чи треба відхиляти або розбирати питання: наскільки ймовірна можливість аналогії між відгуком філософії ХХ сторіччя на екзистенційну ініціативу Кіркегора та відгуком філософії ХХІ століття на етичну ініціативу Левінаса?²⁰

¹ У передмові до українського перекладу книги Е.Левінаса «Між нами. Дослідження думки про іншого» (К., «Дух і Літера», 1999) мною була запропонована гіпотеза про «кенотичний» (від грецького «кенозис» — порожнеча, самопустошення, звільнення у собі місця для Іншого) характер етики Левінаса. Питання про обґрунтованість такої гіпотези було порушено моїм колегою, спеціалістом з античної термінології. Подальші дослідження підтвердили гіпотезу: у пізній роботі «Transcendance et intelligibilite» (Labor et Fides, Geneve, 1996) Еманюель Левінас експліцитно акцентує на центральному значенні «кенотичної» ідеї для його етики. Тут Левінас підкреслює: «Я повністю приймаю ідею кенозиса... Так, для нас має вагу це грецьке слово!...» І поряд вказує на еквівалентну категорію в івриті: «анавах». Далі Левінас захищає універсальну значущість кенозису від підозр з боку ревнителів літери Закону, ніби він надто далеко заходить у визнанні Христової правди (див. pp.56—61).

Таким чином, ця стаття є допрацьованим варіантом передмови до книги Е.Левінаса «Між нами»; цитати наводяться з цієї книги.

² J.L. Marion, Justice et Transcendance in: Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas, Paris, Albin Michel, 1998, p. 53.

³ Про контекст теми «між нами» (entre nous) від Бальзака до Пруста та Бернаноса див. в статті про М.Мамардашвілі у цьому номері с.420.

⁴ E.Levinas, Le temps et l'autre, PUF, Paris, 1983, p.II.

⁵ Цит. за V.Lossky, Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient, Cerf, Paris, 1990, p.57.

⁶ Негативні наслідки концепції «чистої природи» епохи Контрреформації досліджує Анрі де Любак (див.: «Surnaturel, Etudes historiques», Paris, DDB, 1991), аналізуючи труднощі, до яких призводить тенденція систематично протиставляти «природне» та «надприродне»; їх помітно в «антинатуралізмі» Левінаса й опосередковано — в його концепції «чистого майбутнього».

⁷ J. D. Zizioulas, *Being as communion*, St. Vladimir's seminary press, New York, 1985, p. 86; а поряд зазначено: «Тут християнське богослов'я може бути якнайбільше збагачене визначною працею Емануеля Левінаса "Тотальність і нескінченність"».

⁸ С.Л. Франк. *Свет во тьме*. — М.: «Факториал», 1998. — С.64.

⁹ E. Levinas, *Totalite et Infini*, Martinus Nijhoff, 1971, p.5.

⁰ Див.: *Egoisme*, in *Dictionnaire historique de la langue francaise*, Le Robert, Paris, 1994, v.1. p.667.

¹ З автором «Укорінення» Левінас розійшовся ледве чи не за всіма іншими пунктами, за винятком цієї ситуації «відриву». Див.: С.Вейль. *Укорінення*. — К.: Дух і Літера, 1998.

² E. Levinas, *L'etre et Pautre*. A propos de Paul Celan, in: *Sens et existence*. En hommage à Paul Ricoeur, Seuil, Paris, 1975, p.27.

³ Про контекст понять див.: К.Б.Сігов, Бубер і Чижевський: до аналізу утопії «Я-Ти»// *Філософська і соціологічна думка*. К. — 1994. — № 1—2.

⁴ E. Levinas, *Autrement qu'etre ou an-dela de l'essence*, Nijhoff, Paris, 1978, p.5.

⁵ Не буде помилкою наблизити цей мотив етики Левінаса до традиційної біблійної топіки вигнання й пустелі, специфіку якої аналізує С.С.Аверінцев у статті «Юдаїстична міфологія» (див.: його книгу «Софія-Логос. Словник». — К.: Дух і Літера, 1999).

⁶ P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p.221; Рікер критикує порушення обміну між Мною та Іншим завдяки наявності різкої «дисиметрії» у Левінаса, що перетворює «відношення» на його протилежність: «без-відношення» (irrelation).

⁷ Зазначимо, що аналізований Левінасом рух виходу за поріг «між нами» та оприлюднення грає важливу роль і в політичній філософії сучасного канадського вченого Чарлза Тейлора, який розвиває багато з ідей етики Рікера та Левінаса, пор.: «Такий же поріг існує між державами у дипломатичному світі. На деякі речі, про які зазвичай не говорять, або які приховують, можна закривати очі, але ви зобов'язані реагувати на них, коли вони стають явними. Рух від «між нами» до «між усіма», оприлюднення є однією з найважливіших речей, що здійснюються нами у мовленні...» (див.: Ч.Тейлор. *Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами//Сучасна політична філософія*. — К.: Основи, 1998. — С.555).

⁸ E. Levinas, *Existence et ethique* in: *Noms propres*, Fata morgana, Paris, 1976, p. 109; за 40 років до цієї праці про Кіркегора Левінас публікує рецензію на книгу Leon Shestov, *Kierkegaard et la philosophic existentielle*, Paris, Vrin, 1936.

⁹ Див. дискусії на ці теми у журналі «Дух і Літера». К. — 1998. — № 3—4. — С. 29—42; та № 5—6 (семинар про Чорнобиль).

⁰ Див., наприклад, журнал «Esprit» № 234 (Paris, 1999), присвячений етичній філософії Емануеля Левінаса.