

spectacle of code» of work of J. Baudrillard «The Symbolic exchange and death» is analysed. The understanding of modernity by J. Baudrillard is traced, its properties (binary logic, code, the dialectic of past and present) and their expression in the forms of fashion. It is emphasized that the «inclination» to fashion is not limited only to individual level; it covers the entire social space that raises by important feature of fashion, that is able to combine the plurality of identities, which makes it universal system. The possibilities of using the theoretical construction of J. Baudrillard are demonstrated which can enrich the social and philosophical analysis of space fashion.

Keywords: fashion, sociality, semiotics, sign, ambivalence, temporality, leaning.

Скалацкая Е. В., кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин, Одесский торговый-экономический институт Киевского торгового-экономического университета (Украина, Одесса), elena-s2008@ukr.net

Мода как социальность causa sui (в философской концепции Ж. Бодрийяра)

Цель статьи заключается в рассмотрении моды как социальности cause sui философской концепции Ж. Бодрийяра. Проанализирована глава «Мода, или феерия кода» работы Ж. Бодрийяра «Символический обмен и смерть». Проследживается понимание Ж. Бодрийяра современности, ее свойств (бинарная логика, код, диалектичность прошлого и настоящего) и их воплощение в проявлениях моды. Проследживается сравнительный анализ экономики и моды по следующим категориям (взаимообмен и «плавающее состояние» знаков, наличие или отсутствие эквивалентов). Обосновано, что свойствами моды является амбивалентность ее смысла, семиотики, театральности, игры. Подчеркнуто, что «влечение» к моде не ограничено исключительно индивидуальным уровнем, оно охватывает все социальное пространство, выступает важной особенностью моды, способной сочетать плюрализм идентификаций, что делает ее универсальной системой. Демонстрируются возможности применения теоретической конструкции Ж. Бодрийяра для обогащения социально-философского анализа пространства моды.

Ключевые слова: мода, социальность, семиотика, знак, амбивалентность, темпоральность, влечение.

УДК 1(314/316)

Ношин Я. І.,
заступник завідувача кафедри філософії та
релігієзнавства, Український гуманітарний інститут
(Україна, Буча), noshyn@gmail.com

МІСЦЕ БОГА У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ Е. ЛЕВІНАСА

Проаналізовано місце Бога у етичній концепції Левінаса. Показано, що для Левінаса ідея нескінченності є тотожною до ідеї Бога. Доводиться, що зустріч між людиною і Богом (зустріч між Я та кардинально Іншим) відбувається опосередковано – як зустріч людини з людиною (також як зустріч Я з кардинально Іншим). Важливо наголосити на тому, що наше знання Бога, наші відносини з Ним виникають тільки з етичного відношення із ближнім. Зроблено висновок, що таке феноменологічне бачення Левінаса відображає вплив юдаїзму на мислителя, мова йде про етичні вимоги Тори та кабалістичне вчення про «цимцум».

Ключові слова: етика, феноменологія, ідея нескінченності, Інший, Бог, ближній, «теологічний поворот», «цимцум».

Емануеля Левінаса без перебільшення можна зарахувати до найбільш впливових мислителів кінця ХХ століття. Левінасів внесок у філософію можна простежити у двох напрямках: з одного боку це розвиток проблематики свідості у пізніх роботах Жака Дерріда. З іншого – «теологічний поворот у французькій феноменології», представлений у роботах Мішеля Анрі та Жана-Люка Маріона.

До сьогодні не припиняється полеміка щодо ідентифікації філософського спрямування думки Е. Левінса. Так, С. Штрассер зазначає, що не дивлячись на всі розходження Левінса з традиційною феноменологією, він, поза всяким сумнівом, залишався феноменологом, хоча змін «феноменологічну оптику», надавши їй «розміреність глибини». Левінас залишається феноменологом беручи до уваги той спектр тем, котрих він торкається у своїй творчості: темпоральність, суб'єктивність, значення [10, с. 226].

До аналізу й інтерпретації етичної концепції Емануеля Левінаса зверталися такі провідні представники західної європейської філософії, як М. Бубер, П. Рікер, М. Бланшо, Ж. Дерріда, С. Крічлі, Ж. Рюс, А. Бадью, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, П. Девіс, Р. Коен, Ж. Ансель, А. Пеперзак, Ш. Вигода й інші.

Серед російських дослідників, котрі присвячували свою увагу вивченню творчої спадщини Е. Левінаса слід виокремити Б. Губмана, І. Вдовіну, Г. Ямпольську, З. Сокулер, І. Зайцева, М. Євстропова, С. Степанищева.

В українських філософських колах погляди Левінаса стали предметом розвідок таких дослідників як К. Сігов, В. Малахов, К. Пашков, М. Гіршман, Р. Димерец, Л. Карачевцева, О. Філоненко, І. Хромець та інших.

Незважаючи на наявність значної кількості розвідок, присвячених постаті Левінаса, мусимо визнати, що на жаль лише дві його праці «Між нами: Дослідження думки-про-Іншого» (1999) та «Етика та безконечність. Діалоги з Філіпом Немо» (2001) перекладені українською мовою. Це стало можливим завдяки гуманітарному проекту видавництва «Дух і Літера» з одного боку, та видавництву «Port-Royal» – з іншого.

Унікальність філософської думки Левінаса полягає в тому, що з одного боку, вона природно вписується в контекст європейської філософії, з іншого – в контекст єврейської релігійної думки. Наполеглива праця Левінаса з донесення та інтерпретації текстів талмудичного корпусу, колосальні зусилля вслід за Бубером, Розенцвайгом, котрі мали на меті донести до філософських кіл величезний потенціал та багатство юдейської традиції, віння мислити по-філософськи, не поступаючись повнотою свого релігійного життя, починають приносити свої плоди у після воєнний час. Завдяки Левінасу відкривається доступ до реальності єврейського релігійного життя, її багатой традиції, котра налічує тисячі років. При цьому Левінас говорить про юдаїзм і Талмуд у загально людських термінах, опосередковано виявляючи спільність юдаїзму та християнства, їх спільні корені, котрі містяться на більш глибокому рівні, ніж їх очевидна догматична несумісність – наголошує Г. Ямпольска [10, с. 186].

Гуссерлівська феноменологія дала багатий інструментарій для прояснення та аналізу релігійного досвіду як такого. Традиція мислити релігію, відносини з Богом і людиною починається ще з Ноеля та Герінга й триває, не обриваючись до М. Анрі та Ж.-Л. Маріона. У філософській творчості сімдесяти роки ХХ століття позначені тим, що напрям його думки набирає релігійного забарвлення або, іншими словами, у його поглядах яскраво помітна релігійна термінологія. Так, будучи на посаді професора Сарбони впродовж 1975–1976 років, французький мислитель читає два курси під назвою «Бог, смерть і час», а також «Бог, який спадає на думку».

Стаття має на меті проаналізувати і з'ясувати, яке місце у філософських роздумах Левінаса, його філософській концепції посідає Бог. Слід не забувати про те, що, як правило, філософський і релігійний дискурси у Левінаса чітко розведені між собою. У нашому випадку ці два курси, які пізніше були опубліковані у вигляді книг, стосуються в першу чергу філософії, а не богослів'я. Що нам дає право зробити такий висновок? Це відчутно з огляду на те, що Левінас не опирається на біблійні тексти як на безумовний фундамент або істину в останній інстанції. З іншого боку, варто зазначити, що подібно до Паскаля,

Левінас відмовляється перетворити біблійного Бога Авраама, Ісаака та Якова в суто філософські поняття – в «Бога філософів та учених».

Постановка проблеми. Якщо повернутися до терміну «теологічний поворот у французькій феноменології», то необхідно зазначити, що його ввів Домінік Жаніко в однойменному філософському памфлеті, спрямованому проти Левінаса, Анрі та Маріона. Саме в бік Левінаса, який був найстаршим із цієї групи, була адресована найбільш жорстка критика Жаніко. Суть критики полягала в тому, що Левінас зробив феноменологію, так би мовити, «заручницею теології», перетворивши її у «філософські заклинання», які ведуть її до глухого кута – зазначає Г. Ямпольська [10, с. 340].

З методологічного погляду філософія Левінаса, на думку Жаніко, полягає у зміщенні гайдеггерівського «герменевтичного насилля». Мова йде про те, що слово «буття» замінене словом «благо» або «Бог». Дана критика зосереджена навколо проблеми Бога у феноменології. Левінаса й інших прибічників так званого «теологічного повороту» звинувачували в тому, що вони руйнують майбутнє французької філософії, вводячи до феноменології Бога – біблійного Бога, який їй не належить. Іншими словами, мова йде про розповсюдження видимості феноменологічного методу на сферу досвіду, котрий виходить за межі того, що «іманентне людині». Докір полягав у тому, що вище згадане коло мислителів намагається застосувати феноменологічний метод за межами його легітимних кордонів.

Левінасова логіка полягає в тому, що оскільки слово «Бог» присутнє у мові, то його смисл/сєнс повинен бути введений до філософського розгляду. Незалежно від того чи існує реально об'єкт, який позначений цим словом чи ні. Глибокий потенціал та широка перспектива левінасового підходу змушує привертати до себе увагу не тільки власне єврейських кіл, а також і багатьох християнських богословів, як католиків так і протестантів, а в останній час також і православних. Безумовно цьому сприяє поглиблення та все більший інтерес до євдео–християнського діалогу, який має місце після II Ватиканського собору [7, с. 202–203].

Такий живий інтерес до філософії Левінаса та її вплив на християнських богословів прослідковується у двох площинах. Жахиття війни та пам'ять про табори винищення поставили під сумнів не тільки цивілізацію, побудовану на цінностях прогресу та гуманізму, але й віру як таку. Доля євреїв і юдаїзму доленосним чином опинилася у фокусі історії. Після трагедії голокосту християнська спільнота, представники богослів'я, більше не можуть дозволити собі не помічати юдаїзм, подібно до того як було в епоху, коли його вважали відсталого, вузько етнічного релігією, яка програвала в порівнянні з християнством.

Католицькі богословські кола одні з перших усвідомили те, що філософія Левінаса дає можливість говорити про Бога, не спираючись на філософські категорії, які часто розмивають релігійні переживання або релігійний досвід. Так з 1969 по 1986 роки Левінас бере участь у престижних колоквиумах присвячених питанням релігії у післявоєнній Європі, котрі проходили в Римі. У цих колоквиумах у різні роки брали участь такі видатні філософи–мислителі як Поль Рікер, Жак Лакан, Умберто Еко, Гершом Шолом та інші. Так, у 1969 році Левінасу

було запропоновано зробити доповідь на тему «Ім'я Бога в Талмуді».

Цікаво, що серед прихильників філософської спадщини Левінаса ми віднайдемо Кароля Войтилу, кардинала Кракова, згодом Папу Івана–Павла II, так би мовити «внука» Едмунда Гуссерля. Кароль Войтила навчався у Романа Інгардена прямого учня Гуссерля. Один із біографів Левінаса, передаючи слова Папи Івана–Павла II, зазначає: «С два великих філософа, котрі мають стосунок до релігійної сфери – Левінас і Рікер» [10, с. 187].

Ідея нескінченності тождєсна ідеї Бога. Яким чином Левінас приходиться до ідеї нескінченності яка так само є з ідеєю Бога? Ідея нескінченності взята від Декарта, хоча Левінас застерігає, що його мислення живиться передусім єврейським корінням [3, с. 79]. У своєму третьому міркуванні «Meditation de la premiere philosophie» – зазначає Левінас, Декарт натрапив на одну думку, одну ноєзу, яка виходила за межі своєї ноєми, свого «cogitatum» [6, с. 252]. Досліджуючи вміст того, що являється у свідомості cogito, Декарт відкриває там існування ідеї нескінченності. Для Декарта це стає вихідною точкою для виведення своєрідного доказу існування Бога. Левінас не йде цим шляхом, але вважає, що така ідея нескінченності є напрочуд дуже важливою, оскільки визначає напрямок, в якому може бути спрямоване наше мислення про Трансценденцію, відстань до якої така ж нескінченна. Що ж мав означати факт, що я відкриваю у собі ідею нескінченності? Ідея – це те, що перебуває в моєму розумі. Левінас зазначає: «Зрозуміло, що в нас є ідеї про речі; але винятковість ідеї нескінченності полягає в тому, що її ideatum (відповідник) перевищує ідею». «Думка, котра мислить більше – або краще, ніж вона мислила згідно з істиною Те нескінченне є абсолютно іншим, нескінченно далеким і зовнішнім щодо моєї свідомості і мого буття [4, с. 297–298].

Ототожнюючи ідею нескінченності з ідеєю Бога Левінас наполягає, що «В ідеї нескінченності, яка так само є ідеєю Бога, відбувається і прив'язаність скінченного до нескінченного, по той бік простого заперечення одного іншим, поза чистим протиріччям, що їх протиставляло б, розлучало чи віддавало одного до гегемонії Єдиного, понятого як «я мислю». Прив'язаність, яку треба описувати інакше, ніж зовнішність, ніж участь у змісті, ніж задум, ніж певне розуміння. Непросторова прив'язаність скінченного до нескінченного» [6, с. 245]. Мислячи нескінченне, Я відразу мислить про більше ніж думає. Нескінченне не входить в ідею нескінченного, не досягається: ця ідея – не концепт. Нескінченне – це радикально, абсолютно інше [4, с. 298].

У цьому моменті слід наголосити на тому, що для Левінаса принциповим є не безпосередня зустріч з Богом обличчям–до–обличчя як з кардинально Іншим, тобто Бог для Левінаса, безумовно, Інших par excellence, однак зустріч з кардинально Іншим – це в першу чергу зустріч і іншою людиною: сиротою, вдовою, прихильком. Отже, дуже важливо наголосити на тому, що ідея нескінченності для Левінаса, наше знання Бога, наші відносини з Ним виникають тільки з етичного відношення із ближніми.

Ідею нескінченності Левінас передає за допомогою одного із своїх концептуальних термінів «лик». Лик Іншого так само «перевищує ідею Іншого в мені», як перевищує ідею–нескінченного–в–мені саме нескінченне. Інакше кажучи, ідея нескінченності дана нам в «двох

екземплярах», в двох модусах, котрі не зводяться один до одного: нескінченно іншим є не тільки Бог, але й ближній, не тільки ближній, але і Бог. Їх іншість має одну й ту ж структуру, структуру «ідеї нескінченності», проте між ними немає ніякої «ієрархії іншості»: інша людина, мій ближній, нескінченно відрізняється від мене, і відрізняється від мене не менше, ніж Творець.

Левінас акцентує увагу на тому, що філософського дискурсу про Бога Самого по Собі бути не може, а вся етика може і повинна бути прочитана як нередукований слід Трансцендентності Божества. На цьому хотілося б зупинитися окремо. Не достовірністю віри або релігійним досвідом Левінас прагне замінити обґрунтованість суб'єкт-об'єктного дискурсу: віра так само як і думка говорять на мові Буття. У цьому сенсі вислів «я вірю в Бога» зовсім не кращий за вислів «я мислю Бога»: у цьому вислові так само тематизовано Того, хто стоїть вище за будь-яке найменування. Інакше кажучи, «краще ніж мислити» не є «стрибком віри», але «пробудженням», «отверезінням», тим, що репрезентує собою вихід до «нової розумності/раціональності» [7, с. 210].

Левінас бачить проблему мислення Бога як суто феноменологічну проблему: мислення може мати справу тільки з тим, що явлено, з феноменами, однак як явити, що принципово не може бути явленим, що перебуває за межами якої-небудь явленості? Чи може «слава Нескінченного» бути схоплена феноменологічно? Левінас намагається побудувати власну структуру «феноменологію неявленості» за допомогою гетероафіціювання. Суб'єкт зазнає впливу (афіціюваність) з боку є Бога. Він (суб'єкт) виявляє цю афіціюваність у собі в той момент, коли відповідає Іншому, ближньому; відповідає тому, хто потребує. Однак, що би суб'єкт у цей момент Іншому не говорив, що би не було сказано/висловлено в момент мовлення (скасування/проговорення/проговорю) відповідь завжди одна: ось я. Ця відповідь не є актом волі, а перформативом, який конститує саму суб'єктивність того, хто говорить в якості суб'єкта закону.

Левінас наполягає на тому, що в якості заповіді, котру «я даю своїми вустами», моя відповідь іншому є свідомством, «свідомством про славу Нескінченного», оскільки у заповіді є автор, Той, хто дарує заповіді. Однак в той же самий час Бог, Той, Хто заповів нам бути відповідальними одне за одного, не з'являється в той момент, коли я промовляю: «Ось Я». Цими словами суб'єкт не виводить Бога «на сцену» історії, не робить Його учасником нарративу. Те, що відбувається у «Ось Я» відбувається між мною і моїм ближнім, а не мною і Богом. Бог лише має на увазі певним чином, згадується у той момент, коли я відповідаю ближньому: «Ось Я» – зазначає Г. Ямпольська. Продовжуючи міркування Левінаса, далі вона наголошує, на тому, що «знак цієї самої значущості, який я подаю іншому, «ось я» вказує на мене в ім'я Боже для служіння людям. Відповідаючи подібно до пророка (у даному випадку мова йде про пророка Ісаю (Іс. 6:8)) «ось я», суб'єкт виявляє, що колись, в діахронічному, поза-пам'ятному минулому синайського відкриття взяв на себе зобов'язання перед співбесідником, причому зобов'язання нескінченні, нічим не обмежені. Але одночасно це позначення в ім'я Господне «ні з чим мене не ідентифікує окрім звуку мого власного голосу, поруху мого власного жесту». Бог, котрий є залученим в моє промовляння до Іншого, але в той же час Він не є

даним ні в якому досвіді, ні в подобі досвіду. Свідчення/свідомство є «вибухом досвіду з середини». Свідомство не являє суб'єкту нескінченне мовлення, але робить з нього самого – свідка [11, с. 157–158].

Нескінченність іншої особистості вказує на Бога, однак цей Бог ніколи не є присутнім, а завжди проходить повз/мимо, подібно до того як у Старому Завіті ми зустрічаємо історію про Мойсея, котрий бачить Бога, Славу Господню, котра віддаляється, бачить тільки зі спини. Відносини з Богом вплетені в нашу відповідальність за іншу людину. Бог залишає сцену, щоби дати місце для відповідальності дорослої людини. Левінас наголошує, що етика – є саме бачення Бога. Етика – це оптика. Питання про Бога віднаходить свою відповідь не в теоретичній сфері (теїзму), а в практичній. В одному з пасажів Левінас називає це любити Тору більше ніж Бога. Бог з одного боку неосяжний і недосяжний, тому що Він є, власне, трансцендентним. З іншого – для того щоби творіння змогло виконати своє призначення, яке полягає у тому, щоби врешті решт дійти до етичного людства [4, с. 335].

Таке уявлення Бога, Котрий віддаляється, Бога, Котрий постійно стоїть за інакшістю нашого ближнього, можна помітити відголосок юдейської кабалістичної ідеї, яка має назву «цимцум». Мова йде про «стискання», «звільнення», «відхід» заради творіння. Ця середньовічна містична традиція суть якої полягає в тому, що оскільки Бог заповнює собою увесь простір, то Він повинен «стиснутися», «відійти», таким чином «звільнити» місце/простір для творіння. Монотеїстична концепція, з якою ми стикаємося в юдаїзмі, християнстві та ісламі, говорить про створення з нічого. Те, що існує, невпинно підтримується Богом – звертає увагу Ян Ключовський [8, с. 81].

Ніщо (ex nihilo), з котрого відбувається творіння є неможливим, якщо Бог не відступить, не звільнить простір для того, щоби створити Ніщо. Левінас надає цій містичній концепції етичного сенсу. Бог відходить, перебуває на відстані, щоби створити простір, в котрому можлива відповідальна дія людини. Левінас зазначає, що Бог є конкретним не через втілення, а через Закон. Бог приховує свій лик у Варшавському гетто, щоби його народ «більше полюбив Закон ніж Бога». У псалмах плачу, для того, щоби досягнути смислу, людина повинна покладатися на саму себе; саме в плачу ми дізнаємося про відповідальність, яку може взяти на себе лише Я, і саме у відповідальності ми можемо побачити «повернення» Бога [9, с. 79–80].

Отже, ми можемо побачити, що відношення з Трансцендентним Абсолютом відбувається в опосередкованості етичного акту. На зміну любовному спогляданню містиків приходять сухий праксис. Посередником, певним бар'єром між Я, котре бажає і бажаним нескінченним опиняється інша людина, ближній. «Бажання це інтрига для трьох: Я наближається до Нескінченного, великодушно спрямовуючи себе до Ти», до іншої людини, вважає Левінас. Нескінченне з другої особи перетворюється в третю: з Ти на Він. І в оцій «він-ості» полягає святість [10, с. 335].

Звертаючи увагу на характер зв'язку, який має місце в релігійному досвіді, в молитовному благочесті Левінас, який вважає його недостатнім. Більше того, такий зв'язок Богом і тільки з Богом, з Богом «один на один» є певним чином замахом на саму трансцендентність Трансцендентного, спробою привласнити собі «поглинути

цю трансцендентність у містичному союзі. Ідея містичного союзу як злиття з нерухомим і само тотожним Єдиним є для Левінаса «нескромністю по відношенню до Божественного, не чуттєвістю до таїни» іншими словами агресією сакрального в область святого. Саме тому безпосередній контакт з трансцендентним повинен бути виключеним, забороненим [10, с. 334].

Так, на відміну від філософського дискурсу Ж–Л. Маріона та М. Анрі, у Левінасівському – Бог – лише місце смислу, однак сам Він не робить нічого. У Левінаса Бог є тим, хто дарує заповіді, проте Він не має феноменальності, оскільки є недоступним ніякому спогляданню.

Однак чи не відбувається тут підміни філософського розуміння на релігійне слушно зауважує Г. Ямпольска? Чи не опиняється тут Бог (як це завжди буває в онто–теології) просто–напросто основою для моралі? Невже граматичні особливості літургійних текстів юдейської релігії, котрими Левінаса обгрунтовує перехід від другої особи до третьої, можуть об–грунтувати філософію та етику? Варто зазначити, що така спокуса інтерпретувати Левінаса як суто конфесійного мислителя, котрий вводить Бога під виглядом метафізики є достатньо великою. Однак, коли ми звернемося до релігійних текстів, до релігійного дискурсу Левінаса, зверненням або написаним не для філософської а для релігійної аудиторії, то ми все таки побачимо, що там він, навпаки виступає проти присутності в думці будь–яких суто релігійних аргументів [10, с. 336].

Так, Левінаса наголошує на тому, що слово «Бог» буде зустрічатися в його коментарі (мова йде про його талмудичні лекції) дуже рідко. Це слово виражає найбільш зрозуміле з релігійного погляду поняття, і найбільш темне – з філософського погляду. Поняття, котре може бути прояснено для філософів лише з погляду етичної ситуації. Зворотній крок був би звичайно більш повчальним і більш благочестивим – однак він був би не філософським. Теософія – це заперечення філософії. У нас немає права виходити зі знайомства із «психологією» Бога та з Його «поведінки» для того, щоби інтерпретувати тексти, які описують ті складні шляхи, що ведуть до розуміння Божественного. Вони стають зрозумілими тільки на перехресті доріг людських зазначає французький мислитель.

Таким чином, Бог як Інший, Інший par excellence, з яким ми спілкуємося, завжди є більшим за будь–яку нашу ідею, будь–яке упереджене уявлення про нього, – і ми маємо брати це до уваги, інакше наші стосунки з ним неминуче завдають невдачі – наголошує В. Малахов [8, с. 323–324], наводячи близьке до Левінасового міркування твердження відомого швейцарського католицького богослова Г. У. фон Бальтазара про любов, що є єдино гідною віри: «Даровану мені любов я можу «осягнути» лише як чудо; емпірично або трансцендентально реконструювати її мені не дано. Так само, як і не дано вивести її із знання про якусь загальнолюдську «природу» тому, що Ти – завжди абсолютно інше для мене... справжня любов завжди є незбагненною і лише як така є дар» [2, с. 70].

Висновки. Отже, проаналізувавши місце Бога в етичній концепції Левінаса, ми можемо зробити висновок, що зустріч з Богом відбувається опосередковано, через зустріч з іншою людиною. Саме в цьому полягає так званий Левінасів «теологічний поворот». Мова йде про те, що французький мислитель закликає здійснити практичний поворот, в якому чисто теоретико–пізнавальне відношення

до Бога, було би спрямованим не на Бога самого по собі, а на ближнього. Місце поклоніння священному займає виконання заповідей, етичний прaxis.

Шлях, який веде до Бога, веде не лише додатковим чином, а й сам по собі, до людини. Будь–який інший шлях, яким ти хотів би дійти до Бога, це реалізація твоїх потреб, і, простуючи ним, ти й надалі залишаєшся в'язнем своєї самості, свого егоїзму – акцентує Я. Ключовський [3, с. 86]. Лише шлях, який пролягає через іншу людину, дійсно веде до Нескінченного, якого не можна осягнути, до якого ми не можемо дійти, але який залишив нам шлях, що дозволяє нам здійснити Його заповіді. Левінаса в свою чергу наголошує на тому, що «пізнання Бога постає перед нами як заповідь, «міцва». Знати Бога – означає знати, як слід чинити. Тут виховання – підкорення чужій волі – перетворюється на найвище навчання» [5, с. 334–335].

Список використаних джерел

1. Біблія: Книги Святого Письма Старого та Нового Заповіту. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2003. – 1159 с.
2. Бальтазар Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Х. У. фон Бальтазар. – М.: Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
3. Ключовський Я. А. Філософія діалогу / Ян А. Ключовський [пер. з пол. К. Рассудіної]. – К.: Дух і Літера, 2013. – 224 с.
4. Левінаса Э. Избранное: Тотальность и бесконечность / Э. Левінаса. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
5. Левінаса Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму / Э. Левінаса Избранное: Трудная свобода [пер. с франц.]. – М.: (РОССПЭН), 2004.
6. Левінаса Е. Між нами. Дослідження думки–про–іншого / Е. Левінаса [пер. з франц. В. Куринського]. – К.: Дух і Літера, 1999. – 291 с.
7. Левінаса Э. Бог и философия / Эмануэль Левінаса: путь к другому: сборник статей и переводов, посвященный 100–летию со дня рождения Э. Левінаса / С.–Петербург. гос. ун–т; [ред.: Н. В. Голик и др.]. – СПб.: Изд–во СПбГУ, 2006.
8. Малахов В. А. Етика спілкування: навч. посіб / В. А. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 400 с.
9. Фидс П. Внимая возвышенному и прекрасному: богословские размышления об Эмануэле Левінасе и Айрис Мердок / Богословие красоты / Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. – М.: Издательство ББИ, 2013.
10. Ямпольская А. Эмануэль Левінаса. Философия и биография / А. В. Ямпольская. – К.: Дух і літера, 2011. – 376 с.
11. Ямпольская А. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. – М.: РГГУ, 2013. – 258 с.

References

1. Biblija: Knygy Svyatogo Pys'ma Starogo ta Novogo Zapovitu. – K.: Ukrai'ns'ke Biblijne Tovarystvo, 2003. – 1159 s.
2. Bal'tazar H. U. fon. Dostojna very lish' ljubov' / H. U. fon Bal'tazar. – M.: Istin i Zhizn', 1997. – 124 s.
3. Klochovs'kyj Ja. A. Filosofija dialogu / Jan A. Klochovs'kyj [per. z pol. K. Rassudinoi']. – K.: Duh i Litera, 2013. – 224 s.
4. Levinas Je. Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnost' / Je. Levinas. – M.; SPb.: Universitetskaja kniga, 2000. – 416 s.
5. Levinas Je. Trudnaja svoboda. Oчерki po iudaizmu / Je. Levinas Izbrannoe: Trudnaja svoboda [per. s franc.]. – M.: (ROSSPJeN), 2004.
6. Levinas E. Mizh namy. Doslidzhennja dumky–pro–inshogo / E. Levinas [per. z franc. V. Kuryns'kogo]. – K.: Duh i Litera, 1999. – 291 s.
7. Levinas Je. Bog i filosofija / Jemmanujel' Levinas: put' k drugomu: sbornik statej i perevodov, posvjashhennyj 100–letiju so dnja rozhdenija Je. Levinasa / S.–Peterb. gos. un–t; [red.: N. V. Golik i dr.]. – SPb.: Izd–vo SPbGU, 2006.
8. Malahov V. A. Etyka spilkuvannja: navch. posib / V. A. Malahov. – K.: Lybid', 2006. – 400 s.
9. Fids P. Vnimaja vozvysheennomu i prekrasnomu: bogoslovskie razmyshlenija ob Jemmanujele Levinase i Ajris Merdok / Bogoslovie krasoty / Pod red. Alekseja Bodrova i Mihaila Tolstoluzhenko. – M.: Izdatel'stvo BBI, 2013.
10. Jampol'skaja A. Jemmanujel' Levinas. Filosofija i biografija / A. V. Jampol'skaja. – K.: Duh i litera, 2011. – 376 s.

11. Jampol'skaja A. Fenomenologija v Germanii i Francii: problemy metoda. – M.: RGGU, 2013. – 258 s.

Noshyn Y. I., Deputy Head of Department of Philosophy and Religious Studies, Ukrainian Institute of Humanities (Ukraine, Bucha), noshyn@gmail.com

Place of God in the Levinas' philosophical views

The article analyzes the place of God. It is shown that for Levinas' idea of infinity is identical with the idea of God. It is proved that the meeting between man and God (the meeting between the self and radically Other) occurs indirectly – as a meeting between man and man (as I meet with radically Other). According to Levinas, it is important to emphasize that our knowledge of God, our relationship with Him arise only from an ethical relationships with others. It is concluded that such a phenomenological vision of Levinas reflects the influence of Judaism on the thinker, it is the ethical demands of the Torah and the cabalistic doctrine of the «Tzimtzum».

Keywords: ethics, phenomenology, the idea of infinity, Other, God, neighbor, «Theological turn», «Tzimtzum».

Нощин Я. И., заместитель заведующего кафедрой философии и религиоведения, Украинский гуманитарный институт (Украина, Буча), noshyn@gmail.com

Место Бога в философских взглядах Э. Левинаса

Проанализировано место Бога в этической концепции Левинаса. Показано, что для Левинаса идея бесконечности тождественна идеи Бога. Доказывается, что встреча между человеком и Богом (встреча между Я и кардинально Другим) происходит опосредованно – как встреча человека с человеком (также как встреча Я с кардинально Другим). По мнению Левинаса, важно подчеркнуть, что наше знание Бога, наши отношения с Ним возникают только с этического отношения с ближними. Сделан вывод, что такое феноменологическое видение Левинаса отражает влияние иудаизма на мыслителя, речь идет об этических требованиях Торы и кабалистическом учении о «цимцум».

Ключевые слова: этика, феноменология, идея бесконечности, Другой, Бог, ближний, «теологический поворот», «цимцум».

* * *

УДК 223.1

Рассоха И. Н.,

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и культурологии, Харьковский национальный университет городского хозяйства им. А. М. Бекетова (Украина, Харьков), ihor.rassokha@gmail.com

Философский анализ Книги Иова

Здесь дана репрезентация различных философских подходов к анализу книги Иова. Это 1) кармический подход (кара за грехи свои или прошлых перерождений), 2) фаталистический (Бог непостижим и не может быть измерен людскими мерками), 3) «юридический» (Иов вызвал Бога на суд и этот суд выиграл), 4) экзистенциальный подход (признает за Богом всемогущество, но ставит под сомнение Его всеблагодать), 5) лирический (близок к поэтическому восприятию мира в его совершенстве), 6) оптимистические подходы (Иов – оптимист), 7) психоаналитический подход (К. Г. Юнг занимается психоанализом самого Бога. Бог почему-то забыл о своем всеведении и потому вел себя как обиженный подросток). 8) Релятивистский подход предложил сам автор. Мир для нас таков, каковы мы сами. Мир для нас – это всего лишь наш диалог с Богом. А Иов впервые воззвал новой душой к справедливости Высшего Бога. И для него явился уже иной, новый, суровый, но справедливый Бог, восхищенный собственными творениями.

Ключевые слова: Иов, Книга Иова, Библия, Коран, Аюб, карма, фатализм, Божий суд, психоанализ, экзистенциализм, релятивизм.

(статья друкується мовою оригіналу)

В отношении места Книги Иова в Библии существует большая путаница: «Книга Иова занимает место между книгами Есфирь и Псалтирью, но в еврейских Библиях она стоит между книгами Притчей и Песнь Песней; в Сирийских же между книгами Второзаконие и Иисуса Навина» [1, с. 349]. В талмудической литературе по одной из версий, Иов своими силами познал Яхве, служил ему из любви, своей праведностью превзошел даже Авраама; в талмудическом трактате Сота 35а сообщается, что его смерть оплакивалась всем народом Израиля. По другому

мнению (резко противоречащему тексту книги), он был врагом Израиля – языческим пророком, посоветовавшим фараону приказать повитухам убивать всех еврейских мальчиков; этим он будто бы и заслужил свои страдания (трактаты Сангедрин 106а и Сота 11а)» [2].

На протяжении более двух тысячелетий еврейская синагога и христианская церковь рекомендовали и рекомендуют это произведение как в высшей степени поучительное и утверждающее в вере, а герой на века стал эталоном, образцом праведника (см.: Иак. 5:10, 11) для последователей по крайней мере этих двух религий. И в то же едва ли какое-нибудь другое произведение из числа вошедших в Ветхий Завет вызвало столько разногласий и споров между экзегетами и критиками Библии. Уже в V веке христианский епископ Федор Мопсуэстский учил, что Книга Иова – это просто литературное произведение, вроде греческой трагедии, которое сочинил некий автор, обладавший большими знаниями, но и не меньшим тщеславием, не слишком благочестивый и приписавший Иову речи, совершенно неподходящие для человека добродетельного и богобоязненного. Что касается еврейских средневековых комментаторов Библии, то расхождения между ними во взглядах на Книгу Иова, а тем более в оценке самого Иова просто поразительны. «В то время как одни рассматривали Иова как святого, – замечает по этому поводу американский библеист Н. Глетцер, – другие видят в нем скептика, бунтаря против Бога, или дуалиста, или человека, которому не хватало знаний, или последователя Аристотеля, который отрицал божественный промысел, или «козла отпущения», или прототипа саббатянского мессии и т.д.» [см.: 3, р. 167]. Не меньше разногласий по поводу Книги Иова наблюдается у христианских богословов, а также у современных исследователей и критиков Библии [4, с. 146].

«Книга Иова вызывала, таким образом, самые противоположные оценки. Но в чем сходились все без исключения исследователи, так это в признании ее необычайной философской глубины и поэтической красоты. Английский историк и философ Томас Карлейль так высказывается о Книге Иова: «Я полагаю, что ни в Библии, ни где-либо еще не встречается ничего равного ей по литературному достоинству». Английский поэт Альфред Теннисон называет Книгу Иова «самой возвышенной поэмой древнего и настоящего времени». Она была любимой библейской книгой великого Гете. Виктор Гюго называет Книгу Иова «величайшим произведением человеческого ума», т.е. как бы признает ее первенство среди всех философских творений человечества» [5, с. 3–4].

Посвященная книге Иова философская литература настолько богата, что в рамках одной статьи нет возможности для всестороннего освещения этой темы, поэтому мы вынуждены ограничиться лишь фрагментарной и по необходимости субъективной репрезентацией различных философских подходов.

1) **Кармический подход.** Собственно, был возможен и в иудаизме, поскольку Бог может карать грешников до третьего-четвертого колена. Про родословную Иова в Библии прямо ничего не сказано, но мусульмане верят, что его мать была дочерью Лута (библейского Лота) [6]. А в Библии описано, что именно Лот с двумя дочерьми единственные уцелели после гибели Содома и Гоморры, после чего дочери напоили и соблазнили отца. Так что