

© *Мартикян Г. Н.*

По-друге, необхідно визначити, як повинні реагувати на ці загрози міжнародні організації. Якщо починати адекватні дії на усі виникаючі загрози, відбудеться неминучий вступ у нову глобальну конфронтацію всіх організацій світу, що може привести до подій, які відбувались під час холодної війни, та призвести до тяжких економічних і політичних наслідків.

При нинішньому розподілі сил у світі найбільш доцільно, спираючись на ООН, НАТО і ОБСЕ, зацікавленим державам і стратегічним партнерам наполегливо виступати на міжнародній арені за подолання конфронтаційної політики, домагаючись по можливості прийняття міжнародних правових норм, що забороняють підривні дії проти інших країн.

По-третє, важливе значення для зниження планки конфронтації має помірність у визначенні і відстоюванні національних інтересів. Жорстко захищати необхідно тільки життєво важливі інтереси. Досвід післявоєнних років показав, що нереальність проголошених національних цілей та інтересів, прагнення за будь-яку ціну здійснити їх, породжували конфронтаційну зовнішню політику і нереальну воєнну доктрину, що могло призвести до підриву економіки і повної руйнації хибно зрозумілих національних цілей.

У військово-політичних доктринах доцільно визначити завдання і функції різних державних органів щодо запобігання загрозам національній безпеці у всіх сферах діяльності. Необхідна також системна наукова розробка проблем протистояння невоєнними засобами, підготовка відповідних кадрів і практичне оволодіння усіма формами боротьби.

Але водночас існують й унікальні можливості для побудови нового світу, вільного від загроз атомної катастрофи, екстремізму та ненависті, світу, в якому має бути забезпечено прогресивний розвиток, безпека і процвітання всього людства. Створюється нова архітектура міжнародної безпеки, головним імперативом якої є партнерство і співробітництво. Сьогодні жодна країна світу не спроможна гарантувати свою безпеку виключно власними силами.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Варшавський договір 1955 [Електронний документ] – Режимдоступу:http://www.student-lib.net/law_encyclopedia_ua.php?letter=%E2&word_id=794
2. Юридична енциклопедія –Шемшученко Ю.С. [Електронний документ] – Режим доступу:http://leksika.com.ua/16291022/legal/varshavskiy_dogovir_1955/Page-2
3. Смерть Варшавськогодоговора и егонаследники[Електронний документ] – Режимдоступу:<http://www.rian.ru/analytics/20110331/359581501.html>
4. НовийВаршавськийДоговір[Електронний документ] – Режимдоступу:<http://inozmi.glavred.info/articles/155.html>
5. Спостерігається «занепад» багатовекторності української політики[Електронний документ] – Режимдоступу:<http://chitay.net/politics/ua-news-14404.html>

Мартикян Г. Н. – аспірантка кафедри філософії и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.

УДК 167:316.4

М. БУБЕР И Э. ЛЕВИНАС: «ВСТРЕЧА» С ДРУГИМ КАК ОСНОВА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Стаття присвячена порівняльному аналізу діалогічної інтерпретації Іншого, що представлена в концепціях М. Бубера та Е. Левінаса. Основою співставлення є тематичні питання, які розглядають взаємовідносини Я та Іншого, релігійно-етичні засади діалогу, а також аспект темпоральності у його зв'язку з проблематикою Іншого.

Ключові слова: Я-Ти, діалог, метафізика, відповідальність.

Статья посвящена сравнительному анализу диалогической интерпретации Другого, представленной в концепциях М. Бубера и Э. Левинаса. Основаниями сопоставления служат тематические вопросы, рассматривающие взаимоотношение Я и Другого, религиозно-этический

базис диалога, а также аспект темпоральности в его связи с проблематикой Другого.

Ключевые слова: Я-Ты, диалог, метафизика, ответственность.

The article is devoted to a comparative analysis of the dialogic interpretation of the Other that is presented in Martin Buber and Emmanuel Levinas conceptions. The basis of the comparison are the topical questions which consider the correlation between I and the Other, the religious and ethical foundation of dialogue and also the aspect of temporality in its connection with the problem of the Other.

Key words: I – Thou, dialogue, metaphysics, responsibility.

Известные мыслители Мартин Бубер и Эммануэль Левинас, принадлежащие к диалогической традиции, настаивают на трактовке диалога в качестве принципиально важного онтологического основания жизни субъекта. Причастность обоих и к восточному религиозному опыту, в частности, опыту иудаизма, и к наследию западно-европейской интеллектуальной культуры определяет, с одной стороны, глубокое принятие ими концептов «Бога», «божественности», «бесконечности», «диалога» как «Встречи», а с другой – утверждение необходимости сохранения индивидуально-личностного начала, заложенного в субъективности и, как следствие, стремление избежать мистической компоненты во взаимодействии с окружающим миром. Вполне гармоничное сочетание нескольких традиций в их концепциях согласуется с этическим призывом в отношении к Другому как носителю духовной неисчерпаемости и уникальности.

Тем не менее, несмотря на достаточную степень схожести их взглядов, нельзя не обнаружить довольно существенные идейные расхождения между ними, в первую очередь, в аспекте интерпретации особенностей взаимоотношения Я и Ты, которые позволяют говорить о двух оригинальных, самостоятельных разработках проблемы Другого. Представляется имеющим особый интерес проведение сравнительного анализа позиций двух мыслителей, значимость позиций которых в содержательном и методологическом планах является бесспорной.

Прежде всего обратимся к установкам Бубера, занимающих центральное место в рассмотрении мира как постоянного диалога, постоянной встречи. Как известно, основу учения Бубера образует идея о двух подходах, отношениях человека к миру, в котором философ различает три сферы взаимодействия, а именно: 1) человек-природа, 2) человек-человек и 3) человек-Бог. Отношение Я-Ты, именуемое Бубером «основным словом», в корне отлично от другого «основного слова» – отношения Я-Оно. Если первое составляет сущность диалога как «встречи» двух субъектов, равнозначных и равноценных друг другу, то второе предполагает исключительно субъект-объектный подход, реализуемый в аспекте «потребления», «владения», «разделения», «расчленения» и т. д. Отношение Я-Оно, которым, с глубоким сожалением признает Бубер, пронизан весь сегодняшний мир людей, подразумевает объектное восприятие, признающее утилитарный подход ко всему: не только к вещам, но и к природе, другим людям, в конечном итоге, Богу. Мир предстает лишь как мир человеческого использования, где все обретает смысл только в качестве нужной вещи. Мир Я-Оно – это мир, в котором есть Он, Она, Они, но нет Ты; это мир, обращенный к «Нечто», множеству «нечт»; это мир, в котором человек приобретает опыт, разрушая целостность познаваемого, сводя на нет его уникальность и неповторимость.

Бубер признает, что мир Я-Оно, в отличие от мира Я-Ты, несет в себе стабильность, надежность, прочность, что дает человеку возможность найти в нем свое место, укорениться в нем. Однако, в таком мире нет Встречи двух личностей, не существует истинной реальности, одухотворяющей человеческую жизнь. Все в нем подчинено причинной связи, устраняющей свободу и возможность реализации духовного начала, заложенного в человеке. При этом, отмечает философ, тенденция такова, что с течением времени мир Я-Оно неуклонно растет, поглощая человека и лишая его духовных оснований, источником которых является Бесконечное (Бог). Остановить процесс обнищания духовно-морального облика современного человека и возобновить целостное единство всех живых существ можно путем обращения к истинным отношениям, к истинному миру – миру Я-Ты. Принимая во внимание взаимосвязь между двумя мирами, осуществляемую таким образом, что «отдельное Ты должно стать Оно, когда отношение исчерпано», а «отдельное Оно может через вхождение в действительность отношения стать Ты» [4, с. 48], Бубер, на наш взгляд, акцентирует внимание прежде всего на возможности «одухотворения» наличной действительности путем преобразования субъект-объектного взаимодействия в субъект-субъектное. Ибо хотя «человек не может жить без Оно», однако «<...> тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек» [4, с. 49].

Диалог есть связь Я и Ты, признающих друг за другом право на самостоятельность, независимость, необходимость быть самим собой. Взаимосвязь Я и Ты, определяющая невозможность

их существования друг без друга, является очевидной для мыслителя. Более того, отношение между ними не носит характер приобретения опыта, присущего для мира Оно, «ибо Ты не раскрывается в опыте» [4, с. 30]. Субъект узнает о Ты только все, «ибо он больше не узнает о нем ничего по отдельности» [4, с. 30]. «Основное слово Я-Ты, – пишет Бубер, – может быть сказано только всем существом. Сосредоточение и сплавление в целостное существо не может осуществиться ни через меня, ни без меня: я становлюсь Я, соотнося себя с Ты; становясь Я, я говорю Ты. Всякая действительная жизнь есть встреча» [4, с. 30-31]. Единство двух собеседников не предполагает, убежден Бубер, никакого предшествующее знание, фантазию, цель, предвосхищение между ними. «Делая человека сопричастным Вечности, “встречи” с Ты не поддаются объяснению и формальному упорядочению, из них невозможно извлечь никакой “пользы”» [14, с. 91]. Мир Я-Ты – это мир, «предполагающий установление <...> одухотворенных, аутентичных связей между человеком и его окружением» [11, с. 50].

Указывая на значимость речевого оформления и выражения в диалоге, Бубер отмечает особую важность «безмолвного ответа»: «лишь молчание всех языков, безмолвное ожидание в неоформленном, в неразделенном, в доязыковом слове оставляет Ты свободным, пребывает с ним в потаенности, там, где Дух не обнаруживает себя, но присутствует. Всякий ответ вплетает Ты в мир Оно» [4, с. 51]. Тем не менее, полагает автор «Я и Ты», отношения между собеседниками в ходе диалога нельзя сводить к мистическим, ибо в противном случае каждый из них перестанет существовать как отдельный субъект, что повлечет за собой устранение диалога как взаимосвязи двух Я, предстающих друг для друга в качестве Ты.

Среди основных требований, предъявляемых Бубером диалогическому отношению, находится требование взаимности, в условиях которой «мое Ты воздействует на меня, как я воздействую на него» [4, с. 34]. Такая взаимность находит воплощение в любви, которая, в свою очередь, «есть ответственность Я за Ты: в ней присутствует <...> равенство всех любящих» [4, с. 33]. Любовь не просто как чувство, а как отношение есть «целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к собеседнику» [12, с. 318]. Сущностью любви к другому человеку является любовь к Богу, образ которого воплощается в каждом отдельном индивиде, считает Бубер. «Любое отношение Я-Ты, – акцентирует внимание философ, – возможно лишь потому, что существует Бог как вечное Ты <...> Бог – это высший собеседник в диалоге и реализации того лучшего, что заложено во всяком отношении Я-Ты» [12, с. 318].

Можно сказать, что диалог, условием реализации которого является признание Бога как высшего Ты, «есть ощущение непреодолимой потребности в Другом, волевая и моральная концентрация чьего-либо бытия на Другом, и он постигается как отвечающий на эту преданность и заботу» [12 с. 318]. Диалог между человеком и другими людьми, между ним и природой есть «созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, его заповедей о нравственности и любви. Именно в этом диалоге выявляется жизненность и самого Бога» [5, с. 371]. «Жизнь в диалоге – не та, в которой много имеют дело с людьми, а та, в которой, имея дело с людьми, действительно с ними имеют дело. Живущему диалогически, – продолжает философ, – в привычном течении времени постоянно что-то говорят, и он чувствует необходимость ответить» [2, с. 141]. Ответ не есть лишь слова, речь; ответ есть внимание, забота, ответственность перед лицом Другого, основанные на восприятии Другого как отдельной личности, иной по отношению ко мне, однако имеющей те же права, что и я. При этом этика по отношению к Другому чрезвычайно необходима для самого Я, так как именно такой вид взаимосвязи с Другим наделяет бытие Я исключительной полнотой и целостностью. Существование субъекта не только как биологического, но прежде всего как духовного существа, наделенного способностью страдать, радоваться, любить, познавать, творить, немислимо в рамках представлений Бубера без существования Ты, который своим присутствием открывает путь к Бесконечности, путь к Богу.

Рассматривая возможности реализации диалогического отношения, Бубер полагает, что оно не осуществимо ни при индивидуализме, где индивид замкнут в себе, видит себя исключительным по отношению к другим; ни при коллективизме, когда личность утрачивает себя, становясь не более, чем частью группы, коллектива. «В самые яркие моменты диалога, – отмечает Бубер, – когда и в самом деле «бездна прорывает бездну», со всей несомненностью обнаруживается, что стержень происходящего – не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье. По ту сторону субъективного, по эту сторону, на узкой полосе, где встречаются Я и Ты, лежит область Между» [3, с. 299]. Понятие «Между» – это бесконечная реальность, источник диалога; это Бог – «<...> то истинно Третье, познание которого поможет человеческому роду обрести подлинную личность и учредить истинную общность» [3, с. 299].

Настоящий диалог – это общение, «не обусловленное заранее во всех своих частях, но вполне спонтанное, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ» [3, с. 298]. При этом главным остается требование готовности быть ответственным за Другого, инаковость которого должна признаваться в первую очередь.

Диалог – это также и обоюдное учение, в котором каждый может выступать как в роли ученика, так и в роли Учителя (в соответствии с принципом равенства собеседников). Такой урок есть «не автоматически повторяемый и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, но сулящий обоюдные сюрпризы» [3, с. 298]. Таким образом, этичность диалога заключается в отсутствии заранее продуманных ходов мысли в отношении к Другому, в попытке избежать превращения Ты, Другого в Оно, то есть в объект, подвластный рассмотрению и исследованию. Истинный диалог призван раскрыть духовный потенциал обоих субъектов. «В диалоге не может быть «победителя», ни один из спорящих не должен отказываться от своего убеждения в пользу другого. Оба они приходят к тому, что называется союзом, пониманием» [13, с. 107].

В целом, нужно сказать, что позиция Бубера неразрывно сопряжена с рассмотрением темпоральности, в которой акцент располагается не столько на модусе прошлого, либо будущего, сколько на исключительной значимости модуса Настоящего, которое необходимо обрести, а это возможно только при вхождении в духовно наполненные отношения с Ты. Особое внимание Бубера к модусу настоящего определяется его опорой на представление о времени, характерное для средневековой схоластики. В частности, он принимает позицию Августина Блаженного о присутствии элемента вечности в моменте настоящего при условии его причастности к Богу, ибо «<...> в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте <...>» [1, с. 215].

Для Бубера несомненно, что мир Я-Оно – это мир прошлого, в котором сама суть объектов состоит в том, что они всегда «уже» объекты, всегда нечто «ставшее», «застывшее». По этой причине в таком мире и возможен опыт как имеющий дело с прошлым, с моментом того, что не есть «теперь», а есть «уже». Если для Бубера прошлое – это нечто фиксированное, мертвое, то настоящее – это то, что постоянно присутствует и длится; настоящее – это истинный мир Я и Ты. Встреча Я-Ты, воплощающая Настоящее во «взаимооткрытии» субъектов, позволяет уйти из мира Я-Оно, который определяется пространством, временем и причинностью, и войти в мир Я-Ты, который располагается вне пространства, времени и причинности. Определенная «вневременность» Настоящего раскрывается лишь при осуществлении его как имеющего доступ к бесконечности, божественности. Достичь это осуществление позволяет обретение духовного единства между Я и Ты, несомненным условием которого является признание Другого в качестве воплощения Вечного Ты (Бога). Тем самым обретение Настоящего происходит для всех, кто готов выйти на путь к нему: для Я, для Ты, для всей множественности существующих явлений и форм жизни.

Дальнейшее развитие философии диалога в лице Э. Левинаса имеет несколько иное расположение акцентов и отталкивается прежде всего от признания неоспоримого приоритета Другого по отношению к Я, а также его безусловной инаковости, можно даже сказать, «чуждости», никоим образом не сводимой к Я. Стремление к этическим способам коммуникации Я и Ты приводит Левинаса к обоснованию понятий доброты, милосердия, защиты – и все эти понятия сводятся к самому главному, а именно к понятию ответственности. Отношение к Другому, заключая в себе ответственность, предусматривает неравенство Я и Другого, осуществляемое в восприятии Другого в первую очередь как беззащитного существа, не способного никоим образом защищаться и поэтому молящего о пощаде. «Не убий!» – призыв и требование одновременно – есть сама суть Другого, его способ существования как таковой. Другой, сопротивление которого – только нравственное сопротивление, – «в своей трансцендентности господствующий надо мной, – это чужеземец, вдова или сирота, по отношению к которым я испытываю чувство обязательства» [10, с. 218]. Данное воззрение позволяет Левинасу спорить с Бубером, у которого отношение облечено в форму взаимности между Я и Ты. Левинас, напротив, подчеркивает асимметричность этического отношения к Другому. «Личность становится моральным субъектом как таковым, не рассчитывая на взаимность» [10, с. 288]. Делая добро, будучи справедливым, Я не ждет ответного отношения от Ты, в чем Левинас видит истинную этичность межличностных отношений. Вот что об этом пишет Левинас: «<...> отношение к Другому, вопреки Мартину Буберу, не симметрично: когда я, согласно Буберу, говорю Ты другому Я, то передо мной предстает такое Я, которое также говорит мне Ты; здесь мы имеем отношение взаимности. Я же, напротив, считаю, что отношение к Лицу асимметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня он прежде всего тот, за кого я ответственен» [16, с. 357]. Я, ставя под вопрос свою свободу, ограничивая себя как несправедливое существо, обретает истинный

смысл, привносимый Другим, на пути к духовному перерождению, принятию Иного как своего господина, взирающего с высот бесконечности и обеспечивающего возможность соотнесения с полнотой целостного мироощущения.

В целом, Левинас, как отмечает Ж. Деррида в работе «Насилие и метафизика», ставит в вину буберовскому отношению Я-Ты следующее: 1) вышеупомянутое замечание касательно того, что «это отношение является взаимным и симметричным, тем самым, осуществляющим насилие над высотой и, в особенности, над отделением и тайной; 2) то, что оно является формальным, способным «объединить как человека с вещью, так и Человека с человеком»; 3) в том, что оно одобряет предпочтение, «частное отношение», «подпольное» существование пары, «довольствующейся друг другом и забывающей о вселенной» [6, с. 402].

На наш взгляд, Левинас не совсем справедлив, по большей части касательно последнего замечания. Бубер, говоря об отношениях Я и Ты, определяет их как такие, которые возможны только при участии третьего лица, а именно Бога, являющегося в то же время гарантом истинного диалога. Отношение к другому человеку – это отношение к Богу; в каждом человеке, который выступает как Ты, Я видит нечто большее, чем просто человек. Он видит нескончаемую реальность, реальность, которая и есть Бог, неизменно присутствующий в каждом живом существе. «Бог, – полагает Бубер, – делает свое качество абсолютного участником отношения, в которое Он входит вместе с человеком. Оборачиваясь к Нему, у человека, тем самым, нет необходимости отвернуться от какого-либо отношения Я-Ты. Он их ведет к Себе законно и предлагает возможность преобразиться «пред лицом Божиим»» [Цит по: 6, с. 402-403]. Однако Левинаса не устраивают попытки Бубера избежать обвинений в утверждении «эгоизма двоих». Для Левинаса принципиально значима сама асимметрия, способствующая, по его мысли, сохранению дистанции Я и Ты, их несводимости друг к другу, прежде всего несводимости Ты, Другого к Я (который есть Тожественное, Единое).

Расхождение между Левинасом и Бубером становится более очевидным в силу особого акцента первым на виновности Я, осознании Я как источника зла, насилия по отношению к Другому. Я ответственен за Другого даже в случае, если он причиняет мне зло, «<...> совершает преступление против человечности» [7, с. 389]. «Принятие Другого, моральное сознание – и есть то, что ставит под вопрос мою свободу. <...> Другой представляется как собеседник, как тот, над кем я не могу мочь, которого я не могу убить, оказывается условием этого стыда, в котором я, как я есть не невинная спонтанность, а узурпатор и убийца» [18, с. 176].

Философов отличает не в последнюю очередь их отношение к ситуации «один-для-другого». Если для Бубера приемлемо немецкое *Mitwelt*, т. е. «мир с», утверждающий отношение «между», то Левинас отдает предпочтение введенному им понятию «лицом-к-лицу», рассматриваемому в первую очередь в качестве личностного восприятия Другого. На его взгляд, о личностном восприятии нельзя сказать в ситуации предлога «с», так как он соответствует, по его убеждению, отношению «бок о бок», что повышает вероятность сведения Другого к Тожественному и образованию между ними тотальности как системы. В отношении Лица как то, чем являет себя Другой, Левинас полагает, что «Иное не указывает на себя своим ликом, оно есть этот лик: <...> абсолютно присутствующий в своем лике Другой – без какой-либо метафоры – поворачивается ко мне лицом» [Цит по: 17, с. 407]. В этом состоит «нагота» Другого, который «дает себя «лично» и без аллегорий только в лике» [17, с. 407]. В то же время лик не есть лицо, это не внешнее оформление Другого, его пластическая форма: «лик предстает в своей наготе, это не форма, скрывающая – но тем и указывающая – глубину, не феномен, скрывающий и тем самым выдающий вещь в себе. Иначе лик совпал бы с предполагающей его маской» [9, с. 317]. Лик есть то, что исходит из бесконечной реальности, именно поэтому «это не просто, как утверждает происхождение слова, то, что видимо, так как обнажено. Это также то, что видит. Не столько то, что видит вещи – теоретическое отношение, – но то, что обменивается взглядом. Лицо есть лик только внутри ситуации лицом к лицу» [Цит по: 17, с. 407].

Лик как начало философии есть этическое требование соблюдения справедливости и одновременно условие ее появления: «справедливость возникает, если только мы сталкиваемся с Лицом Другого. Она рождается из чувства ответственности за Другого <...>» [16, с. 356]. Как и Бубер, Левинас уникальность Другого видит в его близости к Богу, ибо Бог «говорит» через другого. Общение с Богом опосредовано другой личностью, другим человеком, через которого Бог командует. И в этой связи Лик Другого, смотрящий на меня глазами бесконечности, Бога, есть речь: «лик говорит и именно он делает возможной и начинает любую речь» [Цит по: 17, с. 407]. Обращаясь ко мне со словами, Другой призывает меня к ответу, который есть гостеприимное принятие иного, готовность жертвовать собой ради него, умение видеть в нем неиссякаемый источник смысла, средоточие неповторимой

индивидуальности. Являясь мне, Лик несет в себе нечто новое, ускользающее от вовлечения его в мир объектов, и в этом проявляется его способность говорить. Говорение – это прежде всего способность выходить из собственной явленности, собственной формы; это «раскрывание в раскрывании», при котором проявление Лица – это первый дискурс.

Согласие с Бубером можно обнаружить в трактовке Левинасом отношения между Я и Другим как «наукоучения», однако, в отличие от своего коллеги, у Левинаса учитель – это прежде всего Другой (он – мой наставник), в то время как Я – его ученик. Дискурс, являющийся основой такого этического урока, выступает в качестве реализации встречи, при которой поучение, уверен Левинас, не сводится к майевтическому, так как оно приходит извне и приносит Я нечто большее, нежели то, что в нем содержится. Лик предвосхищает то, что заложено во мне, он открывает мир, не выводимый никоим образом из моего сознания, моего мышления. Понятие Лица призывает отказаться от власти, инициативы со стороны Я в попытке управлять Другим, редуцируя его к Тожественному, тому, что есть Я. В этом – смысл и предназначение этической философии, или метафизики, способствующей, по мысли Левинаса, устранению примата Тожественного, единого над Другим как абсолютно иным.

Левинас более позитивно, нежели Бубер, оценивает явление объективации. Для него объективация значима в силу предоставления ей в ситуации «один-для-другого» возможности «дарить» этот земной мир Другому, реализуемой при помощи тематизации мира вещей, подведении его под категориально-понятийный аппарат. Левинас в какой-то степени оправдывает буберовское отношение Я-Оно, полагая, что Оно, выступая в роли не другого человека, а в роли материальности окружающего мира выступает полем для развертывания диалогического отношения Я-Ты.

Французский философ осознает необходимость принятия роли третьего как гаранта предотвращения погружения в спиритуализм. И в роли этого «третьего» выступает понятие «оности», согласуемое с не менее важным понятием «следа». След не есть физический след, оставляемый животными либо людьми. След – это то, чего уже нет, но что, тем не менее, присутствует в неявленном виде. След Лица – это отсутствие присутствия или присутствие отсутствия той бесконечной реальности, из которой приходит лик, – а именно из «оности». «Оность» – это третье лицо, «положение следа» – есть условие отношения Я-Ты. Это способ, благодаря которому Я имеет право относиться к Другому именно как к Ты, видя в нем, тем не менее, источник оности, чего-то не наблюдаемого, но все-таки незримо присутствующего во встрече двух субъектов. «Оность» этого Он – не данность находящейся в нашем распоряжении вещи, которой Бубер и Габриэль Марсель для описания человеческой встречи справедливо предпочитали Ты. Движение встречи, – продолжает Левинас, – не добавляется к неподвижному лику. Оно – в самом этом лике. Лик сам по себе – явление и трансценденция. Но будучи совершенно открытым, лик может быть одновременно в себе, принадлежа следу «оности». «Оность» – это источник инаковости бытия, к которому причастно, выдавая его, «в себе» объективности» [9, с. 321].

Таким образом, «Другой не есть «персонаж в контексте» <...> смысл лика нельзя поставить в связь с чем-то другим» [15, с. 523], ибо «лик есть смысл для себя. Ты есть Ты» [Цит. по: 15, с. 523]. Поэтому Другость как необратимое отношение определяется тем, что другой является другим не в силу своего характера либо физического облика, а в силу своего бытия другим. Если мы в качестве иллюстрации представим картину, в которой Я – богатый и сильный, а Другой – бедный, слабый, униженный, то станет ясно, о чем нам пытается сказать Левинас, а пытается нам сказать о невозможности соотнесения Я и Другого, но не потому, что они не доступны, а потому, что они исходят из совершенно различных измерений.

Последнее, о чем пойдет речь, будет интерпретация понятия времени, значимая для Левинаса в той же степени, что и для Бубера, однако Левинас, в отличие от Бубера, особой ценностью наделяет не модус настоящего времени, а модус будущего. Время в понимании Левинаса имеет значимость при попытке решения задачи перехода от безличного бытия (акта-существования) к бытию существующего. Вовлеченность существующего во время (в данной ситуации время – это только настоящее) позволяет ему «закрепиться» в бытии, «укорениться» в нем. Однако эта «укоренность» в бытии означает одиночество для субъекта, ибо он исходит из себя и возвращается к себе. Возможность встречи с явлением Другого как носителя абсолютной инаковости исключена: мир растворяется в тождественности субъекта, предстает лишь как alter ego, другое Я, но все таки Я.

Время, которым обладает существующий, ограничивается только модусами прошлого и настоящего времени; будущее в нем отсутствует. С целью обретения полноты времени, заключающего в себе не только прошлое, настоящее, но и будущее, а также с целью разорвать «навязанность субъекта самому себе» и выйти навстречу действительно Другому необходимо, полагает Левинас, принятие

Другого как абсолютно другого. Время, таким образом, обнаруживает себя не как «факт отъединенного субъекта», а «как сама связь субъекта с другим» [8, с. 23], как способ бытийного отношения к Другому. Обретение будущего, а значит, и обретение времени в его целостности предполагает раскрытие этического потенциала субъекта в его отношении к Другому.

Время, полагает Левинас, имеет ценность только тогда, когда Я признает Другого как существо смертное, нуждающееся в отсрочке смерти и потому реализуемое в своем временном аспекте. Время и Другой – связь однозначна и неразрывна. Задача в том – чтобы ее не нарушить, осуществить истинное постижение реальности Другого как конечного сущего и потому беззащитного в своей темпоральности. Лишь Я в силах предоставить защиту и помощь Другому, осознавая невечность Другого, его неспособность противостоять смерти и тленности мира сего. Как видим, у Левинаса путь к обретению будущего лежит через принятие исходной слабости, незащищенности другого, его потребности в защите со стороны Я. Доступ ко всецелому времени определяется тем, что необходимо сделать решительный шаг навстречу Другому, и этот шаг не мыслим без осознания этических условий взаимодействия Я и Другого. Не будущее определяет Другого, а Другой определяет будущее. «Представляется, что связь с будущим, присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная <...> связь. Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми, то есть в истории» (8, с. 80).

Подводя итоги нашего сопоставления идейных позиций М. Бубера и Э. Левинаса, отметим ряд точек соприкосновения. К ним можно отнести принятие следующих моментов: 1) диалог – как «Встреча с Другим» – есть основа бытия субъекта, 2) субъективность как «выход» к Другому; безусловная связь Я и Ты; 3) этическая составляющая диалога как его условие; отсутствие опыта как «познания», «схватывания»; 4) Бог как основа диалога, Другой – его проводник; 5) сохранение субъективностей в диалоге, отрицание мистической компоненты, дистанция между Я и Ты; 6) язык как фундамент оформления «Встречи»; 7) невозможность обретения Времени без Другого, связь «Время – Другой».

При этом расхождения между философами являют себя в утверждении симметрии у Бубера и апологии несимметричности у Левинаса, в особом акценте последним на виновности Я по отношению к Другому (Я – носитель зла, насилия) и беззащитности, немощности Другого, и, как результат, в обосновании Другого не просто как Другого, но и как «Вы», ставящего свободу Я под вопрос и призывающего к ответственности. Различия наблюдаются также в толковании времени: у Бубера значимость времени определяется модусом настоящего как воплощения «вневременности», «вечности» (это возможно при условии открытия диалога как пути к Богу); Левинас, напротив, акцентирует внимание на модусе будущего как способствующего наделению Я полнотой его бытия в неразрывной связи с Другим. Таким образом, можно резюмировать, что оригинальность подходов каждого из мыслителей заключена прежде всего в их своеобразной трактовке взаимоотношения Я и Ты, в вариативности рассмотрения соотношения двух субъектов и темпоральности как условия их взаимодействия.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Августин А. Исповедь / А. Августин ; пер. М. Е. Сергеенко, вступ. ст. А. А. Столярова. — М. : Канон+, ОИ «Реабилитация», 2000. — С. 5-290.
2. Бубер М. Диалог / Бубер М. // Два образа веры. — М. : АСТ, 1999. — С. 122-161.
3. Бубер М. Проблема человека / Бубер М. // Два образа веры. — М. : АСТ, 1999. — С. 203-300.
4. Бубер М. Я и Ты / Бубер М. // Два образа веры. — М. : АСТ, 1999. — С. 24-121.
5. Гуревич П. С. Экзистенциализм Бубера / П. С. Гуревич // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. — М. : Политиздат, 1992. — С. 371-377.
6. Деррида Ж. Насилие и метафизика / Ж. Деррида // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М., СПб.: Университет. Книга, 2000. — С. 365-403.
7. Кошелева В. Л. Левинас Эммануэль / В. Л. Кошелева // Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2-х т. — СПб. : Университет. книга, 1998 — Т.1. — С. 388-390.
8. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — С. 21-122.

© **Марущак О. В.**

9. Левинас Э. Ракурсы / Левинас Э. ; пер. с франц. Н. Б. Маньковской. // Избранное: Тотальность и бесконечное. — М., СПб. : Университет. Книга, 2000. — С. 292-349.
10. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Левинас Э. ; пер. с франц. // Избранное: Тотальность и бесконечное. — М. : СПб. : Университет. Книга, 2000. — С. 66-291.
11. Лейбин В. М. Современная западная философия: Словарь / Лейбин В. М., Бубер Мартин. — М. : Политиздат, 1968. — С. 50-51.
12. Лифинцева Т. П. Новая философская энциклопедия: В 4-х т. // Лифинцева Т. П., Бубер Мартин — М. : Мысль, 2000. — Т.1. — С. 317-319.
13. Моторина Л. Е. «Я-Ты», «Я-Оно» как структурообразующие оппозиции человеческих отношений / Л. Е. Моторина // Полигнозис. — 2004. — №2. — С. 107-112.
14. Померанц Г. С. Культурология. XX век. Энциклопедия В 2-х тт. / Померанц Г. С., Рынкевич В. В., Бубер Мартин — СПб. : Университет. Книга, 1998 — Т.1. — С. 90-91.
15. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Антисери Д. // От романтизма до наших дней. — СПб. : Петрополис, 1997. — Т.4. — С. 519-524.
16. Философия, справедливость и любовь // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М. ; СПб. : Университет. Книга, 2000. — С. 356-364.
17. Ямпольская А. В. Безмерность в мире мер / А. В. Ямпольская // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М. : СПб. : Университет. Книга, 2000. — С. 404-407.
18. Ямпольская А. В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности / А. В. Ямпольская // Вопросы философии — 2002. — № 7. — С. 165-176.

Марущак О. В. — аспірант кафедри філософії та соціології Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського».

УДК 300.3+301+930.1

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ СІМ'Ї ТА МОЖЛИВОСТІ «УСНОЇ ІСТОРІЇ»

З позиції усної історії розглядаються форми внутрішньо-сімейної комунікації як специфічні соціальні рамки сприйняття історичної пам'яті. Робиться спроба з'ясувати можливості застосування усно-історичних методик саме в тих дослідженнях, які присвячені проблемам політичного використання пам'яті.

Ключові слова: усна історія, історична пам'ять, соціальні рамки пам'яті, політика пам'яті.

С позиції усної історії розглядаються форми внутрішньосімейної комунікації як специфічні соціальні рамки сприйняття історичної пам'яті. Сделана попытка выяснит возможности применения усно-исторических методик именно в тех исследованиях, которые посвящены проблемам политического использования памяти.

Ключевые слова: устная история, историческая память, социальные рамки памяти, политика памяти.

From the perspective of oral history the forms of intra-family communication as specific social frameworks of historical memory perception are considered. An attempt is made to find out a possibility of application of orally-historical procedures in researches devoted to the problems of the political usage of memory.

Keywords: oral history, historical memory, social frameworks of memory, the politics of memory.

Активне втілення в життя нових дослідницьких практик стало реальністю сучасної історичної науки. Філософська рефлексія над інтелектуальною творчістю дозволяє побачити інтенсивний пошук нових методологій та інструментарію в історичній науці.

З недавнього часу фокус інтересів істориків перемістився з об'єкта «минуле» на «колективну (історичну) пам'ять» [13]. При цьому мається на увазі, що про минуле в сутності нам нічого не відомо і