

УДК (14/9):141

**МОРОЗОВ АНДРІЙ,***кандидат філософських наук,**докторант Київського національного університету ім. Тараса Шевченка*

## **"ІНШИЙ" ЯК ЦЕНТРАЛЬНА ПРОБЛЕМА ЕТИКИ ЕМАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА**

**У статті досліджено погляди Е. Левінаса на проблему Іншого. Зазначається, що в центр етичних відносин філософ ставить Іншого, який виступає абсолютно трансцендентним ликом, не підвладним "насиллю теорії" і асиметричним по відношенню до дій Я. Шлях до відкриття безкінечності лику Іншого по той бік об'єктивації в пізнанні Е. Левінаса убаचाє в застосуванні феноменологічної процедури "епохе".**

*Ключові слова:* Інший; тотальність; асиметричність; епохе; лик.

**Постановка проблеми.** Сьогодні, у ситуації побудови мультикультурного суспільства, у розмаїтті культур, релігій, мов, актуальною стає проблема діалогу з Іншим, чужим, не схожим на мене. Побачити унікальність, самотність не-Я, відмовитись від спроб підкорити його, перетворивши на клон Я, - ось фундаментальна проблема етики. "Там, де сталася зустріч з Іншим, уже можна говорити про етичний досвід як фундаментальний досвід "par excellence" [7, с. 31], - справедливо зазначає один із найавторитетніших фахівців з етики, глибокий і неординарний мислитель Емануель Левінас. Саме через відношення однієї особи до іншої можлива реалізація моральної цінності, а значить можливі доброчесність, справедливість, милосердя. Присутність Іншого ставить кожного в ситуацію вибору між турботливою відповідальністю й байдужою безвідповідальністю, між відкритістю в толерантності та "герметичністю" (замкненістю), що є потенційним корінням тоталітаризму й геноциду. Філософсько-етична тематизація проблеми "іншості" - необхідний теоретичний фундамент розбудови демократії та громадянського суспільства, де забезпечуються права кожного "іншого" (якщо, звісно, реалізація цих прав не шкодить інтересам спільного блага). Етика Е. Левінаса в цьому разі може служити наріжним каменем подібного теоретичного фундаменту, рефлексією над умовами й можливостями гуманістично орієнтованого суспільства.

**Аналіз досліджень і публікацій з проблеми.** Біографія і творчість Емануеля Левінаса, зокрема його оригінальні погляди на специфіку етичних відносин, не раз привертала увагу вітчизняних та зарубіжних фахівців з етики, метафізики, теології. Серед зарубіжних робіт потрібно виокремити працю Ж. Дерріда "Насилля та метафізика" [1], присвячену творчості Е. Левінаса в контексті критичного переосмислення філософії М. Гайдеґґера, критики тотальності й анонімності буття ("il y a"). В очах Ж. Дерріда Е. Левінас - яскравий представник антиметафізичної філософської програми, прихильник "повстання проти метафізики світла". На увагу заслуговує й теоретична розвідка М. Ескіна (Michael Eskin) "Етика і діалог: у працях Левінаса, Бахтіна, Мандельштама" [2], у якій постать Е. Левінаса постає на тлі широкої панорами діалогічної традиції, що є своєрідною духовною "протиотрутою" небезпеки монологізму в етиці. На тлі численних публікацій можна виділити фундаментальну монографію Ганни Ямпольської "Емануель Левінас: філософія і біографія" [3], а також дослідження І. С. Вдовіної "Е. Левінас та Е. Гуссерль" [4], де

робиться спроба, з одного боку, вписати філософію Е. Левінаса в контекст феноменологічної традиції, а з іншого - показати специфічну етичну інтерпретацію поняття "феноменологічна редукція", за допомогою якої ми відкриваємо безкінечність Іншого. Етико-теологічні аспекти творчості Е. Левінаса розроблені слабо; серед поодиноких спроб можна відмітити статтю українського дослідника О. С. Філоненко "Богослів'я спілкування та євхаристична антропологія" [5], де справедливо стверджується, що деякі левінасівські поняття ("лик", "дар", "асиметрія", "вдячність") - насправді реінтерпретація того, що давно розроблялося православними богословами.

**Метою** статті є аналіз поглядів Е. Левінаса на феномен Іншого, рефлексія над умовами можливості бачення "іншості" Іншого, що не може бути схоплена в понятті й постає як трансцендентний лик по той бік "тотальності".

**Виклад основного матеріалу.** У книзі "Філософія та ідея безкінечного" філософ відмічає "насилницький" характер західної філософської традиції, що зумовлює специфічне відношення до Іншого. Це, на думку мислителя, і заважає побачити в Іншому неповторний лик. "Насилля теорії" починається з того, що Я (суб'єкт) у процесі пізнання перетворює суще на об'єкт пізнання. У цій об'єктивації міститься певний моральний сенс, адже, пізнаючи, ми водночас підкорюємо, привласнюємо об'єкт нашого пізнання. У роботі "Тотальність і безкінечність" Е. Левінас розвиває цю думку, показуючи, що таке пізнання-підкорення утворює систему тотожності й тотальності. Наше буденне сприйняття іншого (не-Я) влаштоване таким чином, що ми завжди визначаємо його через Я. Тобто інше є іншим не саме по собі, а тільки по відношенню до тотожності Я. Називаючи річ іншою, ми посилаємося на попереднє знання. Але інше (не-Я) по відношенню до самого себе також є тотожним. І тоді це не-Я, у свою чергу, розглядає Я як власну протилежність, як інше по відношенню до себе. Така диспозиція іншого й тотожного утворює своєрідну систему, яку Е. Левінас називає "тотальністю". Існує буття як тотальність, і будь-який фрагмент цього буття є частиною цілого, одиничним випадком загального. Тотальність є системою природи, космосу, суспільства, історії, політики. Пропозиція Е. Левінаса полягає в тому, що ми повинні вислизнути з-під влади тотальності буття й шукати трансцендентне, яке не буде його частиною. Тим більше, що сама етика, на думку мислителя, починається з аналізу "абсолютної іншості як основної метафізичної категорії" [6, с. 175]. Саме сюди спрямо-

ване метафізичне бажання особи. Філософ стверджує, що повинно існувати метафізичне Інше, іншість якого не є формально-логічною. Метафізичне Інше не є простим "виворотом ідентичності", спротивом Тотожному, не обмежує його й не протистоїть йому як частина єдиної системи.

Те інше, про яке говорить Е. Левінас, є особливим іншим, його не можна мислити як елемент системи. Щоб відчуті його, потрібно припустити наявність такого зв'язку, відношення між Я та Іншим, яке не було б симетричним, зворотнім. Зворотність взаємовідношення робить Я і не-Я частинами рівняння, у якому частини можуть читатися як справа наліво, так і зліва направо. Отже, у такому симетричному відношенні трансцендентність неможлива, тут панує тотальність. Натомість в асиметричності ми взагалі не беремо до уваги факт наявності зворотного руху, ми не очікуємо на жодну зворотність, взаємність. Із цього приводу Е. Левінас зазначає: "Я" пов'язано з "Іншим" особливим відношенням, що передбачає відповідальність за Іншого, але у той же час ми повинні взяти в дужки той факт, що Інший хоч якось відповідальний за мене. Адже відповідальність Іншого мене не стосується" [6, с. 177].

Отже, перед нами складне надзавдання - шлях до конкретного Іншого в його абсолютній унікальності. Щоб віднайти цю конкретність, потрібно вислизнути з-під влади понять і теорій, що, виявляється, доволі складно. Трансцендентна іншість не-Я, яка априорі йому притаманна, страшить Я. Знаходячись у неетичній царині Тотожного, яке прагне асимілювати Трансцендентне, Я вбачає в Іншості загрозу власній безпеці, а також загрозу обмеження всіх прагнень домінувати й володарювати над не-Я. Такий спосіб поведінки, звісно, не є етичним. На цьому рівні "все знаходиться в моєму розпорядженні... Можливість володіти, тобто призупиняти саму Іншість того, що є іншим тільки по відношенню до мене - спосіб поведінки Тотожного" [7, с. 26-27]. захищаючись, Я намагається опосередкувати цю Іншість, чужість сущого за допомогою пізнання в поняттях. Й ось тут Е. Левінас виголошує свою доволі радикальну тезу: саме понятійне пізнання породжує неетичні відносини. Він зазначає: "Існує тісний зв'язок між насиллям по відношенню до іншої людини й понятійним способом розуміння того, що являє собою цей Інший" [8, с. 10]. Філософ стверджує, що для того, щоб поставитися до людини як об'єкта насилля, потрібно спочатку припинити бачити в ній конкретну людину тут і зараз і побачити "людину взагалі" - предствника деякої категорії громадян. Очевидно, Е. Левінас має на увазі абстрактне, а не конкретне поняття. І виходячи із цього, будує свою концепцію.

На нашу думку, тезу Е. Левінаса про те, що "насилля поняття" обумовлює реальне насилля, можна прийняти, хоча й із певними застереженнями. Звісно, скептик може навести тут свій контраргумент. Якщо вбивця чи просто підла людина виявляє агресію чи фізичне насилля, чи це відбувається через те, що вона "переобтяжена" абстрактними поняттями? Чи через "зашореність" абстрактними теоріями сусід ненавидить сусіда? Невже бажання зла ближньому не звернене до цього ближнього з усією очевидністю його конкретики - очей, голосу, посмішки? Так, дійсно, агресія і ненависть звернена до конкретної людини - скептик має рацію. Згадаймо, наприклад, у якій конкретиці Ф. Достоєвський описує ненависть Дмитра Карамазова до свого батька, бажання покалічити, убити його: *"Митя смотрел сбоку и не шевелился. Весь столь противный ему профиль старика, весь отвисший кадык его, нос крючком, улыбающийся в сладком ожидании, губы его, всё*

*это ярко было освещено... Страшная, неистовая злоба закипела вдруг в сердце Мити: "Вот он, его соперник, его мучитель"... Личное омерзение нарастало нестерпимо. Митя уже не помнил себя и вдруг выхватил медный пестик из кармана..."* [9, с. 439].

Але водночас, на захист тези Е. Левінаса слід сказати, що конкретика, на яку спрямована ненависть, а відтак і насилля, має свої глибинні причини. Пригадаймо передісторію, описану в романі: ненависть Дмитра спричинена категоричним несприйняттям способу життя його батька Федора Павловича Карамазова, тієї "філософії", яку він сповідував. Саме обличчя батька викликає ненависть і бажання вбити через неспівпадіння реальної поведінки батька із синівськими уявленнями про те, яким належить бути батькові, що він повинен робити (наприклад, виховувати сина власноруч, а не віддавати його на виховання слугі Григорію, справедливо розподілити гроші між синами тощо). Якщо застосувати термінологію Гегеля, неетичне виникає тоді, коли з усією очевидністю постає, що конкретний батько не співпадає зі своїм "поняттям". Але якщо пафос Гегеля як раз і полягає в тому, що це співпадіння повинно рано чи пізно статися, то за Е. Левінасом усе як раз навпаки. Неетичне виникає через те, що хтось бачить в Іншому (у нашому прикладі Дмитро Карамазов у батькові) лише абстрактне поняття, у яке він "не вписується". Так було й у часи тоталітарних режимів, коли підведення особи під загальне поняття, "категорію громадян" могло закінчитися репресіями: застреленням, розстрілом, масовим геноцидом тощо. Сьогодні ми також бачимо актуальність концепції Е. Левінаса в тому, що в сучасній українській політичній передвиборній риторичі конкуруючі партії часто намагаються повісити на своїх опонентів ярлик - "бандерівець", "комуніст", "ліберал", "агент Кремля" тощо, що автоматично нівелює особистісні якості людини, створює зручний спрощений стереотип для маніпулювання масовою свідомістю.

Що ж пропонує Е. Левінас у такій ситуації? Він наголошує на тому, що ми повинні визнати: небезпека дискурсивної раціональності, що спирається на абстрактні поняття, криється в тому, що вона не враховує особливості, унікальності, своєрідності конкретного. "Поняття є тим щитом, що дозволяє абстрагуватися від конкретності, індивідуальності всього того, на що спрямована дія" [8, с. 11]. Звісно, відношення до конкретної речі, сущого серед сущих, досягається через поняття - оцей конкретний телефон, який я тримаю в руках, цілком підпадає під загальне поняття "телефон узагалі". Ми не можемо уявити своє життя без оперування поняттями. Однак відношення Я як до речі лежить по той бік якості етичного. Останнє з'являється саме тоді, коли йдеться про конкретну людину, яка не може бути зрозумілою, якщо виходити з поняття "людина взагалі". Можна додати, що для Е. Левінаса поняття людини - це фікція, зручна для того, щоб маніпулювати людьми в політиці, у війні тощо. Але виходити лише з позиції "мого конкретного Я" ще замало. Е. Левінас пропонує взагалі усунути теоретичне відношення до Іншого, здійснити редукцію, перестати мислити Інше як теоретичний предмет, і тоді Інше стане абсолютно недосяжним, трансцендентним, чужим, непізнаваним для мене. У цьому зв'язку мислитель говорить про "етичну редукцію", *елохé*, перехід до живої конкретної людини, що не схоплюється в теоретичному пізнанні. Коли ми редукуємо абстрактну теорію, то виходимо на рівень конкретного Ти, яке відчуває, страждає, радіє тощо. Водночас конкретність Іншого оголошується Е. Левінасом повністю абсолютної трансцендентної іншості, що не підвладний претензіям Я його пізнати понятійно, а відтак і привласнити.

Тут може виникнути питання: хто є суб'єктом редукції? Про кого тут ідеться - про філософа, науковця, пересічну людину? Безперечно, Е. Левінас, у першу чергу, говорить про редукцію, яку здійснює філософ-феноменолог, застосовуючи спеціальний метод "епохе". Саме про таку трансцендентальну редукцію в етичному сенсі цього слова йшлося в ранній роботі Е. Левінаса "Теорія інтуїції в феноменології Гуссерля". Як зазначає учень Е. Гуссерля, феноменолог Жан Герінг у своїй рецензії на цю книгу, "Левінас трактує феноменологічну редукцію як остаточне виявлення конкретної людини та глибинних вимірів її життя" [цит. за 3, с. 60]. Ж. Герінг називає таке тлумачення "протоекзистенціалістським". Але чи правомірна така трактовка? На наш погляд, з точки зору ортодоксальної феноменології тут є помилка, адже редукція повинна підводити нас до трансцендентального Его, а не до окремої людини, узятої у своїй конкретності й обмеженості. Та все ж певний сенс у такому "протоекзистенціалістському" розумінні редукції є, якщо розуміти останню не в строгому феноменологічному значенні цього слова, а в повсякденному значенні, що відбувається в практиці повсякденного життя. Наприклад, є чимало свідчень того, як деякі офіцери Третього Рейху, переконавшись яких були сформовані пропагандистськими юдофобськими штампами, переходили цілі єврейські родини, тим самим рятуючи їх від "насилля теорії", що проводила розподіл на людей і недолюдей. Розсудок слідував схемі, інструкції, за обов'язком та присягою, але співчуття й милосердя, жаль і моральний біль виникали саме тоді, коли, образно кажучи, нацистські офіцери подумки "брали в дужки" теоретичні інструкції, здійснювали редукцію (хоча, очевидно, не здогадувалися про існування такої специфічної філософської методологічної процедури). Доповнюючи аналіз Е. Левінаса, потрібно сказати, що існують "граничні ситуації", наприклад, коли ми поставлені перед вибором: або діяти за наказом і вбити, або порушити наказ і врятувати життя. І тут ми відчуваємо, що сутність людської особистості з її внутрішнім світом неможливо до кінця вичерпати в понятті. Визнання межого смислу, що в понятті не описується, не виражається (адже поняття окремої форми: очі, губи, ніс, посмішка. У лику я зустрічаюся з неадекватністю всіх моїх уявлень про нього. Лик "Ти" означає мою власну неспроможність схопити "іншість". Е. Левінас підкреслює, що лик є невидимим не лише для чуттєвого бачення, але й для уявного бачення "розумними очима". Лик недосяжний навіть для інтуїції в платонівському сенсі цього слова, адже останній, мовляв, охоплює загальне. Те, що ми бачимо, відбувається в певному контексті, середовищі, світлі. Однак, на думку Е. Левінаса, явлення, або "епіфанія" лику Іншого відбувається через розрив будь-якого контексту. Справжню відмінність

Як ми вже зазначали вище, згідно з концепцією Е. Левінаса, справжнє утвердження етичних стосунків (тобто прорив за межі тотальності теорії до асиметричності практики) залежить від ставлення Я до Іншого, від того, що Я стоїть перед Іншим як безкінечним і трансцендентним. Такий специфічний модус бачення Іншого філософ називає обличчям, або ликом. Узагалі, лик для Е. Левінаса - не сама емпірична людина, а те "інше" в Іншому, яке ми ніколи не в змозі будемо пізнати, трансценденція будь-якої чуттєвої форми: очі, губи, ніс, посмішка. У лику я зустрічаюся з неадекватністю всіх моїх уявлень про нього. Лик "Ти" означає мою власну неспроможність схопити "іншість". Е. Левінас підкреслює, що лик є невидимим не лише для чуттєвого бачення, але й для уявного бачення "розумними очима". Лик недосяжний навіть для інтуїції в платонівському сенсі цього слова, адже останній, мовляв, охоплює загальне. Те, що ми бачимо, відбувається в певному контексті, середовищі, світлі. Однак, на думку Е. Левінаса, явлення, або "епіфанія" лику Іншого відбувається через розрив будь-якого контексту. Справжню відмінність

<sup>1</sup> Термін "епіфанія" означає богоявлення, вторгнення трансцендентного в іманентне, сакрального в профанне. Е. Левінас тут застосовує богословський термін в етиці.

Іншого можна схопити лише в мові, у розмові - не побачити, а почути її.

У цілому, аналіз етико-метафізичної традиції у творчості Е. Левінаса показує, що поняття "асиметричності" передбачає безкінечну трансцендентність і непізнаність Іншого та трансцендентальну (по той бік свободи волі) приреченість "Я" бути відповідальним за Іншого. Висловимо припущення, що "етична асиметричність" є, по суті, екстраполяцією на секулярний рівень певних метафізичних тез. По-перше, очевидно є спадковість ідеї асиметричності етичного від іудейської традиції розгляду Бога як абсолютної трансцендентності й непізнаності, відділеної від людини нездоланною прірвою, що обумовлено "включенням" автора цієї концепції в культурно-історичний життєвий світ іудейства. Покірність людини наказам Бога ще до тематизації і з'ясування їхнього смислу завдяки модусу слухняності є подібною до відповідальності людини за Іншого ще до ситуації вибору й прийняття рішення. По-друге, етика асиметричності здійснює екстраполяцію на рівень етики декартівської тези про первинність апіорної ідеї безкінечного Бога в нашому розумі по відношенню до согіто. Завдяки смислому переносу з Бога на людину Е. Левінас стверджує ідею безкінечності ближнього, який фактично бере на себе функції Бога, конститууючи самосвідомість і суб'єктність.

Загальна методологічна настанова деконструкції логоцентризму й "повстання проти метафізики світла" (Ж. Дерріда) веде за собою дві важливі тези Е. Левінаса: а) примат праксису над теорією; б) неможливість пізнання сутності Іншого (тобто його "обличчя-лику"). У супереч ідеї Е. Левінаса, ми вважаємо, що хоча моральна практика може передувати дискурсивному пізнанню (наприклад, у спонтанній дії), але сам праксис як відповідальність за Іншого, у свою чергу, передбачає обов'язкове наділення значенням і значущістю: людина повинна розуміти, за що саме вона несе відповідальність, якщо не через дискурс, то безпосередньо, нетематично-інтуїтивно. Отже, примат праксису над теорією ілюзорний. Більш того, сама постановка питання про їх розподіл свідчить лише про несприйняття давньої еллінської мудрості про єдність теорії і практики в акті споглядання, але аж ніяк про спростування цієї мудрості. На наш погляд, існує принципова можливість пізнання "іншості" Іншого через інтуїтивний досвід споглядання, у якому конститується смисл і цінність Іншого. Якщо проводити богословські паралелі, то замість іудейської картини абсолютної трансцендентності Бога (а відповідно й трансцендентності ближнього), ми пропонуємо взяти за основу аналізу Іншого християнську модель Бога як водночас трансцендентного й іманентного світові, (що означатиме розчинення абсолютної іншості ближнього в моєму акті співучасті через уважне вивчення Іншого і посутність).

### Висновки

Проведений аналіз показує, що не будь-яка зустріч з Іншим є етичним досвідом. До етичного потрібно ще "дорости", зумівши побачити конкретного Іншого, а не його узагальнений образ. Пропозиція Е. Левінаса полягає в тому, що етика повинна аналізувати не Іншого взагалі, не поняття Іншого, а завжди вести розмову про моє конкретне ставлення до конкретного Іншого. Інший у своїй конкретності постає джерелом відповідальності, слухняності Я, джерелом будь-якого значення. Шлях до конкретики - це феноменологічна редукція - залу-

чення в дужки теорії і вихід у стихію практики. Щодо акценту Е. Левінаса на абсолютній трансцендентності Іншого, то ми вважаємо, що це навіки закріпило б за Іншим статус "Чужого" (термін Б. Вальденфельса) й означало б, що я ніколи не зможу побачити в ньому рідне й близьке Ти. Абсолютна трансцендентність унеможлиблює дружбу, любов і взагалі моральні стосунки. Е. Левінас правий лише в тому, що сутність не можна схопити в понятті, але із цього він робить хибний висновок про те, що сутність узагалі не може бути пізнаною. На нашу думку, здійснивши етичну редукцію, уникнувши "насилля теорії", ми опиняємося за межами розсудкового понятійного пізнання. Але це не скасовує наддискурсивних, інтуїтивних можливостей нашого розуму. Вищесказане означає, що ноуменальний бік людини, її "лик-обличчя", або "одичний ейдос" (Плотін), можна пізнати саме інтуїтивним шляхом через споглядання-екстаз, а відтак "повстання проти метафізики світла" (Ж. Дерріда) приречене на поразку. Існує ціла філософська традиція, яка утверджує можливість того, щоб трансцендентний лик перетворився на "ноему", "ноумен-у-досвіді" (С. Хоружий), тобто був пізаний за допомогою особливого інтуїтивного феноменологічного досвіду "ейдетичного споглядання" (Е. Гуссерль) або "чистої інтуїції" (Дж. Сантаяна).

**Морозов Андрей,**

*кандидат філософських наук, докторант Київського національного університету ім. Тараса Шевченка*

### "ДРУГОЙ" КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА ЭТИКИ ЭМАНУЭЛЯ ЛЕВИНАСА

В статье исследованы взгляды Э. Левинаса на проблему Другого. Отмечается, что в центр этических отношений философ ставит Другого, который выступает абсолютно трансцендентным ликом, не подвластным "насилию теории" и асимметричным по отношению к действиям Я. Путь к открытию бесконечности лика Другого по ту сторону объективации в познании Э. Левинас усматривает в применении феноменологической процедуры "эпохэ".

*Ключевые слова:* Другой; тотальность; асимметричность; эпохэ; лик.

**Morozov Andrii,**

*Candidate of Sciences in Philosophy, Doctorate of Taras Shevchenko National University of Kyiv*

### "OTHER" AS THE CENTRAL PROBLEM OF THE ETHICS OF EMMANUELLE LEVINAS

The original views of E. Levinas on "Other" are observed in the article. It is stressed that "Other" has been placed in the centre of many ethical discussions since M. Buber, and Levinas continues and develops some of main Buber's intuition that concerns the place "between" I and You. The main idea of Levinas is that "Other" can't be neither reduced nor dissolved in any ontological basis such as transcendental Ego, Being, Logos, God etc. Levinas criticizes the Heidegger's conception of being ("il y a"), which seems to be anonymous and giving rise to irresponsibility, atrocity and all the fears of totalitarian society. According to Levinas, it is not "I" that creates "Other" as alter ego in some kind of symmetry, but it is "Other" that appeals for me, so that my identity completely depends on "Other", or, in a word, is "the Other's gift". "I" and "You" are doomed to be asymmetrical. Thus the central ethical event is Rendezvous (meeting) with "Other", which is considered to be absolute transcendental "face" ("visage") that transgresses the sum of empirical characteristics. The way to reveal the transcendental face of "Other" is the special phenomenological procedure ("epoche") that eliminates the "violence of theory", i.e. all the attempts of objectification of "Other" in abstract notion. It is assumed that this ethical conception of incognizable transcendental face is extrapolation of ancient Jewish theological conception, in which God's otherness is completely transcendental to the world, so that the gap between the divine and the created can never be filled.

*Keywords:* Other; totality; asymmetry; transcendental reduction; Face.

#### REFERENCES

1. Derrida J. (2000), Violence and metaphysics, in E. Levinas, *Favourites: totality and infinite*, University book, Saint-Petersburg, pp. 380-412 (rus).
2. Eskin M. (2000), Ethics and Dialogue in the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan, Oxford University Press, Oxford, 294 p. (engl).

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Деррида Ж. Насилие и метафизика / Ж. Деррида // Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное / Э. Левинас. - М., СПб. : Университетская книга, 2000. - 463 с.
2. Eskin M. Ethics and dialogue: In the works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan / M. Eskin. - Oxford : Oxford University Press, 2000. - 294 p.
3. Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас: философия и биография / А. В. Ямпольская. - К. : Дух і літера, 2011. - 376 с.
4. Вдовина И. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль / И. С. Вдовина // История философии. - М. : ИФ РАН, 2003. - Вып. 10. - С. 101-114.
5. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология [Электронный ресурс] / А. С. Филоненко // Научный богословский портал Богослов.ru. - Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>.
6. Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо / Э. Левинас // История философии. - М., 2000. - № 5. - С. 170-186.
7. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Избранное: тотальность и бесконечное / Э. Левинас. - М., СПб. : Университетская книга, 2000. - 463 с.
8. Левинас Э. Избранное: трудная свобода / Э. Левинас. - М., 2004. - 373 с.
9. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Собр. соч. : в 15 т. / Ф. Достоевский. - М., 1990. - Т. 9. - 520 с.

3. Yampolskaia A. (2011), Emmanuelle Levinas: philosophy and biography, Dukh i Litera, Kyiv, 376 p. (rus).
4. Vdovina I. S. (2003), E. Levinas and E. Husserl, *Istoriya filosofii*, issue 10, IFRAN, Moscow, pp. 101-114 (rus).
5. Filonenko A., The theology of communion and the Eucharistic anthropology, available at: <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>.
6. Levinas E. (2000), *Istoriya filosofii*, issue 5, Moscow, pp. 170-186 (rus).
7. Levinas E. (2000), Totality and infinity, University book, Moscow, Saint-Petersburg, 463 p. (rus).
8. Levinas E. (2004), The selected works: hard freedom, AST, Moscow, 373 p. (rus).
9. Dostoyevskiy F. (1990), The brothers Karamazov, Works, Vol. 9, 520 p. (rus).

© Морозов Андрій

Надійшла до редакції 12.03.2014

УДК 130.122: 37.013

**РЕЗНИКОВ СЕРГІЙ,**

*здобувач Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти*

## **ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ДУХОВНОСТІ ТА САМОАКТУАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В ОСВІТІ**

Предметом статті є процеси забезпечення духовності особистості та формування її здатності до самоактуалізації. Передусім ідеться про формування в особистості цілого комплексу якостей та здатностей, які, будучи спрямовані на її саморозвиток, одночасно є і механізмами забезпечення духовності. Автор доходить висновку, що використання потенціалу концепту духовності для визначення змісту освітньої діяльності, спрямованої на мету самоактуалізації особистості, вимагає подолання технократичної орієнтації школи, посилення духовно-гуманітарних засад в освіті, реалізації особистісно-орієнтованого підходу.

**Ключові слова:** *духовність; самоактуалізація; філософія освіти; методологія.*

**Постановка проблеми та стан її вивчення.** Для розуміння ролі духовності в процесі самоактуалізації особистості визначальною є інтерпретація особистості як духовного утворення. У цій тезі виявляється діалектичний зв'язок понять "особистість" і "духовність", оскільки сутнісна природа особистості завжди духовна, а духовний розвиток індивіда неможливий поза його особистісною суб'єктною позицією. Певною мірою можна вважати, що саме через духовність як інтегровану якісну характеристику духовного світу особистості забезпечується її онтологічна ідентифікація, передусім через чинники, що інспірують та спрямовують духовну активність людини і водночас виступають формами ідентифікації духовності, її індикаторами.

Проблеми духовності в освітньому процесі досліджуються в роботах А. Валіцької, А. Запесоцького, А. Ковалевської, С. Франка та інших вітчизняних і зарубіжних авторів [1-5]. Практично всі дослідження стверджують зростання ролі духовності як чинника трансформаційних процесів в освіті постіндустріального зразка. Однак взаємозв'язок духовності та самоактуалізації особистості як цілей постсучасної освіти залишається малодослідженою проблемою.

**Метою** роботи є обґрунтування взаємозв'язку духовності та самоактуалізації особистості як цілей освітньої діяльності.

**Виклад основного матеріалу.** Місце концепту духовності при розгляді проблематики саморозвитку особистості визначається критеріями, за якими оцінюється буття людини в контексті її самореалізації. Адже духовна сутність людини формується в процесі подолання суперечностей "дійсного" й "недійсного" буття. Дійсне буття визначається як буття, у якому проявляються

сутнісні сили людини, розкривається її природа, а це можливо лише в умовах "одухотвореного" буття (ураховуючи роль духовної складової у визначенні сутнісної наповненості людського життя) [7]. Недійсне буття якраз і характеризується відсутністю чи недостатністю його духовного компонента, що перетворює людське життя на просте існування, позбавлене сутнісних сенсів та можливостей саморозвитку. Як указує А. Ковалевська, "світоглядна установка, що виходить із примату зовнішньої форми над змістом, тобто творчим, духовним началом у людині, в остаточному підсумку заводить індивіда в життєвий глухий кут" [3, с. 44].

Проблема саморозвитку в контексті його духовної спрямованості безпосередньо визначається розумінням сутності людини, її ідентичності в контексті особистісної визначеності як інтегрованої та унікальної сукупності певних характеристик, які формують її самість. При цьому самість, що ґрунтується на індивідуальній картині світу, не може бути інтерпретована в традиційному сенсі як постійно стабільна характеристика особистості, як досягнута на певному рівні соціалізації та потім незмінна її сутність. І самість, й індивідуальна картина світу, і духовний світ особистості як унікальні характеристики її ідентичності не є абсолютними константами, які незалежні від життєдіяльності людини, її постійного самовтілення в усе нових актах буття, взаємовідносин із зовнішнім світом та іншими людьми.

Відповідно й духовні характеристики саморозвитку людини не можуть бути визначені винятково через її внутрішній світ. Усі духовні якості людини та їхні інтегровані характеристики можна ідентифікувати не стільки як усталені феномени, скільки як динамічні процеси, або як феномени, що постійно перебувають у процесі