УДК 177.7:159.923.2:2

# БІБЛІЙНИЙ ДОСВІД ЗНЕЧУЖЕННЯ ЧУЖОГО В КОНТЕКСТІ КСЕНОЛОГІЧНИХ ШУКАНЬ СЬОГОДЕННЯ

Марина Будько

*Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького*

**Анотації:**

Попри множинність філософських концепцій та соціально-культурних зразків їх апробації проблема Іншого/Чужого демонструє очевидну тенденцію до загострення й радикалізації. Для становлення повноцінного інтерсуб'єктивного й інтеркультурного діалогу необхідне фундаментальне знання тих культурних, соціальних, психологічних механізмів, які визначають взаємини з Іншим/Чужим. Сягнути ж такого знання можливо шляхом переосмислення досвіду співіснування людських спільнот, зафіксованого морально-етичними вченнями. Оскільки текст Біблії створювався впродовж тривалого часу й містить різні моральні рекомендації щодо взаємин із Чужими, породжені різними культурними й соціальними контекстами, біблійний досвід подолання чужості бачиться незамінним при розв'язанні ксенологічних проблем сьогодення.

**Будько Марина. Библейский опыт «расчуждения» Чужого в контексте ксенологических исканий современности**

Невзирая на множественность философских концепций и социально-культурных образцов их апробации проблема Другого/Чужого демонстрирует очевидную тенденцию к обострению и радикализации. Для становления полноценного интерсубъективного и интеркультурного диалога необходимо базовое знание тех культурных, социальных, психологических механизмов, которые определяют взаимоотношения с Другим/Чужим. Обрести такое знание возможно путем переосмысления опыта сосуществования человеческих сообществ, зафиксированного в морально-этических учениях. Поскольку текст Библии создавался на протяжении длительного времени и содержит различные моральные рекомендации по взаимоотношениям с Чужими, порожденные различными культурными и социальными контекстами, библейский опыт преодоления чуждости видится незаменимым при решении ксенологических проблем современности.

**Bud'ko Maryna. The biblical experience of Alien's deforeignness through the context of contemporary xenological research**

Despite an abundance of philosophical conceptions and socio-cultural patterns of their approbation the problem of the Other/Alien demonstrates an evident tendency to aggravation and radicalization. What is necessary for establishing full intersubjective and intercultural dialogue is the fundamental knowledge of those cultural, social, psychological mechanisms which determine relations with the Other/Alien. Gaining such knowledge is possible only through rethinking the experience of human communities co-existence recorded by moral and ethic teachings. Since it took long time to write the text of the Bible and it contains various moral recommendations as for the relations with Aliens that sprang from different cultural and social contexts, the Biblical experience of overcoming the otherness is considered irreplaceable at solving xenological problems of today.

**Ключові слова:**

Чужий, Інший, ворог, ближній, гість, біблійна етика, ксенологія

Чужой, Другой, враг, ближний, гость, библейская этика, ксенология

Alien, the Other, foe, neighbour, guest, the Biblical ethics, xenology.

*Якщо феноменологія серйозно ставиться до генеалогії культур, вона набуває рис ксенології*
***Б. Вальденфельс***

Перш ніж Чуже «виразно та незворотно увійшло до ядра розуму й до ядра Свого» [4, с. 12] – лише у XVIII та XIX ст., а остаточно у XX ст., – воно «перемістилося зі сфери трансцендентного до сфери повсякденного» [9, с. 4]. Щоправда, таке формулювання О. Довгополова адресує глобальному світові, який «пропонує нам зустрічі з Чужим на кожному кроці, змушуючи опрацьовувати певні нові стратегії взаємовідносин з ним». Однак, як нам бачиться, різниця тут найперше в масштабах, а не в суті феномена: таке «наближення до обжитого простору того, що відрізняється від нього», історія культури засвідчує щоразу в точках зламу, при переході людських співтовариств на нову стадію розвитку, який неодмінно супроводжується міксацією всього сущого, зокрема й взаємопроникненням Свого й Чужого, з подальшим розмежуванням та впорядкуванням. І зрозуміло, що кожного разу актуалізація Чужого спонукає до переосмислення його в етичних категоріях – «саму сутність іншості, відмінності, прийняття та відторгнення» [там же, с. 4]. Так було, наприклад, на початку Нового часу, коли на тлі географічних відкриттів виявлялися й загарбувалися нові світи та внаслідок цього зрушувалися в бік децентрації суб'єкта «великі порядки» [4, с. 12], – і це спричинилося до осмислення теми Чужого у зв'язку з проблемою морального ставлення до людей іншої культури, релігії та раси в європейській філософії Нового часу, зокрема Ж.-Ж. Руссо й І. Кантом. Так було і в період експансії античного світу: Б. Вальденфельс виявляє первинні концепти «чужості» вже в давньогрецькій філософії – у Платона й Аристотеля, – зауважуючи при цьому, що «*ξένον* чи *alienum* не є первинними чи ключовими для філософії словами» й дивуючись, «куди зникло й де переховується Чуже» [5, с. 4].

Справді, тема Чужого не є для філософії наскрізною, точніше, вона не є лінійною й неперервною, пунктирно актуалізуючись у точках біфуркації. Тому пошуки «слідів Чужого» незмінно приводитимуть нас до моральних учень,

які так само актуалізуються в нерівноважних станах культури й містять досвід гармонізації людських взаємин, інтеграції та підтримки цілісності людських колективів, акумулюють і зберігають накопичені поколіннями практики спільного буття людей. І визначальне місце в цьому ряду правомірно займає Біблія, текст якої створювався впродовж тривалого часу й містить різні моральні рекомендації щодо взаємин із Чужими, породжені різними культурними й соціальними контекстами. Засвідчені Біблією видозміни морального мислення не є новим предметом філософування – до них незмінно звертаються у прагненні осягнути еволюцію етичних систем, типізувати форми моральної свідомості, концептуалізувати основоположні виміри християнського етосу тощо [1; 6; 11 та ін.]. Зрозуміти доцільність використання Святого Письма в етиці може допомогти й визначення етики, яке пропонує філософ і богослов Й. Даума, покликаючись на К. Схілдера: «Етика – знання незмінних підстав змінних Заповітних епох і релевантного, точного визначення обов'язків, які є в людини щодо Божої явленої волі» [8]. Нові горизонти для осмислення духовного змісту феномена Чужого розкриває проблематика діалогічного спілкування як одного з «безперечних осередків кристалізації постсекулярного філософування» (В. Малахов) – П. Бергер, Ю. Габермас, Ж. Дерріда, Е. Левінас, Ж.-Л. Маріон, Й. Ратцингер, Дж. Ролз та ін., – тим більше в умовах, коли «оживлення» релігій, повернення «світським» середовищем їхнього морального досвіду перетворюється на виразну тенденцію сучасного світу [14, с. 140]. Саме з таких позицій ми й вдамося до спроби рефлексії біблійного досвіду знечуження Чужого в контексті ксенологічних шукань сьогодення.

Біблійна традиція засвідчує три основні «типи» Чужих: вороги – представники інших народів (топологічно – за межами Ізраїлю); гості – проїжджі, перехожі (тимчасово перебувають на землі Ізраїлю); прибульці – «приходьки» й «поселенці» (постійно живуть на землі Ізраїлю). Звернімося у зв'язку з цим до феноменології Е. Гуссерля, якому ми завдячуємо проблематизацією Чужого в сучасній європейській філософії, – до його інтенціональної теорії досвіду Чужого як моделі тлумачення «високих форм інтерсуб'єктивності товариств», зокрема світу культури «власної» та світу культури «чужої». Розглядаючи досвід Чужого в горизонті «рідного світу» й «чужого світу», Е. Гуссерль виділив дві форми «чужості» – внутрішню та зовнішню: чужість поза рідним світом, що належить до його зовнішнього горизонту, і чужість всередині рідного світу, що належить до його внутрішнього горизонту. Чужість поза рідним світом репрезентована в Біблії чужинцями-іншоплемінниками (у Торі – *йешвей*), що належали до туземних народів. Упродовж тривалого часу – аж до пришестя Христа – вони сприймалися як вороги Ізраїлю й підлягали або знищенню (Вих 23.23–24; Втор 13.13–17; 20.16–17), або вигнанню (Вих 23.31–32), або поневоленню (Втор 20.11). Така агресивна ксенофобія й «освячення» насильства є непоодиноким явищем в історії людської моралі, насамперед на етапі визрівання й становлення культурної ідентичності, коли конфронтація з культурно Чужим виступає засобом самоідентифікації. Крім того, ідентичність на основі загальних традицій і норм становить важливу опору політики, – зауважує Б. Марков, розмірковуючи над книгою Ю. Габермаса «Залучення іншого» в контексті проблем сьогодення. Але, – застерігає він, – «тільки здається, що суспільство можна оздоровити, позбувшись спочатку чужих, а потім і своїх поганих людей. На жаль, суспільство, нетерпиме до іншого, змушене його постійно відтворювати, оскільки чужий виступає умовою його самовизначення» [12, с.13].

«Чужа» культура, як зазначає Е. Гуссерль, орієнтована на основоположно-первинний центр «моєї культури й доступна тільки у вигляді досвіду чужого, в певному вчуванні в чуже об'єднання людей у культурі (Kulturmenschheit) і в культуру цього об'єднання» [7, с. 120]. Світ для людини конкретно даний лише як світ культури: належачи тій спільноті, що історично формує певну культуру, людина розуміє насамперед культуру власну, осібне довкілля з його центром і нерозкритим горизонтом, а людей чужого їй світу сприймає як людей загалом і як належних певному культурному світові [там же]. Проте навіть у горизонті «рідного світу» людина визначається щодо Чужого – така форма чужості представлена в Біблії прибульцями – «приходьками» й «поселенцями» (у Торі – *герим*). Саме ця група Чужих і взаємини з ними перебувають у центрі уваги Старого Завіту. Чужоземці серед народу Ізраїлю – це люди, що «народжені поза», але живуть на землі обітованій, потрапивши сюди в різний час і різними шляхами: як вільні люди, що прийшли разом із синами Ізраїлю з Єгипетського краю (Вих 12.38; тут і далі перекл. І. Огієнка) чи пізніше – як раби, куплені з довколишніх народів (Лев 25.44–45) або поневолені (Нав 9.20–23, 27) тощо. Проте незалежно від походження це, за словами Г. Зіммеля, не той чужинець, «хто приходить сьогодні, щоб відійти завтра» – він приходить, щоб залишитися [10, с. 594]. І все ще зостаючись чужинцем (але вже не ворогом), він, проте,

виявляє схильність до асиміляції та творення майбутньої єдності, як, наприклад, праотець Авраам, який називав себе «приходьком» і «поселенцем», коли просив у племені Хета дозволу на поховання дружини в Кир'ят-Арбі (Бут 23.4).

Показово, що Писання називає «приходьками» та «поселенцями» не тільки етнічно Чужих, а й збіднілих одноплемінників, що живуть найманою працею або потрапили в рабство (Вих 21.1–11; 22.2; 4 Цар 4. 1), – тут доречнішим, певно, був би не концепт «чужості», а концепт «відчуження», продуктивно розвинутий Г.-В.-Ф. Гегелем, К. Марксом, Л. Фейербахом, а також у неомарксизмі Т Адорно, Г. Маркузе, Е. Фромма, Д. Лукача, психоаналізі З. Фрейда, структурному психоаналізі Ж. Лакана, С. Жижека, в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра й А. Камю, постструктуралізмі Ю. Кристевої тощо. По суті, називаючи одноплемінників «приходьками» й тим самим, бодай лінгвально, дорівнюючи їх до Чужих, «як чуже розглядають те, вилучене з відповідної сфери Свого й відокремлене від колективного існування, <...> що не можна поділяти з іншими. Чужість у цьому сенсі означає неналежність до певного Ми» [4, с. 16]. І проте, характеризуючи стосунки людини з суспільством, зі світом, з собою, «відчуження» передбачає не Чужого, а перетворені форми Свого, який, попри все, зберігає перспективу подолати відчуження й навіть відторгнення та відновити соціальний статус. Тим-то й заповідано застосовувати до нього ті ж моральні норми, що їх Господь наказує дотримуватися у ставленні до ближніх. Завіт велить звільняти рабів-одноплемінників кожні сім років: «Коли купиш єврейського раба, нехай він працює шість років, а сьомого нехай вийде дармо на волю» (Вих 21.2), більше того – «Якщо прийде він сам один, нехай сам один і вийде; коли він має жінку, то з ним вийде й жінка його» (Вих 21.3). Довічне рабство щодо єврея можливе лише за його згодою: «...якщо раб той щиро скаже: Полюбив я пана свого, жінку свою та дітей своїх, не вийду на волю, то нехай його пан приведе його до суддів і підведе його до дверей або до бічних одвірків, та й проколе пан його вухо йому шилом, і він буде робити йому повіки» (Вих 21.5–6), – причини такого «добровільного» рабства теж зрозумілі: «Якщо пан його дасть йому жінку, і вона породить йому синів або дочок, та жінка та діти її нехай будуть для пана її, а він нехай вийде сам один» (Вих 21.4). А якщо хто купив рабиню зі свого народу, «не вільно йому продати її до народу чужого» (Вих 21.8), і він зобов'язаний або дотримуватися щодо неї вимог морального закону, або «вона вийде дармо, без окупу» (Вих 21.11).

У Левиті знаходимо й багаторазово повторюване повчання не віддавати в рабство своїх братів – синів Ізраїлевих, «бо вони Мої раби, що Я вивів їх з єгипетського краю, не будуть вони продані продажем раба. Не будеш володіти ними жорстоко, і будеш боятися Бога свого» (Лев 25.42–43). Згодом етичний кодекс уже велить надавати звільненому рабу братню допомогу: «...коли відпустиш його вільним від себе, не відпустиш його порожньо, конче наділи його з худоби своєї дрібної, і з току свого, і з кадки чавила свого, чим поблагословив тебе Господь, Бог твій, те даси йому» (Втор 15.13–14). Законодавство Левита до цього додає загальне звільнення рабів у ювілейний рік: «І освятите рік п'ятдесятріччя, і оголосите волю в Краю для всіх мешканців його, ювілей він буде для вас: і вернеться кожен до своєї посілости, і кожен до родини своєї вернеться» (Лев 25.10). Воно ж прописує правила (Лев 25.39–55), які фактично переводять «свого» зі становища раба у становище найманого працівника: «коли збіднє брат твій при тобі, і буде проданий тобі, то не будеш робити ним праці раба, як наймит, як осілий він при тобі» (Лев 25.39–40); «братами вашими, синами Ізраїлевими, один одним, не будете володіти жорстоко» (Лев 25.46). Тут важливо зауважити, що спочатку в Біблії одне й те ж слово позначає і служника, й раба, а значить, тут ідеться про гуманізацію відносин серед «своїх», про піднесення рівня моральності в межах конкретного середовища, що завжди свідчить про поглиблення стабільності соціокультурної системи, так само, як подія морального відторгнення, ексклюзії неодмінно є знаком суспільної кризи. І коли знаходимо тут «будеш любити ближнього свого, як самого себе» (Лев 19.18), – основну християнську заповідь любові до ближнього, сформульовану задовго до появи християнства, – то не варто забувати, що на цьому етапі значення слова «ближній» (євр. *péa'*, грецьк. *πλησίον*) не може містити тих конотацій, які ми в ньому прочитуємо, спираючись на багатовіковий християнський досвід, а стосується лише «синів свого народу» (там же).

Що ж до інших народів, то книга Ісуса Навина містить інформацію про джерела збільшення рабів з чужинців на землі Ізраїлю. Це – нескорені народи в Ханаані, зокрема жителі Гаваона, з якими Ісус уклав мир і «склав з ними умову, щоб зоставити їх при житті, і присягнули їм начальники громади» (Нав 9.15). Коли розкрився обман (заявивши, що прийшли з далекого краю, ті виявилися близькими сусідами, тоді як ізраїльтяни пропонували мирні відносини лише «містам, дуже далеким» (Вих 21.15)), Ісус Навин, пов'язаний клятвою, залишив їх живими, але сказав: «тепер ви прокляті, і не переведеться з-посеред вас раб» і наказав їм «рубати дрова та

носити воду для всієї громади» (Нав 9.20–23, 27). Та не всім не-ізраїльтянам судилася була доля рабів – ставлення Ізраїлю до Чужого, що належить до його «зовнішнього горизонту», теж зазнає поступового олюднення, як і сам горизонт культури, що поступово набуває ознак проникності. Третя книга Царств (Перша Царів) згадує про чужинців, найнятих мудрим Соломоном для роботи в Ізраїлі: «Увесь народ, що позостався з аморейян, хіттеян та періззеян, хіввеян та євусеян, що вони не з Ізраїлевих синів, їхні сини, що були позоставлені по них у Краю, яких Ізраїлеві сини не могли вигубити, то взяв їх Соломон за поборових працівників, і так є аж до цього дня» (3 Цар 9.20–21). Второзаконня згадує ще про одну можливість появи Чужих серед народу Ізраїлю з подальшим «освоєнням» – «Коли ти вийдеш на війну на ворогів своїх, і Господь, Бог твій, дасть їх у твою руку, і ти пополониш із них полонених» (Втор 21.10): у разі, коли ізраїльтянин побачить серед полонених красиву жінку й полюбить її, то він має право привести її до свого дому: «вона оголить свою голову й обітне свої нігті. І здійме вона з себе одіж полону свого, і осяде в твоєму домі», «станеш їй чоловіком, і вона стане тобі за жінку»; «І станеться, коли ти потім не полюбиш її, то відпустиш її за її волею, а продати не продаси її за срібло, і не будеш поводитися з нею як з невільницею, бо ти жив із нею» (Втор 21.11–14). Таким чином, полонена чужинка, «присвоєна» ізраїльтянином, стає своєю й серед народу. Певно, щось подібне мав на увазі Б. Марков, твердячи, що любов і розуміння «насправді егоїстичні, вони передбачають перетворення іншого на подобу себе і, таким чином, виявляються формою його підпорядкування» [12, с.21], – і додаючи, що іншого доводиться не стільки любити й розуміти, скільки терпіти: «Автентична включеність іншого як імморальної й іншокультурної істоти, якщо відмовитися від практик визнання, описаних ще Гегелем під назвою панування й рабства, є малоймовірною. Визнаючи інакшість культури й звичаїв чужого, <...> немає іншого способу, навіть не любити, а всього лише мирно співіснувати поруч з ним, як терпіння. Мужність і терпіння, необхідні для того, щоб витримувати тяжкість Іншого» [там же].

Згодом на залучення до громади вже міг розраховувати, як свідчить Друга книга Хронік, будь-який чужинець, що здалеку прийшов до Ізраїлю «...ради Йменя Твого великого, і руки Твоєї Сильної та рамена Твого витягненого, і прийде, і помолиться в цьому храмі, то Ти почуєш це з небес, місця постійного пробування Свого, і зробиш усе, про що буде кликати до Тебе той чужинець, щоб усі народи землі пізнали Ім'я Твоє, та щоб боялися Тебе, як народ Твій, Ізраїль, і щоб пізнали вони, що Ім'я Твоє покликане над оцім храмом, що я збудував» (2 Хр 6.32–33). Тут, як бачимо, уже за часів Книг Історичних ідеться про прогресивну асиміляцію чужинців Ізраїлем, що сприяло розриву кола етнічної ізоляції й передвістило християнський універсалізм: «кожен, відділений від народів краю до Божого Закону, їхні жінки, їхні сини, та їхні дочки, кожен знаючий та розуміючий, зміцняють присягу при браттях своїх, при своїх шляхетних, і вступили в клятву та присягу, щоб ходити в Божому Законі, що був даний через Мойсея, Божого раба, і щоб дотримуватися, і щоб виконувати всі заповіді Господа, нашого Бога, і права Його, і постанови Його» (Неєм 10.29–30). Ізраїль встановлює для чужинців правовий статут, аналогічний своєму власному: «І наказав я того часу вашим суддям, говорячи: Вислуховуйте суперечки між вашими братами, і розсуджуйте справедливо між чоловіком та між братом його, та між приходьком його» (Втор 1.16); дозволяє святкувати Пасху: «А коли буде мешкати з тобою приходько, і схоче справляти Пасху Господеві, то нехай буде обрізаний в нього кожен чоловічої статі, а тоді він приступить справляти її, і він буде, як народжений в Краї. А кожен необрізаний не буде їсти її» (Вих 12.48 наст.); шанувати день суботній: «а день сьомий субота для Господа, Бога твого: не роби жодної праці ти й син твій, та дочка твоя, раб твій та невільниця твоя, і худоба твоя, і приходько твій, що в брамах твоїх» (Вих 20.10); постувати в день Очищення «І це стане для вас на вічну постанову: сьомого місяця, десятого дня місяця будете впокоряти ваші душі, і жодної праці не робитимете ви, ані тубілець, ані приходько, що мешкає серед вас» (Лев 16.29) тощо. І вже Книги Пророцькі засвідчують цілковиту рівність перед Богом «усіх народів» на підставі спільності віри: «Мій дім буде названий домом молитви для всіх народів» (Іс 56.7).

Визнання «своїми» етнічно відмінних одновірців виявилося вдалим засобом і для поширення віри, згодом успішно використовуваним християнами. Про зародження традиції місіонерського руху згадує Ісус: фарисеї обходять моря, щоб знайти прозеліта (Мв 23.15). Цій же меті служили (і служать) переклади Біблії; у грецькому перекладі та подальшій традиції для позначення всякого Чужого, що прийняв юдейську віру, замість «гер», використовується слово «прозеліт». Прозелітів зміцніле і здатне до інтеграції іноземців єврейське суспільство почало розглядати нарівні з євреями, поширивши й на них заповідь любові: «І будете ви любити приходька, бо приходьками були ви самі в єгипетському краї» (Втор 10.19). Саме нагадування

про гноблення ізраїльтян як чужинців у Єгипті та Вавилоні проходить рефреном у біблійних текстах, пояснюючи, чому в Божому серці є особливе місце для чужинців, та наставляючи народ Ізраїлю не поводитися з іноземцями зле, понад те, – надавати їм рівний захист у лоні закону Божого: «Як тубілець із вас буде для вас приходько, що мешкає з вами, і ти будеш любити його, як самого себе, бо приходьки були ви в єгипетському краї» (Лев 19.34); «Суд один буде для вас, приходько буде як тубілець» (Лев 24.22). Асиміляція на основі віри, як бачимо, стає все повнішою, а в часи пророків вона сягнула такого рівня, що пророк Єзекіїль прозріває майбутній поділ країни, при якому іноземці отримають свою частку нарівні з природними мешканцями: «І поділите цю землю собі, Ізраїлевим племенам. І станеться, поділите її жеребком на спадок собі та чужинцям, що мешкають серед вас, що породили синів серед вас, і стануть вам, як тубільці між синами Ізраїлевими; з вами вони кинуть жеребка про спадок серед Ізраїлевих племен» (Єз 47.21–22).

Як бачимо, Писання послідовно й докладно розгортає «механізм» знечуження ворожого Чужого аж до рівня цілковитої його асиміляції шляхом «освоєння» та «присвоєння» на основі віднайдення підстав для спільності (у біблійному досвіді такою підставою виявляється віра). Проте чи є це однозначною й несуперечливою відповіддю на виклики сьогодення? Адже крім Чужого, який, свідомо долаючи горизонт власної культури або будучи відторгнутим нею й виштовхнутим за її межі, прагне спільності з іншою культурою й налаштований на асиміляцію, глобальний світопорядок (чи не-порядок) повсякчас зіштовхує нас із зовсім іншим різновидом Чужого. Це той Чужий, якого ми «зустрічаємо, а не конституюємо» (Ж.-П. Сартр) [13, с. 273] і зустрічаємо «не поза світом, але й він сам є також не з цього світу» і вперто «уникає впорядкування (Einordnung)» (Б. Вальденфельс) [3, с. 63]. Це та чужість, що, зберігаючи прадавні й нездоланні ознаки трансцендентності, екстериторіальності, величі, постає «епіфанією» Чужого, виступаючи нам назустріч у вигляді людського обличчя (visage у Е. Левінаса) як неусувного зовнішнього. А значить – ми приречені на пошуки відповіді Чужому без того, щоб «звузити чи скасувати відмінність Свого від Чужого» (Б. Вальденфельс) [4, с. 7]. І домогтися цього, на переконання Б. Вальденфельса, ми здатні лише «через дар мовлення, займаючи при цьому позицію гостинності» [3, с. 63].

Проте означена Б. Вальденфельсом «позиція гостинності» як можливість «порівнювати непорівнюване, не вдаючись до зрівнювання» та – додамо й підкреслимо – насамперед не вдаючись до знищення, а вступати в діалог із Чужим, не зазіхаючи на його автентичність (але й плекаючи власну), не нав'язуючи поза-порядковому (AuSerordentliches) власних порядків (але й відстоюючи їх у горизонті власної культури), – ця позиція є не винаходом дня сьогоднішнього, а реінкарнацією ключових концептів багатовікового досвіду співіснування людей, вироблених дофілософськими формами моралі й багаторазово – у зламних точках культурогенезу – переосмислених етичними вченнями. Пригадаймо, що «ворог», «чужий (чужинець)» і «гість» у давніх індоєвропейських мовах семантично невіддільні: «народжений поза» – завідомо ворог [2, с. 236], – доводить Е. Бенвеніст і додає, що «необхідне взаємне зобов'язання для того, щоб між ним і моїм Я встановилися особливі відносини гостинності, які немислимі всередині громади» [там же, с. 236]. Так само й текст Писання засвідчує, крім іншоплемінників-ворогів, що підлягають знищенню, та прибульців, що підлягають асиміляції, ще й третій тип Чужого – це гість (нокрім), який тимчасово перебуває на землі Ізраїлю й не підлягає ані цілковитому освоєнню, ані цілковитому відторгненню, – для нього біблійна етика визначає особливий тип морального ставлення – гостинність. Безумовно, стосунками гостинності неможливо вичерпати весь обшир людських взаємин у проміжку між Скіллою насилля й ворожнечі та Харибдою знеособлення й уніфікації. Проте саме в цій стрімнині приречена шукати надійного русла й тихого плеса людина в глобальному світі, будучи свідомою того, що головною культурною здатністю (Ю. Габермас) стає здатність домовлятися, знаходити компроміс навіть у найконфліктніших ситуаціях, відчувати свій зв'язок з іншими й нести за цей зв'язок відповідальність.

Отож, своєрідність сучасних дискусій про знечуження Чужого та визнання Іншого визначається зближенням у спільному – «ксенологічному» – проблемному полі філософських, теологічних, культурно-антропологічних, соціально-політичних тощо концепцій на тлі поступового усвідомлення нередукованості різних форм раціональності, моральності й культурності до єдино прийнятних, «універсальних» форм. Та попри множинність філософських і наукових концепцій та соціально-культурних зразків їх апробації проблема Іншого/Чужого не тільки не розв'язана, а навпаки, демонструє очевидну тенденцію до загострення й радикалізації. Події останнього часу як ніколи гостро доводять, що для становлення повноцінного інтерсуб'єктивного й інтеркультурного діалогу самих лише декларацій

і закликів міжнародних організацій не досить – необхідне фундаментальне знання тих культурних, соціальних, психологічних механізмів, які визначають взаємини з Іншим/Чужим. Сягнути ж такого знання можна лише шляхом вивчення й переосмислення багатовікового досвіду співіснування різних людських спільнот, зафіксованого морально-етичними вченнями різних епох. А зважаючи на те, що текст Біблії, яка неодноразово доводила свою миротворчу спроможність, створювався впродовж тривалого часу й містить різні моральні рекомендації щодо взаємин із Чужими, породжені різними культурними й соціальними контекстами, біблійний досвід подолання чужості бачиться незамінним при розв'язанні культурних проблем сьогодення, коли очевидно, що викорінення нетерпимості є запорукою виживання людини, культури й людства.

**Список використаних джерел**


1. Апресян Р. Г. Рессентимент и историческая динамика морали / Р. Г. Апресян // Этическая мысль. Вып. 2. / Отв. ред. А. А. Гусейнова. — М. : ИФРАН, 2001. — С. 27—40.
2. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Le vocabulaire des institutions indo-européennes / Эмиль Бенвенист. — М. : Прогресс, Универс, 1995. — 454 с.
3. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Бернгард Вальденфельс ; пер. з нім. М. Д. Култаєвої. — К. : Альтерпрес, 2002. — 176 с.
4. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; пер. з нім. В. І. Кебуладзе. — К. : ППС, 2004. — 206 с.
5. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии / Вальденфельс Б. ; пер. с нем. К. Лядской // Топос. — 2002. — № 2 (7). — С. 4—21.
6. Горелова Т. А. Идея эволюции в применении к этическим системам : от этоса природы к космической этике : автореф. дисс. на соискание ученой степени д-ра философ. наук : спец. 09.00.13, 09.00.05 «Этика» / Горелова Татьяна Анатольевна ; Моск. гуманитар. ун-т. — М. : б. и., 2006. — 47 с.
7. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. IV: Картезианские медитации / Э. Гуссерль; пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. — 142 с.
8. Даума Й. Использование Писания в этике / Йохем Даума // Реформатский взгляд [Электронный ресурс]. — Режим доступа : http://www.reformed.org.ua/2/47/Douma (05.12.14)
9. Довгополова О. А. Метафорична схема обжитого простору : місце іншого, чужого, відторгненого : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філософ. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Довгополова Оксана Андріївна ; Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. — Одеса : б. в., 2008. — 28 с.
10. Зиммель Г. Избранное. Том 2 : Созерцание жизни / Георг Зиммель ; пер. с нем. — М. : Юристъ, 1996. — 608 с.
11. Малахов В. Иной и неиное в общении / Виктор Малахов // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна / Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Спецвип. 1 : Койнонія. Філософія іншого та богослов'я спілкування. — 2010. — С. 15—48.


**References**


1. Apresian, R. G. (2001). Ressentiment and historical dynamics of morals. *Eticheskaiia mysl'*, Issue 2. Moscow : IFRAN. 27—40 [in Russian].
2. Benveniste, E. (1995). *Dictionary of Indo-European Social Terms. Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Moscow : Progress, Univers [in Russian].
3. Waldendels, B. (2002). *Introduction to Phenomenology*. Trans. from German by M. D. Kultaieva. Kyiv : Alterpress [in Ukrainian].
4. Waldendels, B. (2004). *Topography of the Alien : Studies on the phenomenology of the Alien*. Trans. from German by V. I. Kebuladze. Kyiv : PPS [in Ukrainian].
5. Waldendels, B. (2002). The phenomenon of the Alien and its traces in the classical Greek philosophy. Trans. from German by K. Liads'ka. *Topos*, 2 (7), 4—21 [in Russian].
6. Gorelova, T. A. (2006). *The idea of evolution applied to the ethical systems : from ethos of nature to cosmic ethics :* Author's abstract. Moscow Humanitarian University. Moscow [in Russian].
7. Husserl, E. (2001). *Collection of works.* Vol. IV*: Cartesian meditations.* Trans. from German by V. I. Molchanova. Moscow : Dom intellektual'noi knigi [in Russian].
8. Dauma, J. Use of Scripture in ethics. Reformed view. Retrieved from : http://www.reformed.org.ua/2/47/Douma [in Russian].
9. Dovgopolova, O. A. (2008). *Metaphorical scheme of lived-in space : the place of the other, alien, refused :* Author's abstract. Odessa I. I. Mechnikov National University. Odesa [in Ukrainian].
10. Simmel, G. (1996). *Selected works.* Vol. 2 : *Life meditation*. Trans. from German. Moscow : Yurist [in Russian].
11. Malakhov, V. (2010). The Other and not the Other in communication. *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V. N. Karazina*. Special ed. 1 : Koinonia. Philosophy of another and theology of communication, 15—48 [in Russian].
12. Markov, B. M. (2001). In search of the Other. In : *J. Habermas. The inclusion of the Other. Essays on political theory.* Trans. from German by Yu. S. Medvedev. SPb. : Naka. 5—46 [in Russian].
13. Sartre, J.-P. (2002). *Being and Nothingness : Experience of phenomenological ontology.* Trans. from French, foreword, footnotes by V. I. Koliadko. Moscow : Terra–Knizhnyi klub ; Respublika [in Russian].

12. Марков Б. М. В поисках другого / Б. М. Марков // Ю. Хабермас Вовлечение другого. Очерки политической теории ; пер. с нем. Ю. С. Медведева. — СПб. : Наука, 2001. — С. 5—46.
13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с франц., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М. : Терра–Книжный клуб ; Республика, 2002. — 640 с.
14. Узланер Д. Расколдовывание дискурса : «Религиозное» и «светское» в языке нового времени / Дмитрий Узланер // Логос. — 2008. — № 4 (67). — С. 140—150.

14. Uzlaner, D. (2008). Discourse unspelling : “Religious” and “secular” in the language of modern age. *Logos*, 4 (67), 140—150 [in Russian].

**Відомості про автора:**
**Будько Марина Василівна**
budko_marina@ukr.net
Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького,
вул. Леніна, 20, м. Мелітополь,
72312, Україна.
doi:10.7905/vers.v0i4.1025

*Надійшла до редакції: 16.11.2014 р.*
*Прийнята до друку: 02.12.2014 р.*

**Information about the author:**
**Bud’ko Maryna Vasylivna**
budko_marina@ukr.net
Melitopol Bohdan Khmelnytsky
State Pedagogical University
20 Lenin St., Melitopol,
72312, Ukraine
doi:10.7905/vers.v0i4.1025

*Received at the editorial office*: *16.11.2014*.
*Accepted for publishing: 02.12.2014*.