

А.В. Ільїна

Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України,
Кандидат мистецтвознавства, мол. наук. співр.
відділу історії зарубіжної філософії

ВПЛИВИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ НА ЄВРЕЙСЬКУ ФІЛОСОФСЬКУ ДУМКУ (ВІД С. МАЙМОНА ДО Ж. ДЕРРИДА)

В статті аналізуються аспекти впливу трансценденталізму на єврейську філософську думку. Виявляються ідеї та концепти, спільні для обох систем. Постулюється цілісність феномену єврейської трансцендентальної думки – від С. Маймона до Ж. Дерріда – єдність якої демонструється через віднаходження проблематики та концептуальної мережі, властивої всім її представникам. Доводиться, що такими інваріантами є проблема Іншого, а також пов'язані з нею ідеї межі та відмінності.

Ключові слова: єврейська філософія, Інший, коментар, критика, межа, трансценденталізм.

А.В. Ильина

ВОЗДЕЙСТВИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ НА ЕВРЕЙСКУЮ ФИЛОСОФСКУЮ МЫСЛЬ (ОТ С. МАЙМОНА ДО Ж. ДЕРРИДА)

В статье анализируются аспекты влияния трансцендентализма на еврейскую философскую мысль. Выявляются идеи и концепты, общие для обеих систем. Постулируется целостность феномена еврейской трансцендентальной мысли – от С. Маймона до Ж. Деррида – единство которой демонстрируется через обнаружение проблематики и концептуальной сетки, свойственной всем ее представителям. Доказывается, что такими инвариантами являются проблема Другого, а также связанные с ней идеи границы и различия.

Ключевые слова: еврейская философия, Другой, комментарий, критика, граница, трансцендентализм.

A.V. Ilyina.

INFLUENCE OF TRANSCENDENTAL PARADIGM ON JEWISH PHILOSOPHICAL THOUGHT (FROM S. MAIMON TO J. DERRIDA).

The article analyses influence of Transcendentalism on Jewish Philosophical thought. The ideas and concepts which are common for both systems are singled out. It is argued that Jewish philosophical thought from S. Maimon to J. Derrida can be treated as a certain unity as it is throughout sensitive to the Other and the questions of border and difference.

Key words: Jewish Philosophy, Other, commentary, criticism, border, Transcendentalism.

Критичне осмислення границь раціональності як визначальна функція трансцендентального мислення виявляється співзвучним як традиційній єврейській думці, що відштовхується від примату релігійної свідомості, так і неklasичній (згодом – постнеklasичній) західноєвропейській парадигмі, яка в умовах багатоманітної модерності артикулює кризовість класичної раціональності. Проблематичність, якою позначено можливість застосування суто європейського поняття «філософія» до єврейської інтелектуально-релігійної традиції¹, стає вже на зламі ХІХ – ХХ століть актуальною і для самої західноєвропейської думки. Зрештою, кульмінацією означених тенденцій, що ведуть від критики парадигми західноєвропейського раціоналізму до кризи останньої (кризи як границі критики або граничної межі самої раціональності), виступає постмодерне

мислення, теоретичним осмисленням і концептуалізацією якого є філософія постструктуралізму.

Отже, в постмодерний час, а надто сьогодні, коли постмодерністська парадигма вже почасти може розглядатися як завершений феномен, особливої *актуальності* набуває аналіз рефлексії трансценденталізму єврейсько-європейськими філософами. Досвід критичної рецепції трансцендентальної думки єврейськими кантіанцями і посткантіанцями дозволяє прояснити та увиразнити певні методологічні та систематичні настанови, що відіграють важливу роль і в роботі філософів-постмодерністів.

Філософські дослідження, дотичні до розглядуваної в даній роботі теми, здебільшого стосуються різних її аспектів та присвячені аналізу творчості окремого мислителя. Так, А. Пома [15] і З. Сокулер [16], [17] аналізують пов'язані із впливом іудаїзму аспекти філософії провідного неокантіанця – Г. Когена. При цьому робота Сокулер «Герман Коген и философия диалога» має особливу вагомість для нашого дослідження, оскільки дає розгорнуту панораму посткантіанського контексту єврейської філософії. Трансцендентальний контекст філософії діалогу, крім З. Сокулер, розглядають також І. Дворкін [2], Т. Боер [23]. Чимало дослідників звертаються до питання рецепції та критики Кантової філософії С. Маймоном [27], [28]. На особливу увагу заслуговує дисертаційне дослідження К. Малахової [14], в якому детально розглядаються проблеми критичної рецепції інтелектуальних надбань європейських філософів представниками традиційної єврейської думки. Вплив останньої на постмодерну філософію простежується в роботах М. Бланшо [22] та Ж. Деріда [5], [3], а результати такого впливу аналізуються в дослідженнях М. Іделя [29], Д. Боярина [24]. Слід також відзначити роботи дослідника філософії Деріда Дж. Бенінгтона [20], [21], в яких розглядаються як трансценденталістські, так і пов'язані з єврейською мисленнєвою традицією мотиви дерідіанського філософування.

Новизна даного дослідження полягає у спрямованості на виявлення інваріантного комплексу ідей та концептів, що дозволило б говорити про феномен «єврейського трансценденталізму» в аспекті певної історико-філософської цілісності. Метою дослідження є визначення мотивів та способів входження трансцендентального мотиву філософського мислення в царину єврейської філософської думки, а також аналіз наслідків, які спричиняє ця інтерференція для обох зазначених традицій.

Від часу первинної рецепції трансцендентального мотиву, єврейська філософська думка проходить низку радикальних трансформацій: від філософських позицій М. Мендельсона та С. Маймона, через неокантіанство Г. Когена, філософію діалога М. Бубера, Ф. Розенцвайга, до філософії Іншого, представлені концепціями Е. Левінаса і Ж. Деріда. Ці філософи належать до різних епох, світоглядів, мають зовсім різні передумови формування їхньої філософської думки і різний науковий шлях. Стосовно трансцендентальної традиції, ситуація різниться від статусу фактично співучасників творення Кантової філософії у дискусіях та коментарях (Мендельсон, Маймон), через її рефлексивне відтворення, що є своєрідним поєднанням критики й абсолютизації (Коген), далі – через створення альтернативного способу філософування, що парадоксальним чином базується на інтенціях «заперечуваного» трансценденталізму (діалогізм), через постфеноменологічну рефлексію засад трансценденталізму (Левінас), аж до системи, що є відтворенням трансцендентальної критики в деконструктивній версії (Деріда). Щодо стосунку до єврейської традиції, відмінності між цими філософами не менш суттєві, проте істотним спільним знаменником виступає *межевність* позиції їхнього світогляду: світогляду, що рівною мірою належить та *не* належить як до єврейської, так і до європейської традицій. Причому ця позиція є асиметричною і схиляє єврейську думку в бік «логоцентризму»: «В Новий час (починаючи з Моїсея Мендельсона) єврейська філософія дивиться на іудаїзм з позицій тої чи іншої західної філософської системи» [10].

Спільним знаменником різноманітних концепцій трансценденталізму та діалогізму, авторами яких є єврейські філософи, виступає ідея Іншого, що парадоксальним чином виявляється вписаною у настанову принципової традиційності. Не зважаючи на наявність або відсутність у єврейсько-європейських філософів автентично-традиційних мотивів, особливість та інакшість їхньої позиції визначається насамперед рефлексованою *Іншістю*, що передбачається специфікою єврейської (єврейсько-європейської) самосвідомості. Певною мірою, «єврейскість» виступає метафорою Іншості і навпаки. Причому специфіка такої Іншості – у відсутності протиставного характеру відношення і, навпаки, у зануреності, вкоріненості в те культурне або концептуальне середовище, відповідно до настанов котрого ця Іншість формується як така. *Іманентна критика* як суттєва складова трансцендентального методу виявляється суголосною запитам єврейських мислителів, оскільки певною мірою являє собою філософський корелят світоглядної позиції, властивій єврейській культурі та єврейській самосвідомості.

Обидві традиції – західноєвропейська трансцендентальна філософія та єврейська філософська (філософсько-релігійна) думка – є складними для схоплення в універсальних і сталих предикатах. Але ми спробуємо означити спільні риси, що дозволять віднести ту чи іншу філософську концепцію до – відповідно – трансцендентальної та єврейської філософій.

Говорити про єврейську філософію «*взагалі*» – не менш, або навіть більш абсурдна позиція, ніж говорити «*взагалі*» про європейську філософію. По-перше, застосування національного критерію для визначення типу філософської парадигми є суперечливим питанням. Професор Еліезер Швайд, наприклад, пише: «Термін «єврейська філософія» викликає суперечки як по суті, так і з історичного погляду. Філософія – це універсальна дисципліна, котра не може належати до якої-небудь національної чи релігійної культури.» [8]. Крім того, навіть якщо прийняти мотиви національної специфікації як адекватні для історико-філософського дослідження, проблема виникає в зв'язку з пошуком критеріїв приналежності тих чи інших філософів – євреїв за національністю, до царини єврейської філософії. Навіть прийнявши думку, згідно з якою «Єврейська філософія являє собою комплекс філософських ідей, виражених єврейськими мислителями та заснованих на інтерпретації основних принципів іудаїзму» [6], ми навряд чи вирішимо проблему, оскільки всередині заснованої на іудаїзмі традиції має місце множинність концепцій та підходів. До того ж, особливістю єврейської філософської думки є залучення та творче перетлумачення ідей інших культуро-філософських систем. В даній розвідці ми будемо виходити з такого критерію, як суголосність або безпосередня залученість до єврейської традиції певних філософів, артикульована самими цими філософами (у посиланнях на концепції чи конкретні праці інших єврейських філософів-класиків), або прочитувала у вигляді конотацій на сторінках їхніх текстів.

Трансцендентальна філософія кантівського зразка, що є об'єктом рецепції єврейських трансценденталістів, також є складно означуваною з багатьох причин. Серед них як багатомірність і розгалуженість власне Кантової системи, так і розмаїття її тлумачень, крізь які вже важко відкрystalізувати першоджерело.

З поміж різноманіття вагомих ідей, що визначають своєрідність трансцендентального мислення, особливо відзначимо такі, що є суттєвими з погляду їхньої реактуалізації єврейськими постканціанцями. Це, насамперед, ідеї: 1) принципої подвійності; 2) межі; 3) можливості; 4) повторності; 5) умовності; 6) чистоти. Втілюючись у різних поняттях, зазначені ідеї забезпечують сталість тематичного ядра трансценденталізму в його прочитанні єврейсько-європейськими філософами. Принцип подвійності, що імпліцитно структурує Кантову систему мислення, стає експліцитним у філософських концепціях Деріда (*differance*) і діалогістів (так, за Бубером основними є не окремі слова, а пари слів (сполучення «Я-ти» і «Я-Воно»)) [1]. *Подвійність*, широко

представлена у Кантовій концепції (парою «емпіричне-трансцендентальне», а також відношенням пов'язання та власне принципом синтетичного мислення), є також визначальним елементом мислення кантіанців С. Маймона (ідея диференціала), та Г. Когена (ідея кореляції). Концепт *межі* є дуже важливим у словнику трансценденталістів, в тому числі і єврейських кантіанців. Наприклад, Коген послуговується поняттям «*проблема-межа*». Різні термінологічні варіації концепту межі знаходимо також у філософському словнику Маймона (*Schranke, Einschränken, Grenze, Begrenzen, Grenzbegriff*). У філософії Деріда ідея межі отримує граничну значущість: вона підпорядковує всі функції концепту *differance*, а отже – всі модуси відношення з Іншим. Відповідно, термінологічний ряд, що описує ідею межі, у Деріда також є широким (зокрема він використовує поняття *frontière, limite, marge*). *Можливість* принципова («умова можливості») та можливість гіперболічна (можливість як «не-можливість») перебувають в центрі уваги розмислів, відповідно, Канта і Деріда. Неможливість є вдосконаленням можливих мотивів, що запроваджуються у філософську думку трансцендентальним мисленням. «Створення неможливості не може бути етикою, натомість є умовою етики. Я намагався осмислити можливість неможливого» [26]. Подібним чином, Маймон розглядає філософію як *ідею ідеї та можливість можливості* [31]. Коген, пов'язавши можливе з належним («належне» тут береться як протилежність «дійсного»), розглядає тотожність ідеї істини та ідеї Бога як гарантію знову ж таки *можливої* гармонії природи та моральності [15, с. 219]. *Повторність* має декілька основних значень в контексті трансцендентального мислення: як невід'ємний момент інтерпретації (як критики і як коментаря); як умова подвоєння та відмінності; як умова релевантності Іншому. Концепт сліду (Деріда), а також ідеї сотворення-поновлення¹ та кореляції (Коген) засновані на принципі повторності. *Умовність* є в амбівалентний спосіб пов'язаною з ідеями межі та можливості. Виступаючи як об-меження можливості («умови можливості»), вона разом із тим гіперболізує можливість як таку («відтермінування» дійсного). Також умовність через асоціативний зв'язок з імплікативністю («якщо...то...») тягне ідеї залежності та асиметрії. Ідея асиметрії визначає етичну концепцію Левінаса; але вона зустрічається вже в логіці Маймона в контексті вчення про синтез¹. Предикат *чистоти*, вельми важливий для Канта (прикметник «чистий» часом вживається ним як синонім терміну «трансцендентальний»), є також вагомим елементом концептуальної системи Когена і використовується ним для характеристики кожної зі складових його філософської системи (пізнання, волі, почуття). Деріда критикує ідею чистоти (як одну з основних логоцентристських утопій), але зрештою також до неї звертається, розмірковуючи про чистоту мови [4].

Зазначимо, що від самого початку залучення кантових ідей відбувалося в амбівалентний спосіб: як дискусійна критика, і водночас як коментувальне тлумачення важливих ідей. Модус критичної рецепції, що є посиленням, гіперболою Кантового мотиву іманентності критики предмету критики (в граничному випадку ця іманентність стосується критики розуму), породжує зрештою такий специфічний спосіб критичного коментаря, яким є деконструкція.

Ситуація, в якій відбувається поштовх до впливів трансцендентальної парадигми на єврейську філософію, пов'язана з тими зрушеннями у західноєвропейському догматизмі, які забезпечує «коперніканський поворот» Кантового трансценденталізму. По-перше, оскільки йдеться про «поворот», то передбачається поява альтернативної лінії щодо попереднього дискурсу філософування. А отже єврейська філософська традиція, що утримувалася на певній дистанції від західної філософії як чужорідної, отримує шанс для співпраці з «іншим іншого». Тобто, якими б рисами не характеризувалась парадигма – критична наступниця догматичної філософії, достатньо було б уже самого фактору *іншості* для того, щоб розпочати взаємодію. Тим більше, що критична настанова по

відношенню до догматичної метафізики перегукується з критичним налаштуванням до неї єврейських мислителів. Тут поняття критики береться в негативному – заперечному значенні. Але другий момент – набагато суттєвіший, пов'язаний вже з позитивним виміром критики, в якому вона виявляється суголосною визначальним мотивам єврейської релігійно-філософської традиції, оскільки є імпліцитно пов'язаною з конститутивним для єврейської думки жанром коментаря. Так, ознаками трансцендентально-критичного дискурсу є повторення, вторинність, іманентність предмету критики. Ті ж самі ознаки визначають і дискурс коментаря. Крім того, критика, як і коментар, вимагає сталості свого об'єкту, тобто може існувати тільки за умов фіксації останнього у тексті традиції. Тож імпліцитно критика і традиція передбачають одна одну [7]. Метафорою сталості традиції є *Книга*: концепт, визначальний для єврейської самосвідомості. Але парадоксальним чином «народ Книги» гранично гіперболізує значення інтерпретації, коментаря, тлумачення традиційних текстів.

Варто підкреслити, що входження ідей кантової критики до царини єврейської думки співпадає з моментом входження єврейських мислителів до кола європейських вчених. Хоча маргінальний статус в тій чи іншій мірі зберігається за єврейськими філософами, їх починають сприймати як рівноправних й релевантних співрозмовників – учасників наукових дискусій. Прийняття інакшості в соціально-етичному плані не тотожне прийняттю відмінності у теоретично-філософській дискурсі, хоча ці тенденції є взаємопов'язаними. Як стверджує З. Сокулер, «доля єврейської філософії в Німеччині... визначалася як радикальними змінами в умовах життя єврейства..., так і впливом німецької класичної філософії» [16, с.10]. Так чи інакше, для кожного єврейсько-європейського мислителя проблема власної ідентичності охоплювала обидва аспекти: соціальний та інтелектуально-культурологічний.

Критичне мислення Канта передбачає встановлення низки розрізень, що уможлиблює появу мережі відношень. А саме ідеї *відмінності* та *відношення* (в їх вельми різних концептуалізаціях) – як кореляти ідеї та, відповідно, концепту *Іншого* – наскрізно проходять через концепції єврейсько-європейських філософів, поєднуючи їх між собою. Ідея розрізнення впливає з самоспрямованості критики розуму, що передбачає покладання границь Себе. Власне, поява Іншого є імпліцитним наслідком такого самообмеження: цей висновок стане експліцитним в концепціях філософії Іншого, котра в певному розумінні є підсумком єврейсько-європейської контамінації на теренах трансцендентального мислення.

Переживання та тематизація Іншості визначає специфіку єврейсько-європейської філософії, зокрема і особливо – післякантівського періоду. Іншість проявляється в різних авторів у різний спосіб. Наприклад, підкреслена традиційність також є формою вияву Іншості в умовах спрямованої на новизну і прогрес парадигми модерну. Так, іншість філософського підходу Маймона зокрема полягає у відмові від «презупції новизни» на користь суцільного коментаря: іншість визначається не-іншістю. Іншість діалогістів у першу чергу спрямована на створення парадигмально альтернативного способу філософування. Ідея «нового мислення», висунута Розенцвайгом, яка отримує статус гасла альтернативної філософської думки, далеко не в першу чергу керується мотивами повернення до єврейської ідентичності, але має широкий розмах пошуку нової мисленнево-світоглядної парадигми.

Важливим пунктом перетину трансценденталізму та єврейської думки є підвищена увага до царини *етики*. Що стосується Канта, тенденція до пан-етизації його філософської системи базується на артикульованій самим Кантом позиції, згідно з якою практичний розум має першість над спекулятивним. Багатьма дослідниками підкреслюється провідна роль етичного виміру і в парадигмі іудаїзму: виміру, що відповідає за адекватну кореляцію між двома аспектами – дієвістю та законослухняністю. Посередником між

єврейською та Кантовою етичними концепціями виступає Г. Коген. «Устремління до етизації буття як торжества гуманного ідеалу, виражене Г. Когеном, виражає разом з тим повсякчасне устремління єврейської філософії» [18].

Дискурс етики з необхідністю передбачає тематизацію Іншого; і навпаки, проблема Іншого, що є визначальною темою єврейського трансценденталізму, імплікує необхідність етичного виміру. Також етикоцентризм вказує на спільний фундамент трансценденталізму та діалогізму. Артикуляція цього моменту здатна якщо не спростувати, то, принаймні, поставити під питання поширену думку щодо опозиційності цих парадигм.

Цікаво, що подекуди «раціональне» і «етичне» синонімуються в єврейській філософській традиції, і разом складають опозицію містичному аспекту пізнання. В такому випадку «раціональне» фактично редукується до сфери *«bon sens»*. Однак для діалогістів етика виступає цариною, яка здатна забезпечити гідну альтернативу *раціоналістичній* гегемонії заходу. Але з іншого боку, у філософії діалогу етика також, у традиційний для єврейської думки спосіб, протиставляє себе містиці. «Тільки математична думка вивільнюється від замаскованого егоїзму схоластичного знання, а також пережитків містицизму та раціоналізму», – таку думку висловлює Левінас [11, с. 362]. Розенцвайг і Деріда також рішуче проголошували своє відмежування від містики.

В той же час, проблематизація зустрічі з Іншим, надання їй статусу (не)можливого в етиці Левінаса і Деріда, вимагає переглянути підвалини етичного дискурсу. Якщо вдається до граничних узагальнень, то дискурс етики є а) парадигмою відношення, б) парадигмою суб'єкт-суб'єктного відношення. Останнє відмежовує етику від сфери компетенції теоретичної філософії, яка стосується природи, тобто керується суб'єкт-об'єктним модусом відношення. Проте моністичний характер кантової етики (що зокрема виражається в ідеї автономії) виявляється несумісним з пресупозицією відмінності. Навпаки, теоретична складова критики Канта як така, що базується на ідеї межі, певною мірою являє собою систему відмінностей, розрізень, тобто методологічно виявляється більш придатною до тематизації Іншого. Тим більше, що об'єктна сфера, перенесена у трансцендентальний вимір, втрачає об'єктний статус. І Коген, і Маймон у своїх полеміках з Кантовою концепцією речі-в-собі насправді демонструють проблематичність об'єктної позиції для царини трансцендентального. Зважаючи на ці обставини, нова етика, що керується ідеєю Іншості, виступає сферою перекривання принципів теоретичного та практичного трансценденталізму. Згідно з думкою Левінаса, трансцендентальним може бути лише діалог.

У філософії Когена етика також підлягає трансформації, що призводить до виокремлення царини філософії релігії. Надзвичайно важливою думкою філософа є, на підставі ототожнення істини з ідеєю Бога, гарантія можливої гармонії між природою та моральністю. Тобто на відміну від етики, філософія релігії може виступити сферою співпадіння теоретичного та практичного в трансцендентальній системі. Перехід до ідеї Бога, тобто ідеї, що фундаментально визначає можливість побудови філософії релігії, підготовлено аналізом статусу граничної категорії етики – категорії Блага. Коген звертається до трактовки ідеї Блага в концепції Платона: Благо як найвища з усіх ідей (з усіх гіпотез) має амбівалентний статус – є і однією з гіпотез, і чимось більшим за просто гіпотезу¹. Трансцендентне та іманентне водночас, платонівське Благо розсуває межі етики. В аналогічний спосіб когенівська ідея Бога через свій пограничний статус належності/неналежності системі потребує виходу в іншу царину, якою стає філософія релігії. Навряд чи Коген має намір стверджувати цілковиту іманентність ідеї Бога цій новій царині. Скоріше філософія релігії вимагає інших принципів структурування. Зокрема, під перегляд підпадає вирішення проблеми співвідношення зовнішнього і внутрішнього, іманентності і трансцендентності. Виокремлення філософії релігії

виявляється результатом гіперболізації ідеї межовості, що гіпостазується в ідеї Бога як *сутнісно амбівалентній*. Таким чином формується фундамент для побудови філософії діалогу: ідея Бога поєднує в собі *іншість* і водночас *спрямованість на Інше*, а філософія релігії має статус відкритої системи. Проблема зовнішнього/внутрішнього системи – одна з найважливіших тем філософії Деріда, яка таким чином виявляється співзвучною когенівській рефлексії проблеми *межі*.

Безпосередньо пов'язаним з етичною цариною є також принцип *виправлення*. Його кореляти – поновлення та очищення – знаходять застосування і в інших ланках філософської системи: в релігійній та логічній відповідно. Концепт «виправлення» має визначальний статус і для трансцендентальної критики, і для єврейської традиційної думки. Кабалістична традиція оперує поняттям *тікун* (виправлення) [19]. Вимагаючи активних дій, виправлення в той же час спрямоване лише на повернення втраченого стану, тому активність виявляється обмеженою, як і новизна. Для порівняння наведемо цитату з «Критики чистого розуму»: «ми займаємося тут саме цим дослідженням, яке ми можемо назвати власне не вченням, а лише трансцендентальною критикою, оскільки воно має на меті не розширення самих знань, а лише виправлення» [9, с. 44 – 45].

Отже, критика за означенням спрямована на виправлення. Але кантова критика і сама стає мішенню різноманітних виправлень, значна частина яких походить від єврейських мислителів. Підхоплюючи думку Канта, вони меншою чи більшою мірою піддають її «виправленню», в тому числі – на засадах тлумачення останньої згідно з певними мотивами єврейської традиційної думки. Важливою рисою виправлень, що пропонуються з боку єврейських кантіанців (посткантіанців), є повага до інтенції автора. Так, наприклад, З. Сокулер підкреслює, що Коген, на відміну від післякантівської німецької філософії, «котра взялася його (Канта – А. І.) виправляти, викреслюючи “річ-саму-по-собі”, сміливо захищає ідею “речі в собі”, відстоює необхідність останньої як “межевого поняття”» [17, с. 157]. Прийняття однієї частини Кантової концепції сполучається з запереченням іншої; причому заперечення здійснюється із залученням Кантових же принципів та критичної методології. Наприклад, дискусія навколо легітимності та статусу речі самої по собі підтримується Маймоном і Когеном в намірах збереження самонесуперечливості критичної системи Канта, принципи якої вони кладуть в основу власних філософських систем.

Ідея критичного виправлення в єврейській культурі нерозривно пов'язана з ідеєю та практикою наскрізного коментаря, що стосується тлумачення священних текстів: взаємовиправлення коментаторів має радше характер взаємодоповнювання, аніж спростування або заперечення. В подібний спосіб, дерідіанський проект деконструкції метафізики водночас і посилює (гіперболізує) критичні тенденції кантівського зразка, і вписує критичну роботу в дискурс коментаря, функція якого полягає в актуалізації та *поновленні* традиції.

Підсумовуючи сказане, можна зробити наступні висновки. Трансцендентальні впливи на єврейську філософську думку зумовлені як соціально-історичними чинниками, так і суттєвою спорідненістю певних аспектів трансцендентального мислення та єврейської релігійно-філософської традиції. Насамперед близьким для єврейських мислителів виявився феномен трансцендентальної критики. Прийняття останньої єврейськими філософами зумовлене наступними важливими параметрами такої критики: 1) вона є самокритикою; 2) вона розглядається як метод дослідження межі та границі; 3) вона є принципово вторинною і спрямована на виправлення замість створення нового. Зрозуміла в такий спосіб критика стосується проблеми іманентної Іншості, а дискурс критики зближується з дискурсом *коментаря* як винятково важливої характеристики єврейської релігійно-філософської думки. Ідеї (відповідно – концепти) *відмінності* та *відношення* є вагомими складовими Кантового трансценденталізму, суттєвими

параметрами єврейської традиційної думки і визначальними аспектами єврейсько-європейської філософії трансцендентального спрямування.

Спільним знаменником трансценденталізму та діалогізму виступає ідея *Іншого*, що парадоксальним чином виявляється вписаною у настанову принципової традиційності. Тема Іншого передбачає етичний вимір філософування; увага до етичної царини є спільною ознакою Кантового трансценденталізму та єврейської традиційної думки.

Підвищена увага до проблематики Іншого є спільною рисою всіх концепцій, що являють собою синтез трансцендентальних та єврейських мотивів філософування. Насамперед це стосується концепцій С. Маймона, Г. Когена, Е. Левінаса, Ж. Деріда та філософів діалогу. На теренах розглядуваного синтезу формується або, принаймні, актуалізується своєрідний дискурс критичного коментаря, що скеровує критичні ресурси у напрямі виправлення та відновлення традиції. Точніше кажучи – *традиції*: єврейської релігійно-філософської думки та західноєвропейського трансценденталізму.

Перелік посилань

1. Бубер М. Я и Ты [пер. с нем. М.И. Левиной, С.В. Лёзова и др.] // Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. М.: «Республика», 1995. – С. 16-92.
2. Дворкин И. Сущий и существующий. Преодоление метафизики у Когена, Хайдеггера и Левинаса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tutube.ru/video/2b434f5ec8e660f0d223d265a3595262/> (10.12.13). – Заглавие с экрана.
3. Деррида Ж. Глаза языка [пер. с фр. В. Каплуна][Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://piratbooks.ru/8/9/10/file/Gershom_Sholem_Pismo_Gershoma_Sholema_Frantsu_Rozentsveygu.pdf (10.12.13). – Заглавие с экрана.
4. Деррида Ж. Монолингвизм Другого или протез первоначала. Глава седьмая [пер. с фр. Н.С Автономовой] // Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида / Н.С. Автономова – М.: РОССПЭН, 2012. – с. 445-471.
5. Деррида Ж. Эдмон Жабе и вопрос книги [пер. с фр. В. Лапицкого] // Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб: Академический проект, 2000. – С. 83 – 99.
6. Еврейская философия [Электронный ресурс] // Новая философская энциклопедия. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3672.html> (11.12.13) - Заглавие с экрана.
7. Ільїна А. Критика, традиція, деконструкція: дерідіанська варіація трансцендентального мотиву // Мультиверсум: філософський альманах. – Вип. 4 (122). – К., 2013. – С. 89-124.
8. Йошпе Р. Что такое еврейская философия? / Р. Йошпе. – М. : Гешарим / Мосты культуры, 2003. – 128 с.
9. Кант И. Критика чистого разума [пер. с нем. Н.Лосского] / И. Кант – М. : Мысль, 1994. – 592 с.
10. Ковельман А., Гершович У. Бегство от логоса: к пониманию раввинистической герменевтики [Электронный ресурс] // НЛЮ – 2010, № 10. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/102/ko4.html> (11.12.13). – Заглавие с экрана.
11. Левинас Э. Избранное. Трудная свобода [пер. Г.В.Вдовиной, Н.Б.Маньковской, А.В.Ямпольской] / Э. Левинас. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
12. Левінов М. Єврейська середньовічна філософія: курс лекцій [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.machanaim.org/philosof/lev-lec/phil02.htm> (10.12.13). – Назва з екрану.
13. Львов А. Акедат Ицхак в еврейской философии (лекция к началу учебного года в Петербургском еврейском университете, 1 октября 1995г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lvov.judaica.spb.ru/akeda.shtml> (10.12.13). – Заглавие с экрана.
14. Малахова К. Ідеї новоевропейської філософії в рабиністичній літературі Східної Європи кін. XVIII - перш. пол. XIX ст. (на прикладі "Сфер га-бріт" Пінхаса Еліягу Гурвіца): автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Катерина Вікторівна Малахова. – Київ, 2013. – 18 с.
15. Пома А. Критическая философия Германа Когена [Пер. с итал. О.А. Поповой] / А. Пома. – М.: Академический проект, 2012. – 319 с.
16. Сокулер З. Герман Коген и философия диалога / З. Сокулер. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
17. Сокулер З. Герман Коген как актуальный мыслитель // Вопросы философии. – 2013, №1. – С. 154 - 164.
18. Смирнов А. Возможно ли понимание еврейской философии как единой традиции? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicctn/texts/jphil1.htm> (10.12.13). – Заглавие с экрана.
19. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике [пер. с англ. и иврита Н. Бартмана, Н. Заболотной] / Г. Шолем. – Библиотека-Алия: Иерусалим, 1989. – 234 с.
20. Bennington, G. Interrupting Derrida / G. Bennington. – London and New York: Routledge, 2000. – 235 p.
21. Bennington, G. Jacques Derrida / G. Bennington, J. Derrida. – University of Chicago Press, 1999. – 430 p.

22. Blanchot, M. Être juif // Blanchot M. L'Entretien infini / M. Blanchot. – Paris: Gallimard, 1969.
23. Boer, T. de. An ethical transcendental Philosophy // Face to Face with Lévinas (ed. by Cohen R.A.). – New York, 1986. – 264 p.
24. Boyarin, D. De/Re/Constructing Midrash // Current Trends in the Study of Midrash (ed. by Bakhos C.). – Leiden; Boston: Brill, 2006. – P. 299—321.
25. Cohen, H. Platons Ideenlehre und die Mathematik / H. Cohen. – Marburg, 1879. – 36 S.
26. Derrida, J. Penseur de l'événement / Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg. – L'Humanité, 28 janvier, 2004. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm> (10.12.13). - Назва з екрану.
27. Ehrensperger, F. The philosophical significance of Maimon's Essay on transcendental philosophy [Електронний ресурс] // Journal for Jewish Thought, Toronto, 2011. Volume 1 "Religion and Reason". – Режим доступу: <http://cjs.utoronto.ca/tjtt/node/11> (18.15.2013). - Назва з екрану.
28. Freudenthal, G. A Philosopher Between Two Cultures // Freudenthal G. Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic / G. Freudenthal. – Springer. 2003. – P. 1-18.
29. Idel, M. Jacques Derrida et les sources kabbalistiques // Judéités, Questions pour Jacques Derrida. – Paris: Galilée, 2003. – P. 133-156.
30. Maimon, S. Essay on Transcendental Philosophy / S. Maimon. – Continuum International Publishing Group, 2010. – 282 p.
31. Maimon, S. Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist / S. Maimon. – Nabu Press, 2012. – 406 S.

© Ильина А.В., 2014

¹ «Навіть Рамбам (Маймонід), єдина, здається, людина, до якої насправді застосовне означення «єврейський філософ»...розділяв області заповіді та філософії, вбачаючи між ними ще один, проміжний ступінь – пророцтво»[13]. «Строго кажучи, саме поняття «філософія іудаїзму» викликає деякі підозри у внутрішній суперечності. Адже...іудаїзм базується на Одкровенні, на прямому слові Божому, що дає абсолютну істину. Оскільки філософія ... є «мудрістю людською», то не може не виникнути питання: якщо ви вже маєте істину, дану зверху ...то навіщо ж вам ще й приземлена, доволі сумнівна «людська мудрість?»» [12].

¹ Коген, наслідуючи традиційну равиністичну думку, розглядає сотворення як поновлення: запровадження нового і в той же час його відновлення, що заперечує момент новизни.

¹ «Якщо одна зі складових частин синтезу може бути помисленою без посилання на іншу, тобто або в собі самій, або в іншому синтезі, але друга не може бути помисленою без відсилки до першої, тоді перша є суб'єктом синтезу, а друга – предикатом» [30].

¹ Коген певною мірою ототожнює платонівські поняття ідеї та гіпотези [25].