Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра теоретичної і практичної філософії

Феномен українськості: феноменологічний проєкт дослідження

The phenomenon of Ukrainianness: a phenomenological research project

Кваліфікаційна робота за освітньо-професійною програмою **«Філософія»**
за спеціальністю **033 «Філософія»**
на здобуття освітнього ступеню магістра філософії

Студент-виконавець:

Бойко Антоніна Юріївна

_____
(підпис)

ІІ курс, ОС - Магістр

Науковий керівник:
Приходько Володимир Володимирович
Кандидат філософських наук, доцент

_____
(*підпис*)

Допущено до захисту:
на засіданні кафедри теоретичної
і практичної філософії
протокол №____ від _____2023 р.

Зав. кафедри теоретичної і практичної філософії,
доктор філософських наук, професор
Шашкова Людмила Олексіївна_____

Київ-2023

Зміст

Вступ.....3

Розділ 1. Феноменологічні засади дослідження. 8

1.1. Досвід сутінок як вихідна точка респонзивної феноменології.8

1.2. Чуже як доступна недоступність. 9

1.3. Поняття порядку. 12

1.4. Чужий та відповідь йому. 13

Розділ 2. Поняття українськості. 24

2.1. Стосунок до українства та суспільства. 24

2.2. Стосунок до суб'єктності. 25

2.3. Стосунок до різноманіття. 37

2.4. Стосунок до межевості (фронтир). 39

Розділ 3. Українськість у феноменологічному розгляді 45

3.1. Порядок у контакті з Чужим: космічність, мудрість, кордоцентризм. 45

3.2. Своя культура і чужа. 49

3.3. Перешкоди і проблеми комунікації. 64

3.4. Топографічний опис. 68

3.5. Українська філософія. 72

Висновки 75

Використані джерела: 82

Вступ

Актуальність теми дослідження. Війна стала для нашої філософської спільноти тим викликом, що актуалізує наступні два напрямки теоретичної роботи. По-перше, реактуалізацію проблематики Іншого, оскільки війна відкриває загрозливу перспективу посилення ксенофобії в суспільстві. По-друге, війна за всієї своєї негативності призвела до власної і світової зацікавленості особливостями української культури, спробами дати відповідь на запитання про українськість як сутнісну характеристику способу життя людей в Україні, що може бути феноменально засвідчена в досвіді, а не бути просто ідейним та ідеологічним конструктом групи інтелектуалів.

З огляду на це зв'язка «Я-Інший (Чужий)» є і надважливою, і надактуальною. Тим більше, що у геополітичному контексті Україна зараз має різні стосунки з різними Чужими: десь на Заході Чужий виявляється партнером, а на Сході — найвіддаленішим Чужим, загрозливим і підступним ворогом. Проте це дослідження не має на меті стратегію примирення, оскільки російсько-українська війна триває і є важливим контекстом інтелектуальних зусиль. Коло важливих питань включає і проблематику міжкультурної, міжнаціональної комунікації, і розуміння того, як реагувати, ставитись до Чужого з його іншим порядком, як вибудовувати стосунки.

Як вже було зазначено на початку дослідження також включає рефлексію над поняттям українськості, яке останнім часом обговорюється в позаакадемічних колах на різних освітніх, політичних, громадських тощо майданчиках. Зовсім не дивує, що поняття українськості розгортається і на академічному рівні в українознавстві. Простіше кажучи, мова йде про перенесення наголосу з ідеї української нації (нації будь-якої країни загалом) на феномен українськості, на щось, що до кінця ще залишається невизначеним як сутнісна характеристика способу життя. Нам здається

важливим говорити саме про українськість, оскільки війна продемонструвала, що за Україну та цивілізований світ можуть боротися представники різних націй, а українські кольори, прапор та герб можуть підсвічуватись в різних країнах. На останніх мітингах в Грузії звучав український гімн, який знаменував собою, що держави борються за ті самі спільні цінності, які зараз відстоює Україна і за те, що є важливим водночас для кожного окремого народу.

Дане дослідження також торкається теми фронтиру як певної межевості існування, пограниччя, у якому можна розвиватись, збагачуючи досвід інакшим. Важливо розглянути, як це поняття взаємодіє з українськістю, Чужим, за Вальденфельсом, комунікацією тощо. Те, що розуміється під українськістю для нашого дослідження, варто з'ясовувати у зв'язку з актуальними подіями в Україні та світі. На наш погляд ці питання зараз у зв'язку з війною можна загострити на філософському «фронті», хоча не виключено, що дискусії щодо національного питання (того, що певним чином пов'язано з темою роботи), комунікацією з Чужим зараз можуть бути дещо «токсичними», та все одно дотримуємось тієї думки, що про це слід говорити.

Феномен українськості окрім самої українськості, на нашу думку, потребує певного концептуального збагачення. Саме тому ми хочемо поєднати українськість з темами фронтиру, порядку, Чужого та їхньою взаємодією. Такий задум має бути філософські обґрунтованим, оскільки має саме філософський акцент, оскільки може бути непоганою основою суспільства, тим, що може обґрунтувати, поєднати, задавати мотив та розвиток України. Про українськість варто говорити так, щоб вона була відкрита для світу і водночас світ був відкритий для неї. Саме тому була залучена респонзивна феноменологія Бергарда Вальденфельса, яка також дозволяє говорити про важливість перебування на межі (фронтирі), аби відкривати та залучати нове, водночас залучати до себе світ. Крім того

звернення до Альфреда Щюца дозволило би поточнити особливості комунікації з Іншим.

Для дослідження були залучені напрацювання Бернгарда Вальденфельса, Альфреда Шюца, Карла Шльоґеля, Андрія Богачова, Вахтанґа Кебуладзе, Володимира Приходька, Едгара Морена, Клода Леві-Строса, Моріса Мерло-Понті, Олени Вербівської, Омеляна Пріцака, Тараса Кононенка, Юлії Крістевої, Володимира Нікітіна, Сергія Дацюка, центру українознавства.

Задум дослідження теми українськості у тому вигляді, як він здійснений в дипломній роботі, бере витоки в зустрічах в рамцях майданчика для мислення та діяльності Cowo.guru. Тема українськості як така обговорюється у багатьох сферах, проте академічних робіт безпосередньо з цієї теми не достатньо. У дослідженні залучений широкий матеріал з різних сфер, оскільки він потребує філософської рефлексії на тлі російсько-української війни. У дослідженні йтиметься про українськість як дещо, що не засновується виключно чи передовсім на національній приналежності, але розуміє під собою деяке концептуально українське надбання, культурні особливості, які можуть бути феноменально впізнаваними у світі, що саме вони є українськими, а також відкриті світу, а світ для них, як дещо, що поєднує та зберігає різне у собі як людяність. Ці думки певним чином обговорюються в спільноті Cowo.guru, у філософів, лекторів, видавців, підприємців, простих людей, які хочуть зробити щось для України, обмірковане, що творить та зміцнює нашу суб’єктність. Відповідні проекти зараз розгортаються — «Глобальна історія українськості» у контексті української класичної музики, освіти, кіно, літератури, згодом релігійної думки, мистецтва, театру [17], «Культурна розвідка» [18], «Сади софійності» [19] тощо, видаються книжки у межах проектів та відповідної ідеї, проводяться зустрічі типу «України всесвіту» минулої зими. Подібні джерела думок і є тими, що

знаходяться на межі світів — навчання/роботи, академічного/неакадемічного, філософії/літератури/мистецтва/історії/і багато чого, що зрештою може співіснувати та нести у цьому не менші сенси, аніж поодинці.

Об’єктом дослідження є українська культура.

Предметом дослідження є українськість як притаманний їй феномен.

Метою дослідження є опис феномену українськості на підставі феноменологічної методології.

Досягнення мети передбачає рішення наступних завдань:

1. Розкрити і уточнити методологічні засади дослідження.

2. Окреслити поняття українськості через опис її головних аспектів розуміння.

3. Показати феномен українськості в перспективі феноменологічного дослідження.

Методи дослідження: крім загальнонаукових методів аналізу, синтезу, узагальнення та порівняння методологія роботи сконцентрована на виявленні методологічних (феноменологія, філософська топографія) та філософсько-прикладних перспектив подальшої розробки цієї проблематики в Україні, запровадженням в інтерпретацію українського контексту. Методологія роботи визначається предметом, об’єктом та метою дослідження.

Положення наукової новизни:

1. **Виявлено**, що методологічною засадою дослідження українськості є головним чином феноменологія у поєднанні з філософською топографією.

2. **Визначено** феномен українськості в перспективі феноменологічного дослідження.

3. **Концептуалізована** українськість через респонзивну феноменологію Бернгарда Вальденфельса.

4. **Окреслені та охарактеризовані** головні аспекти українськості: орієнтація на суспільство, особливий стосунок до суб'єктності, різноманіття та фронтиру як межевості.

5. **Проаналізована** характерна можливість української філософії у її зв'язку з українськістю.

Структура дипломної роботи: робота складається зі вступу, 3 частин, висновків та переліку використаних джерел. Загальний обсяг роботи складає 84 с.

Розділ 1. Феноменологічні засади дослідження.

1.1. Досвід сутінок як вихідна точка респонзивної феноменології.

«…Як тільки він [пес] бачить незнайому людину, він поводить себе агресивно з нею, хоч людина не зробила ще нічого поганого; але коли він бачить когось знайомого, він поводить себе приязно, хоч людина не зробила ще нічого хорошого для собаки…Проте це певно пречудова якість цієї природи й дійсно філософська» [38].

Робота Вальденфельса «Порядок у сутінках» є початковим етапом безпосередніх міркувань філософа про порядок та відносини порядку з Чужим, яке не порушує цей порядок. Передмова книги звертає увагу на значення ідіом «між собакою та вовком» та «у сутінках», фактично вони мають одне суміжне значення [44, с. 27-30]. Перше висловлювання добре пояснює різницю між одомашненою твариною та дикою, значення якої, звісно, є ширшим, аніж для порівняння двох тварин. Власне, слова Платона з його «Політеї» презентують весь характер того, як не дика істота ставиться до чогось знайомого та незнайомого. Цікаво, чому так відбувається. Проте коли наступають сутінки ми втрачаємо потрібну видимість для того, аби розбиратись у знайомих та незнайомих. Діємо якось інакше.

Чи стосується цього аналогія з війни? Військові на фронті переговорюються між собою у світлий час тією мовою, якою їм зручно комунікувати, проте після настання пітьми всі мають перейти на українську мову, аби не проґавити випадково критично небажаного Чужого. Світло виконує ту ж роль для впізнаваності як і одомашнення тварини (чи пристосування її до життя з іншими істотами, що суттєво відрізняються від неї). Чи можна сказати, що тварини відрізняються від інших видів як люди відрізняються один від одного? Говоримо не про сенс видового розрізнення, а радше, про варіації різного від людини до людини.

Отже, тут ми будемо працювати з тим, що відрізняється, Чужим у контексті українського, оскільки, на наш погляд, сучасний стан справ як те, у чому ми існуємо, а також те, без чого важко співіснувати, і те, найбільші проблеми з чим можемо мати, — це безумовне середовище чи основа нашого життя. Стан України лише загострює цю тезу, оскільки вона завжди знаходилась на перетині світів різних сенсів і цивілізацій. Ми б хотіли тому звернути саме на цю особливість українськості, про яку мова буде йти надалі. Про різне, про виклики, про Чуже, про співіснування того, що, на перший погляд, може бути непоєднуваним, завжди цікаво міркувати у будь-якому випадку.

1.2. Чуже як доступна недоступність.

Лише за допомогою респонзивності можна описати стосунки з Чужим, оскільки, як далі буде обмірковуватись, лише у відповідях на його посягання можна не позбавляти Чужого його чужості. Адже, якщо якимось іншим чином ми намагаємось його дослідити та відкрити, він вже не є Чужим, а так чи інакше тим, що вже відкритий, передзрозумілий, залежний від ролі Власного, що головує.

Згідно з цим, Вальденфельс вдається до розмови про топографію Чужого, за якою він визначає Чуже як те, що знаходиться десь, не тут та не там, у деякому невизначеному місці і в невизначений час, без будь-якого передсхоплення, оскільки невідомо, де саме це знаходиться [5].

Про Чуже зазвичай говорять, що воно є доступною недоступністю чи «присутньою відсутністю» [48]. Бернгард Вальденфельс наголошує, що його особливістю є те, що про час та місце Чужого говорять тоді, коли у той час та у тому місці його там вже немає, тобто феноменологічно неможливо схопити те, що за своїм визначенням не передбачає схоплення, адже у протилежному випадку визначення Чужого буде заперечувати саме себе. Тому взагалі жодним чином не можна говорити про його

місцеперебування і тощо, оскільки Чуже завжди є поза якимось «картографічним» визначенням [43, с. 84].

«Феноменологічне, герменевтичне й регулятивне «як» приховує досвід Чужого, коли розуміння й комунікація втрачають свій респонзивний характер» [45].

Тобто поза респонзивністю, відповіддю на посягання схопити (наскільки це можливо через відповідь) Чуже неможливо. Аби описувати Чуже, необхідно відповідати йому. Надалі це буде роз'яснюватись. Між логосом і патосом (патією) доречніше використовувати останній для характеристики контакту з Чужим.

Нам особливо цінною є і позиція філософа про Чуже в нас самих, завдяки якому ми взагалі можемо існувати. Неоднозначно можна з цим погодитись, проте вбачаємо тут додатковий сенс про саму сутність людини як дещо невизначене, завжди проблематичне, яке неодмінно має і спілкується з таким же проблематичним і незрозумілим до кінця (як із собою, так і з іншою людиною, культура з культурою, етнос з етносом тощо). Ми часто задумуємось про це, чому людина залишається невизначеною істотою? Часом здається, що так і має бути, що за своєю суттю це питання має залишатись без відповіді, проте людство має прагнути її. З іншого боку, як може скластися людське існування, якби людина знала про себе все (не тільки з фізіологічної точки зору)? Або знала б усе про світ, про всі закони, випадковості, майбутнє через прорахунки? Це видається неможливим не через відсутність інструментів пізнання для цього, а через тоді заперечення людської сутності, її співіснування з іншими, з Чужим і також знаходження і поводження у світі. Проте ми ніколи не знаємо, що буде завтра, наскільки визначеною людина стане, ми й тут маємо справу з Чужим у міркуваннях, адже навіть завтрашній день є Чужим для нас, у якому неможливо орієнтуватись повністю навіть посилаючись на вже відомий досвід (і Чуже не передбачає

використання цього досвіду, як і взагалі ніяких попередніх орієнтирів). Чуже — людське життя і тому ми контактуємо з Чужим, оскільки самі для себе часом є такими, коли та де саме — визначити неможливо. «Ми розуміємо Чуже лише тією мірою, якою ми не повністю розуміємо Власне» [5].

Зустріч із Чужим є особливою, у такому разі не запитується про мету його втручання чи до чого саме відбувається втручання, проте про звідки воно відбувається (*wofon*) та реакції на що (*worauf*). Якщо ми міркуємо про те, на що відбувається реакція чи звідки йде втручання, це вже відбулося або почалось відбуватись у минулому. Вальденфельс називає це *diastasis*, зсув у часі між тим, як відбулось втручання Чужого, і усвідомленням нами цього втручання.

«…правильно поставлене запитання щодо Чужого звучатиме…«Як являється Чуже у способах доступу до нього?»…У такий спосіб Чуже як домагання (*Anspruch*), оклик (*Anruf*), стимул (*Anreiz*), вимога (*Anfoderung*), виклик (*Herausforderung*) чи провокація (*Provokation*) постає у формі непрямого способу схоплення, а наші розмови про нього означають говоріння про щось інше і щось більше за поняття, призначені для опису звичного світу» [11, с. 75].

Через відповідь на питання «Як воно являється?» ми здатні опрацьовувати відкрите, що вже не є Чужим, рефлексувати над ним для подальшого власного розвитку та співіснування з Чужим. І не обов’язково у культурному контексті відповідати на питання, у чому полягає суть Чужого, відшуковуючи його предмет, можна просто працювати з ним. Усвідомлення того, що потрібно працювати з тим, що є, без жалю, шкоди, обхідних шляхів тощо нам необхідне.

1.3. Поняття порядку.

Вальденфельс «респонзивну феноменологію» визначає як «відкриту та адаптивну форму феноменології…в якій інтенційність (спрямування, схоплення чогось як чогось) трансформована у респонзивність (відповіді на запити (претензії, «claims»). **Що** ми відповідаємо завжди є більшим, аніж **питання**, що ми задаємо за певних умов і порядків. Таким чином, раціональність може бути зрозуміла як респонзивна раціональність, що витікає із самих творчих питань» [34].

Це дещо незвичне розуміння, бо часто говоримо про те, що факт запитування є вагомішим, аніж факт відповіді. З іншого боку, тут видається, що міркувати слід інакше. Факт відповіді є свідченням раціональності, бо ми не полишаємо щось поза увагою, розглядаємо все. Чи свідчить хоч якось про респонзивну раціональність наше відчуття виконаного обов'язку, коли ми змушуємо себе відповісти на повідомлення, на яке немає бажання відповідати, чи відчуття виконаної роботи загалом? Напевно, у чомусь так, оскільки ми хвилюємось через сам факт того, що нам необхідно відповісти, хоча наша відповідь починається значно раніше, аніж ми починаємо говорити. Отже, відчуваємо задоволення від того, що у певний момент здійснили відповідь.

Оскільки Вальденфельс міркує про респонзивність (дещо між порядком з одного боку та Чужим — з іншого), то мова завжди йде про деякі кордони, а саме перебування на них, де увага має бути особливо загострена, де знаходяться сутінки порядку та дещо «між словами», тобто діалог [45].

«Порядок для Вальденфельса має багато різних форм, від упорядкованого космосу античності та схоластики до порядку, що має на увазі звички і габітус» [34, с. 69].

«Встановлення порядків з їхньою легітимністю, включаючи генеалогію істинного і хибного, добра і зла, не є ані відносно, ані абсолютно дійсним. Це зовсім не дійсно, оскільки той факт, що існують

подвійні стандарти, сам по собі не є суб'єктом цих стандартів, якщо тільки їх генезис знову не буде приховано, а відповідна опозиція не гіпостазована. Кожний порядок має свою сліпу пляму у формі чогось невпорядкованого, що не є просто дефіцитом... Іншими словами: факт розуму сам по собі не є розумним» [45, с. 13]. Порядок створюється чимось, що знаходиться поза його межами. Це щось не може бути інтегрованим у цей порядок просто так. Чуже є тим, що буде підкріплювати порядок, деяким чином заповнюючи його сліпі плями.

Норм Фрізен як англомовний дослідник зазначає про особливість для таких же англомовних читачів терміну Чужий англійською (*Alien*). Спочатку цей термін на позначення Чужого видається дещо дивним, оскільки у звичайному вжитку ми говоримо з ним про прибульців, інопланетних гостів. А проте, як зазначає професор, такий вжиток може бути досить доречним, оскільки він транслює на наше розуміння Чужого той факт, що Чужий є завжди більш радикальним, аніж наше Власне чи наш порядок, дуже вирізненим, таким, який завжди помічається. Це транслюють такі слова Бернгарда Вальденфельса: «…стає очевидним, як тільки ми зіткнемо особливий феномен чужого з категорією іншого, однією з найбільш традиційних форм онтології. Те, з чим ми стикаємося як Чужим, не є просто чимось іншим або інакшим. [...] Інакшість, вперше проаналізована в «Софісті» Платона, виникає через процес розмежування (Abgrenzung), який протиставляє те саме (Tautóv, idem) іншому (etepov, aluid). Розрізняючи яблуко і грушу, стіл і ліжко, ніхто не стверджуватиме, що одне є чужим чи чужоземним щодо іншого. Це одне просто відрізняється…» [46, с. 7]. Проте Чуже є чимось кардинально чужим, у якому не можна орієнтуватись за допомогою вже відомого досвіду.

1.4. Чужий та відповідь йому.

Особливістю феноменологічної філософії Вальденфельса є Інший як Чужий. Чужий — той, який за визначенням є чіткішим, ми вже знайомі з

ним. Спочатку він — Інший, після знайомства з ним ми розуміємо його як Чужого з іншою незрозумілою нам системою цінностей, порядком тощо. Вступаючи у контакт з Іншим, який стає Чужим, ми опосередковано маємо справу з його досвідом, незнайомим для нас, який ми не переживали.

Вальденфельс вважає досвід Чужого самоцінним на відміну від багатьох феноменологічних теорій, котрі працюють з Чужим з огляду на те, що він Інший в першу чергу.

Бернгард Вальденфельс вважає, що для роботи з Чужим нам необхідна респонзивна раціональність, дещо інше, аніж інтенційність, про яку говоримо щодо Іншого.

За філософом, з використанням інтенційного досвіду щодо Чужого, він не є Чужим [51, с. 128]. Є 3 аспекти значення слова «Чужий»:

- «те, що лежить поза сферою приватного (порівняно з externum, foreign, etrange)»;
- «те, що належить іншим (порівняно з alienum, alien)»;
- «те, що є чимось іншим, незвичайним, гетерогенним (порівняно з strange, etrange)» [51, с. 125].

Чужий Вальденфельса визначається як те, що лежить в іншому місці, не там, де я, поза сферою мого приватного. Отже, тут ніби маємо справу з простором Чужого, що чітко відрізняється від власного.

Чужого не варто сприймати як щось негативне, навіть у сенсі відсутності дечого, що б мало зв’язок зі мною. Він свідчить про доступність оригінально недоступного, що підтверджується. Чужий зовнішньо доступний, але у його порядок проникнути не можна і не можна буде у майбутньому. Пізнати порядок Чужого неможливо, в іншому випадку це буде не Чужий.

Цікавим є визначення Чужого, оскільки даючи йому дефініцію не треба говорити, що Чужий знаходиться в іншому місці, саме його визначення полягає в іншому місці. «Чужість означає, що хтось або щось ніколи повністю не знаходиться на своєму місці» (атопія) [51, с. 127].

Ця Чужість є у нас самих. Про це згодом пише Юлія Крістева, як особливо у сучасному світі люди усвідомлюють себе Чужими для себе самих, коли хтось з них є іммігрантом, наприклад, а загалом людиною, яка відрізняється від наявного загальноприйнятого порядку [53]. І ми можемо відчувати дещо схоже або ж зовсім це протягом дня, коли робимо щось незвичне для нас, ми б сказали, не зовсім приємне і без відчуття користі для нас самих. Автор, наприклад, відчуває відчуженість від самої себе, коли події у житті відбуваються дуже стрімко, є багато роботи й немає часу для усвідомлення своїх вчинків і процесів довкола. Таким чином, усвідомлення подій всередині та ззовні, запевнення самого себе з тим, що певні реакції на процеси та дії мають бути узгоджені з власним світоглядом та принципами, зупиняє відчуття відчуженості від свого Я. Тут теж маємо справу у певному сенсі з невідомим досвідом, який не можна усвідомити повністю, проте відмінність від Чужого Вальденфельса полягає у тому, що його можна усвідомити, сісти, зупинитись і все обдумати. З іншого боку, саме у той момент досвід залишається неможливим до упізнання, хоча ззовні ми можемо розпізнати його як Чужий.

Отже, мова йде про феномен, «який демонструє себе лише тоді, коли ухиляється від схоплювання» [51, с. 127]. Це незвично, оскільки показування як незнайомість з чимось є визначальним фактором цього щось, без розкриття, лише показування. То мова йде про те, чого не знаємо, але це є ключовим для визначення того, про що йде мова. Виникають паралелі з небуттям. Питання є чи можна говорити про небуття, якщо все є буття. Як тоді, виходячи з буття, міркувати про небуття? Бо і міркування, і все про небуття є буттям. Проте у визначенні Чужого інша справа, оскільки тут саме нерозкриття, але є принаймні демонстрація, що є визначальною. Досвід Чужого постає як досвід неподоланної відсутності.

Про незастосовність інтенційності щодо Чужого Вальденфельс говорить, що інтенційна раціональність «позначає, що щось (*etwas*) покладається як дещо (*als etwas*) і розуміється у спрямуванні до чогось і в такій формі у певному сенсі схоплюється і береться до уваги» [51, с. 128].

Чуже не може бути передзрозумілим, якщо воно таке, то має певним чином уже стосуватись мене або я можу частково володіти ним. Таким чином, створюється враження «що Чуже або, як його називають із пристрастю, інше може бути виражене в справжньому розумінні як воно саме є» [51, с. 128].

Щодо Гусерля, вплив якого Вальденфельс так чи інакше відчував, то його міркування про подразнення (*Affektion*) слугують для Вальденфельса початком його респонзивної феноменології. У подразненні немає зв'язків зі самосприйняттям. За Гусерлем, для Бернгарда Вальденфельса подразнення — це деяка відповідь, заподіяння тощо, які не мають сенсу, якщо не належать до відношення стосовно чогось (мене, наприклад). Отже, відходячи від обов'язковості відношення («Я-Ти», «Моє-Чуже») він пропонує «посягання-відповідь».

У цьому відношенні сенс Чужого як Чужого полягає у тому, як пише філософ: «у відповідь на чужу претензію (auf einen fremden Anspruch), яка не тільки не має сенсу, а й не дотримується правила, [...] перериває загальноприйняті сенсо- та правилотворення і пускає в хід нове» [51, с. 131]. Ця претензія не дотримується правила, оскільки ми позбулись структури відношення типу «Моє-Чуже», отже, будь-які подразнення (у дослівному сенсі «розбурхування», опосередкований приклад контексту — коли нервова система деяким чином реагує на подразник) не мають сенсу і не дотримуються правил. Тоді відповідь створює нові сенси, чужі сенси, і ми маємо справу з Чужим.

Респонзивне розрізнення полягає у тому, що відповідь у подібному відношенні завдячує посяганню, але вони не створюють єдину картинку. Ми говоримо про це «по той бік сенсу та правил, там, звідки щось нас

викликає і ставить під питання наші власні можливості ще до того, як ми звертаємось до воління знання та розуміння» [51, с. 131].

Це незвично для нас, бо ми звикли, що практично завжди мова йде про те, що запитання чи посягання (у цьому контексті), має більше значення, оскільки свідчить про зародження інтересу і прагнення відшукати відповіді, дати волю своєму наміру. Сучасна масова школа вбиває у дітей інтерес, оскільки надає відповіді на запитання, які діти не ставили, тим самим не даючи їм відкривати, генерувати подібні запити до світу і наявного знання, прагнення до якого ще не виникло. Це питання часто обговорюється в освітніх середовищах. Цікаво, що Вальденфельс наголошує на важливості відповіді, проте він не говорить про меншовартість запитання, а, радше, про завдячування одного (відповіді) посяганню. Але відповідь тут виступає ширшою, аніж запитання, оскільки вони не поєднуються в один смисл і відповідь є більшою й охоплює більше, аніж це було у запитанні. Як студентка я дуже добре це розумію. Особливо, якщо проектувати філософію Вальденфельса на ситуації, коли студент(ка) не може чітко відповісти на запитання викладача і починає ухилятись, породжуючи інші сенси, або ж, наприклад, він(вона) дуже захоплений(а) деякою темою та окрім самої конкретної відповіді на питання, починає міркувати про те, куди заноситься його чи її думка. Звісно, це не стосується лише студента(ки). Ми не дотримуємось думки, що мова передує мисленню, аж ніяк, але часом можна помітити за собою, як під час промови виникають думки вже у словах, відбувається «міркую в слух». Ці сенси, що виникають в слух, наприклад, або ж як добре це можна помітити у стані алкогольного сп’яніння після сну, як думки, що чіпляються одна за одну дуже тісно і дуже часто є чимось значно більшим, аніж первинне посягання на конкретну відповідь, настільки вони численні, що стає важко це витримати. Схожим чином перед повним зануренням в сон, вступаючи у фазу напівсну, це дуже цікаво й особливо приємно прослідковувати, оскільки й через сонливий стан, і через відсутність

чіткого фокуса, наша свідомість розпливається, як Гусерль часто подібним чином пояснює щодо деяких процесів, пов’язаних зі свідомістю, вона чи плине, чи коливається, тим самим ланцюжки відповідей, вже не пов’язані з первинним посяганням, збільшуються і майже нічим не контролюються. Автор часто це проходить, у фазі напівсну, коли можна відчувати, як деякі частини тіла поглинув сон, вони абсолютно нерухомі та ніби свідомість до них вже не доходить, як у стані поза сном, у цій фазі ми спеціально не турбуємо тіло, але фіксуємо ці точкові моменти виникнення деяких спочатку слабко пов’язаних точок посягання з відповідями, далі вони чимдуж стають Чужими, аби сказати у цьому контексті. Ще кращий приклад — це виникнення відповіді без безпосереднього зв’язку із посяганням зовсім перед сном. Просто виникає якась точка, яка швидко знаходить іншу, але сказати, що вони пов’язані — не буде зовсім правдивим, за відчуттями. І тут відповіді постають завжди більшими за запитання, бо підіймають більше сенсів. Це цікаво розгортати у тих же освітніх середовищах, що відповіді можуть бути більшими за посягання. Написання есе, саме есе, не творів, як це було у школі за певною структурою і з заданою кількістю аргументів, прикладів, їх послідовності тощо це розвиває. Проте, звісно, при ситуації, за якої вчитель дає учню відповідь на питання, яке він ще не сформував, нам здається, немає респонзивної раціональності, бо зазвичай ці відповіді обмежені в сенсі книжечок з готовими домашніми завданнями.

Отже, у таких ситуаціях Чуже є активним, воно має 2 форми, за феноменологом:

- заклик, спрямований до когось;
- претензія, що розповсюджується на дещо.

Претензія спрямована на мене, має заклик до мене. Дуже цікаво, як зазначає Вальденфельс, відповідь починається не у відповіді, як я відповідаю вже, а тоді, коли я вслуховуюсь у дещо чи вбачаюсь, можливо. Адже це гарно помітно у філософських розмовах, дискусіях, коли людині

ставлять питання, яке з самого початку (можливо, з початку формулювання, ще багато залежить від того, наскільки влучно людина формулює запитання) дає поштовх, аби подумати, відповідач вже вслуховуючись починає момент відповіді. Не у розмові, а у жестикуляції, у поглядах, у рухах тіла ми даємо відповідь одразу, як реагуємо. На курсі про аргумент мовчання з Оленою Щербиною обговорювали, що мовчання може бути відповіддю, досить різноплановою у тому сенсі, що відповідь може бути й за, й проти. Отже, мова йде про найменшу реакцію або ж відсутність реакції як реакцію-відповідь.

Вальденфельс також порушує етичне питання, вірніше, як ми розуміємо, виносить респонзивну феноменологію за межі добра та зла. Чуже посягання до мене не зобов'язує мене відповідати, я можу відвести очі, як зараз роблять росіяни. Ніхто не може чогось вимагати у такому випадку. Вальденфельс пише, що відповідальності можна уникнути. Що дуже важливо, відповідальності, про яку він говорить, у німецькій мові відповідає термін юридично-правового аспекту. Але відводячи очі, ми вже даємо відповідь, бо момент відповіді вже розпочатий, коли ми почули посягання-запитання. У контексті російсько-української війни нам важливо дати посягання на те, аби відповідальність у юридично-правовому аспекті збігалася з морально-етичним аспектом і аспектом, відповідно, респонзивної раціональності. Коли це не стосується нас, коли немає війни на порозі дому (коли до 24 лютого ми не надаємо належного значення подіям на сході країни), ми самі можемо відвести очі від того, що відбувається за 3/9 земель таким же чином, як відводять очі росіяни, українські родичі яких сидять у підвалі у Маріуполі місяцями. Нам важливо зафіксувати цей момент досвіду. Нам не пощастило, бо життя стрімко зникає, але ми маємо змогу пережити те, що може слугувати вдосконаленням етичної теорії та як саме вона має впливати на юридично-правову систему. Через 30 років війни може не бути й хтось забуде чи просто не буде знати/пам'ятати про те, що відбувається зараз, тому

необхідно засвідчити цей досвід, обґрунтувати те, що не може пережити, наприклад, відомий, впливовий і дуже досвічений філософ з Німеччини, довести та вбудувати це у принципи майбутньої комунікації й на міжнаціональному рівні. Не може пережити, але у цьому немає нічого поганого, ми тільки запевняємось у тому, наскільки важливим є усвідомлення інтерсуб'єктивності та того, що пережити чужий досвід (досвід Чужого!) неможливо і неможливо повністю збагнути, тому про це варто говорити, кричати, нагадуючи про те, що ми бачимо відповідь до слів. Для того, аби відмовитись, потрібно вже відповісти через почути, побачити, сприйняти.

Є 2 види відповіді, за Вальденфельсом:

A. answer — відповідь на претензію;

B. response — відповідь на заклик.

Відповідь на претензію є простішою, вона охоплює те, щодо чого ставиться запитання. Ось це більше схоже на запитання у школі, за яким зазвичай слідує відповідь у межах чогось. Відповідь на заклик дає те, чого може не містити сам заклик. Отже, між цими двома варіантами відповіді є різниця у тому, що одне стосується змісту, інше — події.

Бернгард Вальденфельс міркує про логіку відповіді й виділяє декілька її моментів:

1. Сингулярність, тобто одиничність певного явища, події, таке, що більше не потвориться, досить унікальне.

Такими бувають події в історії людства, «які не забуваються, тому що вони вводять новий символічний порядок, стверджують сенс, відкривають історію, закликають до відповіді, породжують зобов'язання» [51, с. 135]. Ми часто міркуємо про феномен Давньої Греції, чому саме так сталося і все відбулося, гадаємо, цей приклад підходить тому, про що зазначає філософ.

2. Неминучість відповіді, оскільки ми даємо відповідь у будь-якому випадку.

Про це добре свідчить морально-етична проблематика, про яку йшла мова. Навіть відмовляючись від відповіді, тобто відвертаючи очі, відповідь вже дається. Вона розпочинається там, де починається вслуховування до посягання. Напевно, тому байдужість і є найгіршим, що може статися з етичним світобаченням людини. Відсутність будь-якого, навіть найдрібнішого зацікавлення у посяганні, тобто вслуховуванні до нього, можливо, свідчить про те, що і людина вже людиною не є, хоча важко сказати, чи так взагалі може бути абсолютним чином. Вальденфельс і зазначає, що це у нашій людській природі — завжди знаходитися у контексті відповіді таким же чином, як прагнення до щастя, самозбереження, свободи тощо. Звертаючись до Канта:

«Не від нашої забаганки залежить, покірні ми чи ні моральному закону» [51, с. 136].

3. Недосяжний постфактум, що означає неодночасність посягання та відповіді.

Відповідь «протікає тут і тепер, але вона починається десь в іншому місці» [51, с. 137]. Відповідь відбувається в інший момент, аніж посягання, вони не сходяться. Бернгард Вальденфельс говорить, що затвердження порядку «виступає подією, яка не є частиною того порядку, який робить можливим» [51, с. 137]. Нам здається, як у тому стані перед повним сном, ми втрачаємо момент посягання, залишається ланка відповідей, яка згодом теж втрачається, але від чого усе це почалось, зникає. Таким же чином наслідки психологічних травм залишаються після забуття самої травми, проте травма була.

4. Асиметрія, яку неможливо прибрати, або відсутність традиційного діалогу.

Учасники не обов’язково мають знаходитись в одному контексті чи в межах одних правил, це відбувається без вхідних та вихідних повідомлень. Нам здається це важливим, оскільки таким чином для відповіді має докладатись свідоме зусилля через своє бажання, не відповідь заради

відповіді. Посягання та відповідь є такими, що знаходяться у подібних відносинах в одному порядку, коли мова йде про судово-правову сферу, а також про справедливість. Тоді між державами існує деяке зобов'язання давати відповідь на питання, проте не завжди вона дається. На рівні політики, радше, це так, що має бути відповідь на посягання. Вона не завжди є, ми бачимо як великі транснаціональні організації теж відвертають очі. Вальденфельс говорить, що у випадках зобов'язання відповідати в межах одного діалогу Чуже перестає бути Чужим, бо воно не десь там, не в іншому місці, а своєю співмірною відповіддю наближається і розкривається нам. Можна пожартувати, що відповіді про «колись там щось відправимо» роблять інших учасників діалогу Чужими. Нам здається про збереження цієї чужості радше варто казати більше з боку контактів культур, а не держав, не дечого правовим чином визначеного у такому випадку.

Відповіді також є продуктивними та репродуктивними. Спочатку, що стосується репродуктивних, оскільки ними не привноситься нічого нового, як і за Вальденфельсом. Репродуктивні відповіді повторюють уже сформоване, сама подія відповіді не відбувається. Це формальні відносини, ніби вже є заготована відповідь, просто не проголошена. Нам здається, це здебільшого ті відповіді, щодо яких часто говорять, що саме питання є значно важливішим, тобто згадуємо вже проголошене тут, а саме, що факт запитування людини є сутнісним. Репродуктивна відповідь, звісно, не спровокує нічого нового і не буде докладено особливих пізнавальних та творчих зусиль.

Натомість продуктивна відповідь свідчить про здійснення самого посягання-претензії. Вона заявляє, що відбулося дещо.

Претензія «стає такою вперше у відповіді, що її викликає і якій вона неминуче передує» [51, с. 139].

Тоді й відбувається подія, що засвідчує, що щось було. У випадку репродуктивної відповіді цього щось немає. І що важливо, відповідачі є

винахідниками у цей момент, вони творять. Нехай не безпосереднім чином, проте ця креація нового така ж, як і наша перша подорож у нове місце, прочитана книга вперше, щось вперше відчуте загалом. Тоді як і запитування, що з'являється не просто так, а від чогось, так і відповідь, яка продуктивна, за розрізненням Вальденфельса, є процесом творення, винаходження. Як добре говорить Бернгард Вальденфельс, відбувається винайдення того, «що ми відповідаємо, але не того, на що ми відповідаємо» [51, с. 139].

Висновки. У розділі була розглянута респонзивна феноменологія Чужого Бернгарда Вальденфельса. Це важливо для наступних міркувань про феноменологічний характер українськості в особливості з огляду на сучасні умови, в якому опинилось українське суспільство.

Відносини та відповідь Чужому можливі лише за допомогою респонзивної раціональності, за Вальденфельсом. Окремим важливим моментом тут постає відповідь та її роз'яснення філософом. Відповідь починається в самому реагуванні на посягання, у будь-якому найпершому процесі. Чуже виступає доступною недоступністю, яку не варто розкривати, натомість варто відповідати. Окрім того, Вальденфельс описує і Чуже у собі.

Розділ 2. Поняття українськості.

2.1. Стосунок до українства та суспільства.

Розуміємо українськість як те, що не зосереджується на національній ідеї, містить більше різного у собі, яке не втрачає свою ідентичність у поєднанні з Іншим (Чужим у контексті, про який мова йде саме у цій роботі), як те, що з одного боку, може поєднувати різне (різні національності у цьому феномені, наприклад), з іншого — не втрачатиме себе та свій порядок у комунікації з Чужим, що не є його складовою.

На початку зими минулого року у ТРЦ Gulliver розпочався проект «Україна всесвіту», метою якого було мультимедійне представлення персон українських садів софійності (тобто визначних українських діячів, котрі зрощували українськість кожен своїм особливим способом). Окрім самих мультимедійних представлень у співпраці з різними майданчиками відбулось декілька освітньо-культурних зустрічей, більш розширених на цю ж тему з поезією, невеличкими виступами, присвяченими події, на яких творилась і зачіпалась сама українськість, а також обговорювалась

софійність [23]. «Під час одного з виступів Сергій Дацюк у контексті розмови про прийдешнє сказав:

«Я бачу українство, не Україну» [3]. Розуміємо це у зв'язку з підвищеною актуальністю щодо суспільства, а не щодо нації. Можливо, краще сказати іншим чином — ми маємо говорити саме про людей та ті цінності, які вони за собою несуть і за які борються, не маємо орієнтуватися на якийсь більш загальний концепт. Хоча це досить контроверсійна думка, ми все ж говоримо про Україну, але ось ця ідея — бути ближчим до бачення саме українського суспільства, українства є ключовою для нас і міркувань щодо українськості, яка беззаперечно є ближчою до суспільства, а не до ідеї нації.

«Бачимо, що ця думка актуалізується у сучасному медіапросторі, який практично завжди так чи інакше тепер вже пов'язаний з питанням уваги до українців. Показово, що високопоставлені особи, що відіграють ключові ролі у протистоянні українства росіянам, говорять про це. У 2-ій частині нещодавнього авторського проекту Дмитра Комарова Валерій Залужний говорить про українців різних національностей. Це спровоковано, перш за все, тим, що за Україну і також за свободу цивілізованого світу борються представники різних національностей» [3].

Під українством розуміємо спільноту українців з характерними культурними, етнічними, національними тощо особливостями, але такими, що не закриваються на одній визначеності, а допускають співіснування різного у певному контексті. Грубо кажучи, це має бути українське суспільство, що постійно твориться в українськості.

2.2. Стосунок до суб'єктності.

Що таке суб'єктність, особливо коли ми говоримо про суб'єктність деякої країни? Суб'єктність країни полягає у її сильному та впізнаваному позиціюванні себе, своїх цінностей, напрямків розвитку у різних сферах функціонування (культурній, політичній, геополітичній, економічній,

геоекономічній, міжнародно-правовій, духовній тощо). Ця суб'єктність є відчутною як для самого населення цієї держави, так і для зовнішніх партнерів. Країна у творенні та зміцненні своєї суб'єктності має орієнтуватись на внутрішні потреби населення, стандарти гідного життя своїх громадян, підтримку та творення культурних процесів таким же чином як і соціальних, освітніх, економічних тощо. Зрештою, всі вони є взаємопов'язаними й всі впливають на те, якими темпами та у якому напрямку рухається суспільство. В аналітичній доповіді «Суб'єктність України в сучасному світі: оцінки, стратегії, прогнози…» зазначається:

«Необхідно з'ясувати, якою мірою нинішні новації у національному праві заохочуватимуть європейців до сприйняття України як правової держави» [22, с. 5].

Видається, що це твердження не має бути первинним, на яке варто орієнтуватись у творенні та підтримці власної суб'єктності. Це стосується не лише новацій у правовій сфері, принципово так про кожну говоримо. Необхідно звертати увагу в першу чергу на те, чого потребують люди для статистично нормального життя з відповідним рівнем проживання, рівнем освіченості, культурного збагачення тощо. Іншими словами, коли зараз ми говоримо про те, що ЄС має прийняти Україну у свій склад, необхідно робити щось для того, що можна було б запропонувати новаційного союзу, привабливого, корисного, гідного чи продемонструвати свою готовність до якісних змін, аби бути частиною того, до чого існує прагнення доєднатись, тобто не лише орієнтуватись на позицію бідної країни, якій необхідна допомога під час війни. Ми, звісно, не применшуємо той факт, що країні, що потерпає від країни-агресора у ситуації війни, потрібна беззаперечна допомога, проте не лише подібна установка має розглядатись як головна. Отже, спершу варто міркувати, втілювати ідеї для того, аби задовольнити та розв'язати власні потреби суспільства, позбуватись корупції як можна краще, вдосконалювати економічну, освітню, політичну системи тощо, потім або разом з цим (для задоволення того первинного) звертати увагу на

новації, що пропонує зовнішній світ. Адже у вказаній цитаті йде мова про сприйняття іншими, проте сприйняття не може передувати реальному стану справ. Нехай ідеально воно має будуватись від реального становища. Сприйняття примарного стану справ може зіграти на руку лише в одиничних випадках. Втім, з тим, що стосується досить серйозних речей (функціонування держави), не слід вдаватися до одиничної вдачі. Не варто сприймати Захід як великого брата.

Також іде мова про те, що:

«Коли йдеться про рівень суб'єктності країни, маються на увазі передусім ознаки й критерії цього рівня – спроможність до усвідомлення й узагальнення тенденцій свого розвитку, здатність до формулювання національних інтересів, послідовність у їх реалізації та захисті, наявність національної мети і стратегії її досягнення» [22, с. 6]. Цікаво, що є національною метою певної країни. Надалі йде уточнення про вирішальну роль національних еліт, а саме політичних, якщо вірно зрозуміло з контексту, для забезпечення заданого аспекту суб'єктності. Не можемо погодитись з цією точкою зору. Здається, саме зосередженість на політичному внеску до суб'єктності країни унеможливила цю саму суб'єктність, адже вона має будуватись, з нашого погляду, на роботі та надбаннях самого суспільства. Відповідним чином, мова має йти не тільки про політичні еліти, у першу чергу про тенденції суспільства, про представників цих тенденцій, інтелектуалів за різними напрямками діяльності. Гадаємо, саме з цим також пов'язаний латентний конфлікт між елітою та суспільством, оскільки еліта зараз у нашому українському розумінні — це, перш за все, політична еліта. Це звучить дивно особливо на фоні того, що політичні діячі за призванням мають служити суспільству, не навпаки. Про політичну еліту як про кращих з кращих ми не можемо говорити й так не має бути навіть за умови відповідності дійсності цих кращих з кращих. Окрім зазначених у статті моментів, з

якими ми погоджуємось, хочеться звернути увагу на те, що, на нашу думку, теж є підтвердженням вже сказаного:

"Результати соціологічних досліджень засвідчили, що основними мотивами більшості виборців під час голосування на президентських виборах 2019 р. було прагнення радикального оновлення влади…Необхідно брати до уваги, що і президентські, й парламентські вибори 2019 року в чергове засвідчили запит суспільства на зміну політичних еліт, а електоральний вибір здебільшого ґрунтувався на своєрідному запереченні «політиків у політиці» [22, с. 9].

Громадська позиція не характеризувалась підвищеною активністю, радше, навпаки та, окрім того, запереченням чи відсутністю якісного висвітлення позитивного впливу політиків у політиці. Це може бути пов’язаним з тим, що зазначалось, з відсутністю головуючої або ж не менш вагомої ролі представників неполітичних еліт. Певною мірою це і з самим суспільством пов’язане. За відсутності хорошої пам’яті тільки можна згадати, як викладач нашого факультету на занятті сказав, що окрім 3 гілок влади у державі має ще бути влада ЗМІ, суспільства та інтелектуальної еліти. Чи готове суспільство підтримувати інтелектуальну еліту, наприклад? Нам видається принаймні, що зараз цього не відбувається.

Суб’єктність має головним чином бути заради неї самої чи, краще сказати, заради українського суспільства, кращого життя, духовного, інтелектуального тощо збагачення. У статті зазначається про шкідливість самоцілі, але не вбачаємо у цьому негативного значення. Необов’язково мати мету вступу до ЄС для кращого життя, достатньо тим інструментам, якими ми користуємось, надавати особливого значення, тобто стверджувати важливість протидії корупції, якісної освіти тощо. Стратегічна програма водночас залишається важливою, мету варто задавати. Хочеться провести аналогію з усвідомленням самоцінності та інструментальної цінності чеснот у респонсибілізмі Коуд [21]. Це не заперечення важливості цінностей для досягнення благого життя, це

додатково увага до, наприклад, усвідомлення необхідності відповідальності суб'єктів. Ми завжди маємо справу з людськими справами й людським фактором, особливо коли мова йде про суспільно-гуманітарні сфери. Якщо надавати значення сумлінності використання інструментів, досягнення мети може бути абсолютно непроблематичним.

Найвагоміша орієнтація на власних потребах у порівнянні з орієнтацією на західні країни (що не має виключатись, хоча за суспільним настроєм потрохи втрачає свою актуальність через неспроможність Заходу суттєвим чином впливати на закінчення російсько-української війни) корелює зі збереженням власного порядку у відносинах з Чужим, коли Чужий не перестає бути Чужим у комунікації. Зрозуміло, Чужий не розглядається у негативному чи позитивному сенсі. Тобто акцент на тому, аби не пропонувати себе чи дивитись на старшого брата, а бути старшим братом у мотивації для себе самого, є більш продуктивним, аніж творення зовнішньої картинки та творення відповідності вимогам партнерів. Хоча, ще раз, не наголошується на тому, що орієнтація на Чужого має зникати чи применшуватись зовсім.

«Посилення суб'єктності України значною мірою пов'язане з необхідністю усвідомлення ефективного використання наявних ресурсів – промислово-індустріального й наукового потенціалу; унікального географічного положення, що створює сприятливі умови для розміщення виробництв, орієнтованих на ринки як ЄС, так і країн азійського регіону; сировинної бази; запасів чорнозему і потенційних можливостей виходу на позиції одного з аграрних лідерів сучасного світу; потужного людського капіталу, резерву освіченої трудової сили, системи підготовки професійних кадрів» [22, с. 22].

Дуже вдалими зараз видаються такі слова: «Нинішнє місце України у глобальному світі характеризується тим, що вона й досі перебуває здебільшого у парадигмі об'єкта світової політики та цивілізації» [22, с. 23].

Російське повномасштабне вторгнення попри протилежні його наміри дещо змінило таке позиціювання України самою собою і зовнішніми її партнерами та сусідами. Зараз важливим є підтримування суб'єктності України, яку вона гостро обстоює на геополітичному рівні. Було б необхідно це робити й на геоекономічному й інших рівнях. Шкода, що подібні поштовхи вперед відбуваються переважно з таких жахливих причин.

«…варто назавжди відмовитися від зовнішньополітичної доктрини багатовекторності й нейтралітету, оскільки в умовах формування багатополярного світу ключову роль будуть відігравати не окремі держави, а різного рівня міждержавні об'єднання з урахуванням нових акторів міжнародних відносин…» [22, с. 23]. Тепер вже ніяким чином не вийде формувати багатовекторні відносини з певною частиною сусідів. І гадаємо, водночас змінилась подібна настороженість: «Питання участі у тому чи іншому міждержавному об'єднанні актуалізується для України фактором агресії проти неї з боку Російської Федерації і симптомами намірів США та ЄС використати Україну як своєрідний антиросійський проєкт у міжцивілізаційному протистоянні» [22, с. 24]. Це дещо дивне трактування, особливо зважаючи на те, що українські землі упродовж більшої частини свого існування самі по собі являли або прагнули бути антиросійським проектом у зв'язку з поведінкою російського проекту. Гадаємо, серед 4-ох напрямків руху (євразійського, євроатлантичного, чорноморського та середземноморського) зараз найбільш досяжним та перспективним є євроатлантичний через відносини, що вже склалися, особливо за останній рік. Проте цей рух не має бути визначальним або принаймні не єдиним визначальним, про що вже зазначалось.

З 2014 та 2021 років багато в чому змінилось позиціювання України на міжнародній арені. На жаль, це відбувається здебільшого через те, що в українства разом з політичною верхівкою немає вибору, аніж як протистояти Росії та голосно заявляти про себе на весь світ. Усе могло

скластися інакше, значно гірше, звісно, проте у тому випадку було б взагалі складно говорити про те, чи варто зрощувати та підтримувати українську суб'єктність. Маємо прагнути разом і кожен наодинці того, аби великі зрушення вперед відбувалися за розумінням того, що необхідно розвивати країну не від крайньої ситуації, а від того, що це є необхідним саме по собі.

Часом можна зустрітися з подібними твердженнями у контексті міжнародно-правової суб'єктності України:

«Держава…має постійно підтверджувати свою суб'єктність попри те, що в сучасних умовах збільшуються вплив та регуляторні функції міжнародних організацій та бурхливо розвиваються універсальні та регіональні системи міжнародного захисту прав людини» [22, с. 41].

На нашу думку, негативно впливати на суб'єктність певної країни міжнародні системи захисту прав людини не можуть. Якщо це відбувається якимось чином, радше необхідно ставити питання до того, про що йде мова у суб'єктності тієї чи іншої держави. Оскільки ми маємо відповідний приклад з ордером на арешт Путіна через Гаагу і з тими нормами та правами, які порушуються Росією щодо будь-якої гуманності.

Це підтверджує цитата, яка зустрічається у тому ж джерелі та де у чому суперечить щодо того, що вже зазначалось: «Підтвердженням європейських орієнтирів України було положення щодо визнання переваги загальнолюдських цінностей над класовими та пріоритету загальновизнаних норм міжнародного права перед нормами внутрішньодержавного права» [22, с. 42].

Подальші зміни в рамках законів «Про дію міжнародних договорів на території України», «Про міжнародні договори України» вносили плутанину та колізії у питання впливу міжнародних правових норм щодо української Конституції. На нашу думку, попри колізії, які існують у правовій сфері, суб'єктність України не має визначатися її залежністю від зобов'язання її підпорядковуватись міжнародному праву щодо людини,

оскільки, як в статті й зазначається, право будується на основі певних моральних цінностей стосовно людського життя. Отже, суб'єктність не має характеризуватись суто або головною мірою «у нас не так, як в інших», а тим, що буде нести благо суспільству певним чином, що складається з необхідності у цьому суспільстві. Хоча сам факт наявності колізій, неточностей та суперечливостей у законі України вже не досить хорошим чином свідчить про її суб'єктність.

«Національна ідея і національна гідність: від популізму і соціального інфантилізму до державницького мислення» [22, с. 54]. Якщо бути чесними, то це твердження дещо лякає. Ми намагаємось відійти від уваги до національної ідеї та державницького мислення, що б це не означало особливо у контексті духовно-культурної суб'єктності України.

Ми також наголошуємо на тому, що українська суб'єктність не має будуватись на головуючій ролі національної пам'яті чи загалом пам'яті про страждання (адже саме цей останній мотив проноситься через так багато культурних проявів українців). Натомість вона має зосереджуватись на творенні сьогочасного та забезпеченні доброго глибокого майбутнього. Необхідно думати про те, що можна зробити, потрібно відходити від тих страждальних нот, які, наприклад, дуже добре відображаються у шкільній програмі української літератури (радше говорити про наше існування та боротьбу про збереження нашої гідності, спротив імперіалістичним поглядам, ствердження самих себе). Це ствердження себе самих не має бути реакцією на те, що творить Росія принаймні після війни. Необхідно йти своїм шляхом, який не буде починатись від заперечення свого постколоніального статусу, він має починатись зовсім в іншому контексті, зосередженому на собі. Під час війни йде гостра боротьба, проте варто пам'ятати, як часто говорять у художніх творах, що життя не обмежується війною, що існує ще життя не на війні, хоча зараз це найважливіший пріоритет — захист.

Таким же чином дивно говорити про «європейський спосіб життя» і наголошувати на важливості державоцентризму та національної ідеї у той час, як «європейський спосіб життя» не містить у собі зацикленості на нації, хоча б тому що європейський простір є саме європейським, а не болгарським чи чеським.

Тепер під час повномасштабного вторгнення та при відсутності безпеки в Україні дещо контроверсійним видається і таке твердження:

«Саме безпека постає умовою суб'єктності, її потенцією – лише набувши певну міру безпеки, країна здатна розгортати свою суб'єктність як здатність до самостійного цивілізаційного розвитку. Таким чином, слід говорити про глибинну взаємодію національної безпеки та суб'єктності країни, якою має опікуватися справжня еліта країни і яку повинен усвідомлювати її народ. Специфічна динаміка національної безпеки та суб'єктності країни, по суті, є способом розгортання її національної ідеї, а можливо, й самою національною ідеєю» [16]. З уваги на те, що хоч і при подібних обставинах, але про Україну знають у світі не стільки лише про війну, яка несе за собою негативний вплив на інші держави, але і через те, як вона позиціює себе у цій війні (що, на нашу думку, є визначальним) теза про беззаперечну необхідність національної безпеки для існування її суб'єктності є неоднозначною, адже ми маємо зворотний приклад. І дуже на жаль, що не маємо протилежного прикладу, при якому у мирні часи Україна б ставала більш суб'єктною, аніж вона може це робити зараз. Не незвично, проте не означає, що суб'єктність народжується лише у небезпеці, це зовсім не так, проте і національна безпека не має у крайньому разі перекривати свободу. Зі зла завжди буде зло, яким би воно не здавалося чи чим би не прикривалося, з добра може творитись як зло, так і добро, як казала Леся Українка.

«До духовних цінностей української нації належать: державна мова, спільна історична пам'ять, народні традиції й звичаї, національна символіка, психологічні (авто-) стереотипи суспільної поведінки, система

освіти й науки…» [22, с. 56]. Тому ми й намагаємось привертати увагу до українськості, дечого відмінного від нації.

У контексті цивілізаційної суб'єктності України здається доречною така думка:

«Майбутня цивілізаційна ідентичність України визначатиметься здатністю вийти із лімітрофного стану» [22, с. 69].

Цивілізаційний погляд є досить загальним і, напевно, він може охоплювати усі ті чинники, які беруть участь у творенні певної суб'єктності. До початку повномасштабного вторгнення так точно можна було говорити про Україну, що вона знаходиться у прикордонному стані щодо цивілізаційної та геополітичної ситуації. Це не одне і те ж, проте ці ситуації переживають взаємовплив. Україна знаходиться між російським світом та західною цивілізацією, цей кордон зараз є тим, який найбільше привертає уваги. Саме зараз увага до українського питання підвищена, проте чи зміниться її позиція невизначної прифронтової території після закінчення війни — це те, від чого буде залежати її суб'єктність. На нашу думку, нам необов'язково позбуватись цього лімітрофного стану або ми можемо його перетворити у новий цивілізаційний проект як такий проект, що знаходиться на межі, на фронтирі, про важливість якого розмірковується у цій роботі.

«Європейська цивілізаційна ідентичність України має підтверджуватися її готовністю неухильно йти загальним європейським курсом як в облаштуванні свого внутрішнього життя, так і в зовнішньополітичних акціях Європейського Союзу і НАТО» [22, с. 69-70]. Напевно, після активного розгортання війни необхідно підкоригувати таку європейську спрямованість у тому сенсі, що європейські товариства та організації не одноголосно підтримують Україну, не допомагають повною мірою чи взагалі не діють або діють мінімально, не виконуючи свою головну функцію (наприклад, Червоний Хрест). Це має бути ще одним свідченням того, що Україна для своєї суб'єктності має в першу чергу

зосереджуватись на собі, а не на русі до ЄС чи НАТО. Хоча обираючи між двома найбільш вірогідними варіантами руху зрозуміло, що обрати необхідно підтримку західного світу, проте, як і зазначалось, ми сподіваємось і працюємо для цього не як для головного пріоритету української суб'єктності, оскільки важко таким чином взагалі говорити про суб'єктність.

Отже, українськість, деяка особливість, дещо впізнаване для самих українців (можливо, необов'язково) і для зовнішнього світу здатне просувати українську суб'єктність. Можливо, суб'єктність України й варто називати українськістю. Про це ще варто поміркувати. Проте говорячи про суб'єктність, здебільшого маються на увазі позитивні показники, дещо, що вирізняє «краще, аніж в інших», інакшим чином воно не буде поміченим (про крайню бідність, недолугість тощо не варто говорити), не буде свідчити про сильного суб'єкта. Нам здається, у цивілізованому світі варто відрізнятись, бути впізнаваним позитивними рисами, а не негативними. Суб'єктність, як і українськість визначається не лише внутрішнім існуванням, функціонуванням, також і зовнішнім сприйняттям, міжнаціональною, міжкультурною комунікацією, взаємодією тощо з Іншим, Чужим. Однак, українськість видається якісною рисою чи зібранням якісних рис, проте не з точки зору порівняння з суб'єктністю іншого народу, наприклад. Це дещо максимально інакше, що порівнювати не можна. Власне, як зазначає Велика українська енциклопедія, що здається нам доречним, про різницю між Іншим, Інакшим та Чужим, то ці поняття розташовані за мірою їх відчуження та деталізації від Я чи того про що йде мова, як Я [7]. Інше є не тим, що Я. Інакше є не тим, що Я за певною ознакою. Чуже є більш якісно не тим, що Я, що має іншу систему цінностей, несе у собі незрозумілий досвід, дещо непізнане. Отже, українськість щодо інших «порядків» й інші «порядки» стосовно неї є Чужими. Тому, українськість відрізняється від суб'єктності.

Упродовж курсу «Міф і наратив» в Cowo.guru відбувалось заняття, присвячене темі ініціації та шляху героя у міфологіях, легендах, сказаннях, казках різних народів [30]. У ході розмови про ініціацію, як вона відбувається на прикладах сучасності, чи можемо ми навести широкі приклади, пов'язані з Україною та її нинішнім становищем мова зайшла про те, що Україна зараз проходить різні етапи ініціації як становлення країни зі складною історією, яка є такою в принципі для будь-якої держави. Існують різі види ініціації: вікові (вступ до дорослого життя), ініціації до «таємної спільноти» та «містичне покликання». Вікові ініціації полягають у колективних обрядах, які знаменують собою перехід від дитинства чи юності до дорослого періоду життя. Вони є обов'язковими для всіх членів суспільства. Видається, що Україна проходить цей віковий тип ініціації через революції, непідкорення, війни, хоча, можливо, якщо враховувати скільки країні доводилось протистояти підпорядкуванню комусь іншому, здається, що це занадто багато. Під час ініціації відбувається «розбиття», особистість ще юного неофіта розбивається під дією зовнішніх чинників. У давніх народів створювався спеціальний штучний зовнішній вплив з боку батьків та відповідної спільноти для того, аби юнак (здебільшого хлопчик, у дівчат були менш стресові ініціації) відчував максимальну відокремленість від світу й особливо від свого вже попереднього досвіду. Після випробувань, виснажень, голодувань, поранень тощо він повертався у спільноту зовсім іншою людиною з відношенням до членів спільноти, якого раніше не було, переінакшеним і «дорослим». В цей момент відбувалось «збирання» особистості, з'являлась сформована картина (хоч і сформована іншими частково), людина ставала суб'єктною як повноцінна частина суспільства. Тут можна провести аналогії з тим, як Україна збирає себе через відповідні ініціації, будує свою суб'єктність через війни, конфлікти, революції. Але нам здається, що у самій ініціації зараз має вагому роль відігравати самоусвідомлення того,

для чого щось перетворюється, а не нав’язана іншими схема трансформації.

2.3. Стосунок до різноманіття.

Коли ми говоримо про різне, то наголошуємо на тому, що різне має поєднуватись в українськості, як говорив Володимир Нікітін у своїх численних виступах, згадуючи про це, але необов’язково зливатись чи змінюватись (тільки якщо це добровільно відбувається, без натяків на примус). Чим більше наявне у світі різноманіття, тим краще; тим краще нам говорити про те, що таке людина, якою вона може бути.

Хочеться згадати виступ на платформі Ted Роджера Антонсена, що присвячений важливим принципам математики, які варто застосовувати у звичайному житті [26]. За цілком розумною думкою Антонсена, розуміння — це вміння поглянути на об’єкт під різними кутами. Як математики одні формули визначають через інші формули, переводять їх у різні системи обчислень, у музичні системи, так кожному необхідно вміти поглянути на ситуацію різним чином.

Так і на проблему людини (бо людина — це проблема) можна дивитись під різним кутом зору, досліджувати різні приклади людського різноманіття, аби краще зрозуміти що це таке — людина. У цьому є й інший сенс, менш корисний для усвідомлення людської сутності, напевно. Іноді гадається, що світ стає прекраснішим від того, скільки різноманітного у ньому міститься. Пречудово спостерігати й брати участь у тому, як усе це співіснує, комунікує, перетинається. Лишень приємно від того, як ми вдаємось до того, аби налагоджувати зв’язки з чимось/кимось, що суттєво відрізняється від нас. З такої перспективи людина демонструє корисність відкритості світу, збагачення від цих контактів, зрештою, досвід та знання. Сама суть людини — перебувати на фронтирі та боротися з новим. Люди, за нашою думкою, борються кожного дня, лишень прокидаються. У цьому сенсі цікавою є думка Андрія Зелінського

щодо цього [32]. Життя — це виживання. Хочеться більше залишатися під ковдрою у ліжку весь день досить часто, але бажання проживати по-різному і відповідальність за себе самого змушують чи дають людям усвідомлювати, що необхідно боротися за це і за дещо краще для кожного загалом. Отже, це боротьба. Як пише Морен, все у світі — боротьба, а протилежності мають не віддалятися один від одного, а знаходити точки перетину. Схожим чином і Ясперс зазначає про любовну боротьбу і боротьбу у комунікації.

Людське «Я» може існувати лише у комунікації з іншими. Якщо її розуміти екзистенційно, то мова йде про джерела самобуття, «яке з самого себе не є, проте лише з себе і самим собою те, що воно по-справжньому є» [36]. Обов'язковою умовою комунікації є боротьба (любляча), у якій проявляється солідарність без бажання бути кращим та переможцем. З плином часу наша любов стає сходженням (*восхождением*), а любов іншого — закликом до справжнього самобуття.

Справжніх дослідників також поєднує гостра боротьба (проте не у реальному житті) та солідарний зв'язок. Окремо Карл Ясперс говорить про важливість наявності та розуміння своєї відповідальності за істину. Необхідно завжди бути обережним щодо втілення своїх думок у життя [25].

Як також зазначав Платон, що все велике перебуває у бурі. «Усе велике хитається, вагається, перебуває в бурі. Прекрасне складне» [39]. За мислителем, дружнє протистояння насаджує той фундаментальний настрій, від якого рішуче самоосмислення уповноважується самообмежувальним самоствердженням до істинного самоуправління.

У контексті наукової боротьби відповідним чином висловлюється і Гайдеггер. Наука в університеті виступає як утворювальна сила організму. Вчителі й студенти мають бути по-своєму захоплені поняттям науки та такими залишатись протягом своєї діяльності. Окрім цього, вони мають

взаємно побуджувати себе до боротьби як протистояння, оскільки все існує через боротьбу; існує у ній так як вона [47].

2.4. Стосунок до межевості (фронтир).

Згідно із зазначеною важливістю існування різноманіття та поєднання різного, часом протилежного говоримо і про значення фронтиру. Нам імпонує це поняття. Воно взяте насамперед з частого його вживання у межах спільноти Cowo.guru. Фронтир від англ. *frontier* означає «пограниччя» та «кордон», що походить від давньофранцузького *fronter*, що своєю чергою — від латинського *frons*. Зараз термін масово вживається для позначення території на межі різних суспільств. Ця територія найменш залежна від центрального впливу країни, є найбільш незалежною, наскільки це можливо, та динамічною, піддається зовнішньому впливу та перетворює його. Його можна застосовувати за сенсом і до життя на межі світів, на межі досліджень дисциплін, на межі культур тощо. Ця зона є найбільш продуктивною і творчою, на нашу думку, звертаючись до попереднього розділу.

Тому говоримо про важливість фронтиру для українськості, зважаючи й на те, що все більше суспільства світу прагнуть до транснаціональності. З одного боку, так фронтир є місцем перетворення впливу та більшої відкритості до зовнішнього світу. З іншого боку, прагнемо поєднання різного всередині українськості. Для цього є корисним досвід роботи на фронтирі, досвід сприйняття інакшого, Чужого, відносин з ним. Він впливає на якість роботи всередині з тим, що різниться.

Ми не стираємо свої кордони та не закриваємось у собі. Це важливо, як говорити про це у суспільному контексті, так і щодо індивіда.

Енциклопедія Інституту історії України наводить, що фронтир окрім географічного має також символічне значення: «…позначаючи цивілізаційне перехрестя, як-от Ф. між європ. переселенцями та індіанцями в Америці, європейцями та аборигенами Австралії, європейською та

азійською цивілізаціями від Піренеїв до Каспійського моря, осілим населенням Китаю та азійськими кочовиками, Степовий фронтир України та ін.» [4]. Якщо ми вірно розуміємо, у статті наголошується на тому, що просторове наповнення фронтиру є більш невизначеним, аніж офіційні державні кордони. Фронтир є предметом зазіхань сусідів завжди, навмисно чи ні. Сусідство завжди має у собі конкуренцію.

«На відміну від звичайного кордону класичний Ф. виглядає зовнішньо орієнтованим, маніфестацією відцентрових сил, спрямованих на освоєння нових територій, тоді як кордон обмежує колонізаційний потяг. Зрештою, Ф. вабить переселенців, функціонує як інтеграційний чинник для спільнот, локалізованих по обидва його боки, а в ширшій перспективі — для взаємопроникнення різних цивілізаційних версій. Натомість кордони розмежовують сусп-ва та перешкоджають їхній інтеграції» [4].

І тут ми не намагаємось наголосити на необхідності інтеграції, зовсім ні. Вона так чи інакше завжди відбувається. Нам важливо зберігати свій порядок, але не бути закритими до того, що може бути обґрунтовано кращим. Тут і слова Едгара Морена знаходять своє відлуння, і міркування згаданих філософів про протистояння протилежностей, хоча мова не завжди йде про протилежності.

Робота «Метод. Природа природи» Едгара Морена постулює про існування 4 інтелектуальних напрямків, 1 з яких — «філософська традиція діалогічного поєднання протилежностей, яка народилась на Заході разом з ідеями Геракліта Ефеського, була продовжена Миколою Кузанцем, Паскалем, Гегелем, Марксом, Адорно, Юнгом і розвивалася у науковому сенсі Бором, Гьоделем, Люпаско…» [54, с. 13].

Протилежності характеризують реальність, як зазначає Морен. Подібний принцип має зв’язки з пошуком відкритої діалектики Вальденфельса, значення перебування на фронтирі культур, дисциплін тощо.

Звертаючись до більш індивідуального, найактивніші люди завжди знаходяться на межі чогось, часом у некомфортних ситуаціях, де динаміка є обов'язковою. Саме вони залучені до великої кількості процесів, є рушійними та небайдужими силами. Подобається, як Морен називає людину розумним безумцем (*homo sapiens est homo demens*). З одного боку, поняття розумного безумця суперечить саме собі за значенням, з іншого — говоримо про поєднання цих суперечностей, відповідно, про людину, що на інтуїтивному рівні зрозуміло, яка своє безумство може спрямовувати розумним чином. Часом так просто можна говорити про успішних активних людей, які часто лізуть на рожен, досягаючи при тому позитивних результатів. Згідно з цим, таке визначення людини філософом:

«Йдеться про істоту, наділену інтенсивністю і нестабільною афективністю – істоту, яка усміхається, плаче, непокоїться і тривожиться; істоту, яка насолоджується, є схильною до сп'яніння, екстазу, насилля, кохання й підвладною власним вигадкам; істоту, яка знає про смерть, але не може повірити в неї; істоту, яка породжує міфи і магію; істоту, одержиму духами і божествами; істоту, яка живиться ілюзіями і химерами; суб'єктивну істоту, чиї взаємовідносини з об'єктивним світом завжди позбавлені надійності; істоту, схильну до помилок і блукань; про істоту, яка під впливом своєї зарозумілості постійно породжує безладдя» [14, с. 106-107].

Ці слова Морен наводить поруч з постулюванням того, що одночасно «homo sapiens est homo demens». Людська природа завжди є проблемою, у тому числі проблемою поєднання різного. На кордонах цього різного вона існує. «Всі ці риси розсіяні, скомбіновані й перекомбіновані в різних індивідів, в різних суспільствах, в різні моменти, що породжує неймовірне зростання складності в людства. Подібне розмаїття неможливо зрозуміти виходячи з якого б то не було простого принципу єдності» [14, с. 144]. Мова йде про необхідну єдність надскладної системи.

Розрізняючи «фронтир виключення» і «фронтир включення», напевно, більш доцільним буде саме 2-ий, оскільки, хоч він спрямований і на закриття кордону, проте він більше сприяє залучення опонента по той бік до власного поля (порядку). Так він закриває декого у собі. «Фронтир виключення» передбачає відторгнення опонентів, хоча його теж не можна виключати. Тут мова йде про історичний контекст, але, здається, цей головний смисл стосується не тільки історичного, територіального поля. Лишень у нашому контексті ці розмежування є менш визначеними. З точки зору історії сенс, про який тут іде мова, ближчий до політичного розуміння фронтиру, аніж поселенського.

«…політичний фронтир" позбавлений будь-яких подібних демаркаційних ліній» [4]. Його освоюють, застосовуючи безмежні формальні чинники, вступаючи до протистояння і взаємодії.

Варто зауважити, що міркування про фронтир тут не мають на увазі порівняння якості одного порядку поруч з іншою. Мова йде про їх відносини. У 1940 р. історик Овен Латимор визначив фронтир зоною інтенсивної взаємодії різних культур. Визначення також уточнила американська історикиня Анна Холодна, зазначивши, що мова йде про обмежену зону визначених цінностей, де культури можуть стикатися з іншістю (*otherness*), надалі змінюючись певним чином.

На фронтирі найкраще відчуваємо та є учасниками люблячої боротьби Ясперса, тієї ж боротьби, про яку зазначають Гайдегер, Платон, говорячи про бурю. Це нормальний стан, що корелює з тим, про що зазначає Андрій Зелінський у словах, що життя — це виживання, майже все є виживанням.

Саме для українськості є важливим перебування на межі. Не заперечуємо, що не лише для українськості. У зв’язку з актуальною зараз у світі відкритістю та настановами до прийняття різного, часом незрозумілого (але прийнятного в сенсі моральних меж людини, спільноти, які нікому не завдають шкоди), військовим конфліктом між Росією та Україною, відповідно, залученістю країн-союзників до підтримки України,

долученням іноземців до лав українських військ, підтримкою цивілізованого світу (про те, що заперечує людяність як таку, не варто говорити), глобалізацією, а також у зв'язку з тим, що українські землі завжди знаходились на роздоріжжі цивілізацій, починаючи від Варязьких шляхів, Волзького торгового шляху, періодом орієнтації між православ'ям та католицизмом і не закінчуючи кордоном між західною цивілізацією та Росією зі східними країнами тощо, у зв'язку з усім цим і більшим наголошуємо на тому, що значення фронтиру і перебування на ньому сучасних українських земель завжди було визначальним для її людей та культури. Ніколи не хотіли б цього відчувати, але збройний конфлікт з Росією цю тему загострює, статус України. З історії відомо, що подібні сутички продовжуються у тому числі і через положення України. Усе це свідчить про особливість поняття межі для українськості. Оскільки все це впливає на те, у якій ситуації ми зараз знаходимось.

Ми потребуємо люблячої боротьби на міжнаціональному рівні також, яка ведеться для розкриття себе й опонента.

«У боротьбі комунікацій виникає особлива солідарність. Вона вперше надає можливість піддати сумніву будь-яку крайність; це стає важливим тільки тоді, коли допомагає досягти спільного результату. Солідарність зводить боротьбу до боротьби заради екзистенціальної комунікації, що в ній будь-яка потаємність відступає на другий план, а на перший виходить відкритість майбутніх друзів, для яких вирішальною є спільна боротьба за екзистенцію, з усіма її надбаннями й утратами» [20].

Отже, як для людини важливою є комунікація з тим, що відрізняється від неї — як просто комунікація з іншою людиною, так і комунікація з людьми поза звичним колом її спілкування, так це є актуальним і на рівні суспільств, держав, культур і т. д. Вважаємо, що не можна постійно перебувати й спілкуватись у колі однодумців. Виходячи з самого терміну «однодумці», ми таким чином не розширюємо свою думку, не знаємо іншого, не дивимось під іншим кутом. Тут згадується приємна та проста

збірка мисленнєвих експериментів, що спонукає до подальшого їх обмірковування «Свиня, яка хотіла, аби її з'їли» Джуліана Баджині, де згадуються експерименти 6. Індіанка та лід на основі «Філософських дослідів про людське пізнання» Девіда Г'юма, 19. Лопання мильних бульбашок на основі алегорії печери у «Політеї» Платона тощо [27], де наводяться ситуації перебування всередині мильних бульбашок, яке є несприйнятливим ні до чого нового. На міждержавному рівні це більш опрацьовано у зв'язку з існуванням політики зовнішніх відносин.

Висновки. У 2-ому розділі ми через суб'єктність українського, феномен різного, поєднання різного, часом протилежного, з цим разом також через поняття фронтиру обґрунтовували феномен українськості, такий, з яким ми маємо загострену справу зараз. Це пояснення прагне до підґрунтя феноменології Чужого Бернгарда Вальденфельса. Окрім суто українського всередині українськості також знаходиться базова тенденція знаходитись на фронтирі, містити у собі співіснування різного, аби таким воно і залишалось. Увага, робота над цим творить, підсилює українську суб'єктність.

Розділ 3. Українськість у феноменологічному розгляді

3.1. Порядок у контакті з Чужим: космічність, мудрість, кордоцентризм.

Якщо говоримо про відносини з Чужим, з чужою культурою, нацією тощо, нам важливо зберігати власний порядок. Цікаво поглянути на це з точки зору Вальденфельса. Ми не є прихильниками космополітизму, хоча цей погляд видається де у чому раціональним, проте дотримуємось думки, за якою чим більше різного існує і взаємодіє у світі, тим кращим є сам людський світ та більш якісною комунікація у ньому, з чим нерозривно пов'язане наше існування.

У заданому контексті прагнемо того, аби феномен українськості підтримував це збереження власного порядку у контакті з Чужим з одного боку, з іншого — всередині самої українськості міг поєднувати різне, творячи при цьому нове, корисне, а часом і необов'язково корисне. Тобто одночасно мова йде про збереження власного порядку (у термінах Бернгарда Вальденфельса) та взаємодію того, що різниться, якщо воно хоче бути частиною українськості, всередині неї, всередині українського контексту.

Новий тип раціональності Вальденфельса може виходити за межі діалогу і пояснювати дещо ірраціональне, на перший погляд, «що пов'язане з відносинами з Чужим у різних інтерпретаціях не тільки у безпосередньому спілкуванні людини з людиною, але й у комунікації між культурами, народами тощо» [3]. Чуже не існує чи не реалізується у певного типу порядку. Філософ пише:

«Відповідь виступає тут способом, який дозволяє заговорити Чужому як Чужому, без включення його у наявний порядок і позбавлення його чужості» [49]. На нашу думку, це є важливим для контакту, збагачення від такої комунікації та для самого порядку також.

Ми б хотіли говорити про зіткнення різних порядків (чи раціональностей), але при тому усвідомлювати, за Вальденфельсом, що у

конкретному випадку мова йде про одне наше Власне, щодо якого все інше, поза чинним порядком є Чужим без прив'язаності до простору та часу. Якщо мова йде про різні порядки, які є чужими один до одного, ця тема може бути ширшою і говорити можна, виходячи з різних культурних контекстів. Також у такому випадку можна говорити й про інтерсуб'єктивність, але не у контексті окремих суб'єктів як індивідів, а культур, держав тощо як суб'єктів. Тут вбачаємо і зв'язок з темою суб'єктності на світовій площині, адже у розгляді інтерсуб'єктивності культур як суб'єктів (чи суб'єктностей) можна говорити про становлення суб'єктності, а саме, нашої, знову наголошуючи на важливості комунікації й саме комунікації на фронтирі різних культур, цивілізацій, дискурсів тощо, комунікації, яка б здійснювалась через відповіді на Чуже.

Повертаючись до Чужого та відносин з ним, ми можемо говорити про кращу адаптивність до змін при усвідомленому контакті з тим, що відрізняється від нас, опанування змін.

Під час зустрічі «Україна всесвіту», про яку згадувалось у вступній частині та, можливо, вже упродовж основного тексту, була проголошена думка про властиві українському народові, його творчості, характері діяльності загалом мудрість, космічність та сердечність.

Це була незвична думка, оскільки про щось хороше чи/та про щось своє люблять говорити, що воно мудре, прекрасне і тощо. Проте у згаданому контексті можна провести зв'язки чи паралелі з ідеєю софійності, котра теж активно обговорюється в неакадемічних середовищах з абсолютно серйозним підходом [33]. Автор цього дослідження насправді намагається оминати тему релігійних питань, оскільки вони не є для неї засадничими у визначенні головних філософських, світоглядних тем. Проте все ж, саме в українському контексті ці поняття постають як досить тісно пов'язані. Мова про це йде не лише, тому що це диплом з філософського факультету, тому, як полюбляють філософи, потрібно йти ad fontes і престижно називати

мудрість софією, звертаючись до давньогрецької мови. Історія українства доволі тривала і нерозривна з християнською православною релігією та культурою. У цьому контексті Софія Київська вважається майже найвідомішою та найвизначнішою не лише архітектурною пам'яткою Києва.

«Софія як мудрість особливо символічно пов'язана з українством та певною іпостассю мудрості» [3].

Саме через Софію Київську. І, отже, таким чином, можна говорити про софійність як мудрість, що особливо знаково властива українськості.

Що стосується сердечності, або кордоцентризму, то тут зв'язок прослідковується найлегше для філософа, оскільки відомо, що практична більшість української філософії є кордоцентричною. «Рушійні мотиви сердечності зустрічаються у Сковороди, Юркевича, Чижевського. Разом з філософією мова також йде про українських видатних діячів загалом, які так чи інакше вдавались до сердечних мотивів у своїй творчості (Шевченко, Франко, Федькович, Сосюра та ін.)» [3]. Софійність теж з цим пов'язана таким же чином, як і факт того, що українська філософія є горизонтальною у своєму існуванні та розповсюдженні, бо вона є практичною. І хоч здебільшого не має того поглибленого теоретичного характеру, який має, наприклад, німецька класична філософія, зрозуміло, значно більш знана та відома у світі, проте українська філософія пронизує звичайні побутові сфери нашого життя, окрім досліджень, творчої та наукової діяльності. Вона є дуже близькою до народу зі своїми філософськими премудростями, які є ніби-то «розподіленими» поміж людей. Можливо, це проблема, а, можливо, просто особливість. Тож, вона завжди близька до людського серця, завжди про те, що хвилює і болить, тобто до почуттів, а почуття неможливо ігнорувати й досить важко виводити їх на 2-ий план. Можливо, це може бути непоганою основою, що вже склалася, для бурхливого розвитку прикладної філософії в Україні.

Космічність українськості важче прослідкувати, але вгледіти її теж можна, і тоді вона стає не менш показовою. Якщо говорити про космічність як про певну впорядкованість, стає більш зрозуміло. Отже, тут мається на увазі космос як давньогрецький порядок, всесвіт, у якому все діє за деяким порядком, як і елліни намагалися влаштовувати свої поліси або всесвіт влаштовувався за прикладом їх полісів. Дивлячись на те, *чого* давні греки є колискою, здається, що так і було. Тому космічність українськості впорядковує різні, часом протиборчі сили, водночас вона сама є фронтиром багатьох площин і є точкою сходження. «Серед найбільш болісного — кордон між «русским миром» та Заходом, окремо також шлях із варягів у греки, співіснування православ'я та католицизму тощо… Що пов'язане з уже зазначеною роллю України фронтиру між Росією, східним світом та західною цивілізацією. Внаслідок відомих подій католицьке християнство набуває більшої популярності, аніж це було раніше. Це, окрім зближення з Центральною Європою, може віддалено стосуватися культури скасування всього російського, того, що пов'язане з ним і збочення православ'я в Росії» [3]. Ми вбачаємо і зв'язок з космічністю як впорядкованістю та порядком Вальденфельса, з яким стикається Чуже, ніби українськість завжди мала справу саме зі справою улагодження, впорядковування всередині себе різного у тому числі на перетині світів. Для українців дуже важливим є поняття свободи, свободи не підпорядковуватись нікому, а створювати власний світ та регулювати його. Водночас не можна з повною впевненістю сказати, що свобода завжди досягалась, проте це прагнення зараз відстоюється. Отже, тут космічність постає і як свобода у порядку або ж впорядковування Хаосу, через що виникає свобода, а також свобода відрізнятися один від одного і поєднувати це у собі.

Переходимо в численний раз до поєднання різного всередині українськості та продовження буття цього різного як різного. Як і у Вальденфельса маємо справу з тим, як Чуже може контактувати з Чужим,

не порушуючи порядок один одного, зберігаючи унікальність [49]. Тут прослідковується і впорядкованість Чужого разом з комунікацією як діалогічністю. Як зазначається Карлом Ясперсом, під час комунікації відбувається розкриття себе разом з іншим. Отже, у комунікації на фронтирі ми можемо сприяти розгортанню українськості [36].

3.2. Своя культура і чужа.

Загальна воля Русо може бути тісно пов’язана з розумінням українськості, наприклад. Наприклад, тому що відповідним чином можна говорити про китайськість, іспанськість, італійськість тощо. Звісно, звучати воно має саме мовою країни, про яку йде мова, можливо, і вимова у тому випадку буде приємнішою.

Русо «виділяє елітні суб'єкти (суверен, монарх), корпоративні суб'єкти (магістрати, а втім, для Ж.-Ж. Русо все суспільство мало корпоративний характер) та індивідуальну громадську думку (як протилежну до елітної та корпоративної), яку певним чином можна вважати за масову, тобто думку з маси пересічних громадян» [15].

У Русо загальна воля тісно пов’язана із суспільним договором. «...кожен з нас перетворює свою особу і всю свою силу на спільне надбання, яке перебуває під верховним керівництвом загальної волі, а кожного з членів тіла ми визнаємо невід'ємною частиною цілого» [19, с. 22]. Мова йде про волевиявлення чи дію громадської думки. В українськості, у намірі її творити та усвідомлювати присутнє волевиявлення громадськості, проте не тільки представники громадської думки (за розподілом Русо вище) мають долучатись до процесу прийняття участі в українськості, але також представники елітної та корпоративної думки. Ми таким же чином говоримо про спільне надбання. Українськість є спільним надбанням і стосується кожного, хто долучається до неї. Але, напевно, вона може бути як цілим, так і являти собою щось, що не залежить від кожного завжди. Певний дух, втілений також у матеріальній

чи нематеріальній культурі, який може існувати попри те, що його свідомо не творять або не усвідомлюють. Тобто українськість є загальною і водночас не залежить великою мірою від кожного її представника. Не завжди можна звести її властивості до суми властивостей тих, хто творить українськість, чи кількісно або якісно тих же властивостей її представника.

Є також розрізнення пов'язане з тим, що загальна воля є радше договором. «...потрібно точно розрізняти природну свободу, обмежену лише силами індивіда, від громадянської свободи, обмеженої загальною волею» [19, с. 27]. У розмові про українськість мається на увазі інший контекст. Вона не є договором і, можливо, не виникає за домовленістю, а більш природним та неусвідомленим чином, проте інколи для зміцнення, усвідомлення її важливості необхідно свідомо докладати зусиль, які можуть проявлятись у простому намірі робити щось корисне, приємне разом з тим для себе та для суспільства. Отже, українськість на своїх початках не є договірною, проте для її розвитку необхідне індивідуальне та колективне усвідомлення правильності дій у зв'язку із самими діями.

Русо також говорить: "Часто спостерігається велика розбіжність між волею всіх і загальною волею; остання керується тільки спільним інтересом, перша — тільки інтересом приватним і є лише сумою партикулярних волевиявів. Але віднімiть від оцих волевиявів крайнощі, що обопільно заперечують одна одну — і залишиться загальна воля у вигляді суми розбіжностей» [19, с. 35]. Нам здається, що українськість у відповідному розрізі необов'язково має відповідати лише спільним чи лише приватним інтересам. Відповідає усім інтересам, але не має цього наміру. Може не відповідати інтересам, твориться без мети спочатку, є ніби характерною ознакою певного суспільства. Сама, радше, без намірів, проте люди, що вважають себе частиною українства при усвідомленні докладають зусиль, аби досягти дечого. Тут можна провести паралелі з тим, як ми гадаємо, що суб'єктність за ідеальним станом справ не має деякої конкретної мети досягнути успіху у тому-то і тому-то. Вона полягає

у сумлінній, свідомій діяльності на користь суспільства (як держави), у творчості, у своєму волевиявленні, докладених зусиллях, аби повідомити про своє волевиявлення і здійснити його, це здатність ставити свою позицію гідно, кваліфіковано, напевно, впізнавано, аргументовано на рівні з іншими, краще — краще. Для цього необхідне усвідомлення наявного, діяльності, важливості загалом і важливості свого унікального, розуміння того, що користь на благо суспільства приносить користь індивіду. Якщо не приносить, можливо, необхідно щось змінювати в усвідомленні користі для суспільного блага.

Відтак також важко говорити про правильність чи неправильність думок у суспільстві. Русо зазначає про те, що загальна воля завжди права у суспільстві при тому, що це люди можуть помилятися. Проте нам важливі усі помилки, усі вони, правильні/неправильні рішення, позиції є частиною українського суспільства і того, чим воно є особливим. Немає цих полярних оцінок, є лише факт того, що відбувається, і те, що люди намагаються з цим робити. Якщо суспільство підтримує геноцид — це величезна проблема, у якої є причини, що вже відбулись, з якими варто працювати. Не існує ідеальної теорії усього, натомість може існувати постійне усвідомлення необхідності кожного разу підійматись, змінювати ситуацію чи розв’язувати проблему.

«Коли партикулярні інтереси починають здобувати відчутну силу, а малі співтовариства — впливати на велике, тоді суспільний інтерес спотворюється і наражається на протидію; одностайність вже не панує при голосуваннях, загальна воля вже не є волею всіх, виникають суперечності, дебати, і навіть найкраща думка викликає дискусії [19, с. 722]. Найкраща думка може викликати дискусії, через них вона лише загартується, якщо вона найкраща. Тут є відмінність, бо українськість в Україні все це охоплює.

Якщо мова йде про українськість, мається на увазі не лише політична сфера, також те, що твориться в культурі, соціумі загалом, освіті, у всіх

сферах життя людини, що є суспільними та показовими із зовнішнього боку. Загальна воля, за Русо, стосується його моральної та політичної філософії. Вона завжди права і її має кожен громадянин, який піклується про суспільне (загальне) благо. Ззовні вона проявляється як головне волевиявлення народу, підкорення якому має бути доброчинним одночасно для суспільства і для окремого індивіда. Вона відображає різноманітність громадян, що є її джерелом. Творені сенси цими різноманітностями мають перевищувати будь-яку обмеженість, розв'язувати суспільні проблеми (аж до революцій і більше без меж). У цьому ми вбачаємо спільне з поняттям українськості, яка поєднуючи різне всередині України, може створювати високі (вищі) смисли, які будуть слугувати суспільству і говорити про це суспільство, як міркуючи про нього, так і заявляючи світові. Українськість — теж волевиявлення, але не настільки концентроване на певній суспільній ідеї, хоча і свідчить про специфічні особливості його. Хочеться сказати, це волевиявлення життя українського суспільства, але також додати і якісну компоненту, мов, цю компоненту необхідно усвідомлювати та працювати над нею.

У нас була спокуса пояснити чи пов'язати українськість із загальною волею, проте, здається, це неможливо також і через факт того, що у феноменологічному розгляді українськості, Чужого та відносин з ним, за Вальденфельсом маємо справу з деяким первинним досвідом, взагалі з феноменологією як з первинним досвідом. Натомість Русо та його епоха робить ставку на свідомість та розум. Не те щоб наголошується на безглуздості цього, проте раціональність Вальденфельса інша, має справу з тим, що передує.

Натомість видається доречним те, що говорить Леві-Строс про Русо та його філософію як про виклад предмета тогочасної антропології та його методу у роботі «Дискурс про походження нерівності» [40]. У трактаті про походження мов Русо писав:

«Коли хочеш вивчати людей, треба дивитися навколо себе, але щоб вивчити людину, треба навчитися дивитися в далечінь; щоб виявити властивості, треба спершу спостерігати відмінності» [41].

Це постійна тема для міркувань — щоб вивчати себе, треба вивчати інших, часом найбільш далеких. Це де у чому суперечності, на перший погляд, проте і ми вели мову про необхідність їх поєднання.

За тим же принципом часом відбувається процес навчання, тобто навчання на прикладі інших, історії, особистостей, логіки, стилю міркувань тощо.

«Коли антрополог приступає до своїх досліджень, він щоразу потрапляє у світ, де все йому чуже і часто вороже...в цьому важкому сплетінні обставин його "я" проявляється таким, яким воно є насправді: несе на собі сліди ударів і потрясінь його особистого життя, які колись не тільки визначили вибір його кар'єри, а й позначаються упродовж неї самої» [13].

Русо аргументує плюральність, відходить від європоцентризму у тому сенсі, який був зазначений. Ми вбачаємо тут важливість контакту з Чужим для власного збагачення. За його думкою, уявлення про особистість не обмежується самою особистістю, а простягається до інших, а також інших культур. Хвилюючись за образ іншого, людина усвідомлює відносність своєї позиції. Це актуально для етносу, для феноменологічної етнології, зокрема і для питання малих етносів всередині України, Чужого в нас самих, водночас частини нас самих. Леві-Строс вважає Русо засновником гуманітарних наук, в особливості етноантропології [13]. Тут є місце для культури своєї та чужої.

Вальденфельс пише дещо цікаве для нас:

«Термін "інтеркультурність" [Interkulturalitt] нагадує про гуссерлівське поняття інтерсуб'єктивності, а також про конкретизацію інтерсуб'єктивності, що належить Мерло-Понті, як інтеркорпоральності: міжособистісний обмін поширюється до інтеркультурного» [50].

Отже, інтерсуб’єктивність у розумінні Едмунда Гусерля, з яким ми довго працювали у процесі навчання, масштабується до усвідомлення зв’язків міжкультурних відносин. Власне, так, як зазначає про це Бернгард Вальденфельс, ми думали про це, як варто розвинути тему і що саме з цим необхідно працювати.

Можна говорити про руйнування центрування у чомусь одному до феноменології «між». Згадується японський психіатр Кімура, що говорить про японське «Кі» як деякий соціальний клімат: «Хто є я і хто є ти, чого я вартую і чого вартуєш ти, це вирішує відповідне "Між" кожного партнера. Розчиненню "Власного" в "Між" перешкоджає певного роду хіазм: "Власне" завжди залишається "Між"подібним, "Між" є завжди "Власне"подібним [37].

Таким чином видається можливим говорити про інтеркультурну феноменологію. Мова йде про певний логос (чи щось третє), який може привносити зв’язок між власним та чужим, який буде зберігати при тому їх різницю та розрізненість.

Цей логос може бути у 2 формах:

I. Загальний порядок, у якому всередині будуть існувати всі окремі елементи.

II. Обмежувальний порядок, у якому буде відбуватись регулювання поведінки окремих суб’єктів.

З цими 2-ома типами порядків зустрічаємось у філософсько-релігійному світогляді, за яким існує деякий всеохопний порядок, у межах якого є все. Згодом науковий світогляд змінює цю позицію і з’являються уявлення і розуміння, що все існує, звісно, загалом, але кожен може бути щасливим по-своєму і хороше життя буває різним для кожного окремого індивіда. У самих відносинах мого власного з Чужим ці порядки впізнаються — загальний порядок, де є загальна картинка «Я-Чужий» з їх взаємовідносинами, та обмежувальний — у структурі правил та умов щодо онтології пізнання в рамках цих відносин.

Ці 2 порядки в принципі зустрічаються у звичайному спілкуванні, як ми можемо розмірковувати, розглядати ситуацію з різних поглядів — на ціле, те, у чому існують і відбуваються відносини, і деякі конкретні приклади спілкування з окремими правилами. Платон казав, усе в цілому відбувається у межах істини. Як пише Вальденфельс, це може бути голова держави, церкви, деякий філософ як функціонер суспільства, той, хто говорить за всезагальний порядок, як і що має бути, але розуміємо, що не він є цим певним порядком. І є правила, система законів, умови, за якими живе суспільство, за якими одна людина спілкується з іншою, проте у спілкуванні ще з іншою ці умови відрізнятимуться.

Існує небезпека кожного етноцентризму, в актуальному випадку Вальденфельса і нашому, гадаємо, також — небезпека європоцентризму підім’яти під себе цю примарну владу над загальним порядком. «Підстав себе хвалити немає у жодної з великих європейських націй. Якщо що й пробуджує надію, то це те, що саме засудження цього насильства, що відбувається заради істини, належить також європейській традиції [50].

Як зазначає Вальденфельс, феноменологія Гусерля є феноменологією «Між» мірою того, як він від трансцендентальної суб’єктивності переходить до трансцендентальної інтерсуб’єктивності. Орієнтується він на досвіді, що виходить з Чужого. «Між» — це розведення, розрізнення між «Я» та «Чужий».

Що ще важливо: «Не людство в кожній особистості і не "Чужість" у моїй особистості знаходяться на початку, а людство в "Іншому": ""Інший" є першою людиною, не я" (Husserliana XIV, 418)» [50].

Вальденфельс звертається до Гусерля та його феноменології Чужого. У нього: «"Чужість"…заснована в доступності, що перевіряється, безпосередньо недоступного (Husserliana I, 144). Недоступне саме стає доступним у досвіді "Чужого", як минуле є у спогаді і ніде більше» [50]. Проте все ж Чужий Гусерля є в першу чергу залежним від мого Власного.

2 варіанти міркувань про досвід Чужого як того, що є недоступним для розкриття, оскільки не має зв'язку з Власним, і того, що залежить від мого Власного (відповідно, у першому Чужий є первинним, у другому — навпаки), впливають на відношення своєї культури та чужої.

Досвід Чужого вказує за межі себе, гадаємо, як і власний досвід на щось поза, пов'язане зі світом. Вальденфельс зазначає, Гусерль вслід говорить про «Свій світ» і «Чужий світ» («Рідний-Чужий», «Ближній-Дальній»). Далі ми можемо говорити про Чужість всередині, щодо спільноти, в якій ми знаходимось, і зовнішньо щодо іншої спільноти (поза «Рідним світом»). Є також Чужість, за Шюцем, дещо нове.

Ця зовнішня і внутрішня Чужість нагадує стосунки з тим, що різниться всередині й ззовні спільноти у сенсі українськості, про яку йде мова. Маємо працювати з Чужим, що знаходиться поза нашим «Світом своїм», і з Чужістю всередині, різністю кожного учасника спільноти, зберігати порядок один одного, зберігаючи різність, не розкриваючи один одного як Чужий у сенсі неможливості відкрити, прочути повністю досвід, водночас з повагою ставитись. Тобто, за Гусерлем, незнайомість чи Чужість має відтінки власного. Можна схематизувати ці розрізнення у вигляді кіл один в одному, всередині яких буде знаходитись найбільш знайоме. Чим далі від центру будемо йти, тим менш знайомим для нас щось або хтось буде.

Бернгард Вальденфельс піддає критиці такі взаємозалежності й наводить приклад міжкультуралізму і менш масштабні ситуації:

«Хіба не проникає безперервно одна в одну сфери "Самості" та "Чужості" у культурному сплаві великого міста? І хто мені більш чужий, індійський лікар, що лікує мене, неаполітанський кишеньковий злодій, що обкрадає мене, або німецький сусід, що заклинає духів?» [50].

Тобто не все можна розподілити за шарами Чужості Гусерля. Потрібно дослідити факт того, що складність подібних відносин не може

замінюватись ідеалом чистоти й навпаки. Це не є дечим цілковито однозначним.

Найсильніша форма Чужості зустрічається, коли неможливо залучити аналогії з Власного для розуміння і прийняття тільки що сприйнятого. Як Вальденфельс зазначає, відбувається вітгенштайнівське «Я не орієнтуюсь» і від власного досвіду немає підказок до того, що треба робити. Чуже (хороший термін «чужорідне») є незрозумілим, до чого не можна залучити свою систему цінностей тощо.

«На початку, таким чином, знаходиться не «пра-відмінність», але «пра-аналогія» (Husserliana XV, 433). Вона дозволяє бачити в чужій культурі модифікацію власної, у вторгненні «Чужого» модалізацію (там же, S. 431) власного досвіду» [50].

Це означає, що у невідомій ситуації людина намагається знайти щось знайоме для орієнтування і це є її первинною реакцією на чужорідне. Це стосується культури своєї й чужої. Отже, мова йде про примат Власного.

За коментарем Вальденфельса, Гусерль від головуючої ролі Власного щодо Чужого говорить і про возвеличення європейської цивілізації над усіма іншими як того (Власного для Гусерля), що так чи інакше знаходить своє відлуння в інших культурах, наближаючи їх до «Свого світу» з одного боку, з іншого, як уже зазначалось, роблячи європейський світ головуючим. Вальденфельс піддає сумніву чому саме про європейську традицію необхідно так говорити попри те, що вона дала. Адже, гадаємо, з такої точки (Власного-Чужого) мова може йти про будь-який цивілізаційний контекст.

«Європеїзація та раціоналізація сходяться у напрямку "вічного полюса" нескінченного розуму» [50].

Ми не хочемо так говорити й Бернгард Вальденфельс виводить цю позицію.

Парадокс науки про Чуже полягає у тому, що Чуже є доступною недоступністю з одного боку, з іншого — коли ми наближаємось до його

розкриття, про що говорить Гусерль (про наближення його до Власного), втрачається недоступність і феномен Чужого сам по собі зникає. Вальденфельс же пропонує досліджувати його у його чистій проявленості, він формулює відповідну проблему: «Якщо досвід "Чужості" полягає в доступності недоступного, то як могло б виглядати "становлення доступним" та "роблення доступним", яке зберігало б недоступність доступного?» [50].

Вальденфельс пропонує розглянути 2 феноменологічних підходи до визначення Чужого:

- Ейдетична редукція. «В ейдетичній редукції "Чуже" включається в архітектоніку сутнісних структур, що підіймається над "Власним" та "Чужим". "Чуже" як "Чуже" залишається за дужками, адже "Чуже" завжди відносне і випадкове, як і розподіл ролей "Я" і "Ти"...» [50].

- Трансцендентальна редукція. «Вона включає "Чуже" в деякий смисловий обрій, що тягнеться від "Власного" до "Чужого"..."Xenon" став би продуктом відчуження, що зникає, як сніг під весняним сонцем, разом зі знову "присвоєнням відчуженого"» [50].

Якщо ми вірно розуміємо зазначене, то в одному випадку Чуже розглядається як те, що не знаходиться у певному місці шкали визначення від Власного до Чужого. Це дещо існуюче однаковим чином для всіх. Коли говорять: «Це чуже для мене», так може сказати будь-яка людина незалежно ні від чого, оскільки у кожного є щось чуже для нього(неї), тобто це ідея Чужого як такого, де якої вдаються усі.

У другому випадку мова йде радше про шкалу та перебування у певному місці на ній сприйняття Чужого людиною. Щось може бути більш Чужим та незрозумілим, аніж щось інше. І таким же чином про це може сказати будь-хто. Проте під час трансцендентальної редукції втрачається ця доступність недоступності Чужого і при наближенні Чужого за мірою до Власного воно ніби заперечує саме себе, тому що вже не є таким вже й Чужим чи доступно-недоступним. Це транслює відповідна добра цитата

Бернгарда Вальденфельса: «Можна запитати себе, однак, чи вичерпує можливість ксенології ця парадоксальна форма науки, що саморозпусканням оплачує свій успіх» [50].

Феномен Чужого та його дослідження найсильніше можуть бути пов’язані з етнологією у культурному сенсі особливо. Досліджуючи етноси так чи інакше стикаються з протиставленням одного народу іншому. Окрім того, вбачаємо також зв’язок у тому, наскільки етнічні групи можуть бути нечітко розділені одна між одною, практично завжди вони мають неточну лінію розмежування, через що виникають гостріші дискурси, в основі яких лежить Чуже у всіх його проявах, а також його впливи, бо не через чіткість та визначеність люди зазвичай сперечаються. В етнології наука про Чуже існує завдяки контрасту досвідів своєї культури та сприйняттям, уявленням чужої. «У 1962 р. у своїй доповіді, присвяченій Русо, Леві-Строс описує початковий досвід етнолога як форму d-paysement (загубленості) і d-tachement (відчуженості), що набуває рис гуссерлівської епохи» [50]. Це підтверджує першу думку, що виникла щодо причин тісного зв’язку ксенології та етнології. Вважаємо, ця тема може бути цікавою також у розгляді питання плюральності етносів всередині України.

Філософ пише, що погляд у далечінь не полишає і того, що знаходиться поруч. Здається, це влучна думка, яка характеризує феноменологію повністю, як вчення про явища, які відображаються у структурах людської свідомості, тобто як наше Власне реагує на Чуже у деякому сенсі, що знаходиться поза нашим внутрішнім світом («Рідним світом»). Чуже зачіпає те, що знаходиться у Власному світі. І також маються на увазі, за Едмундом Гусерлем, явища, які відбуваються саме в нашій свідомості (як у будь-якої дорослої людини, яка має справу з нормою).

«Як зауважує французький етнолог Марк Ож, етнологія роздвоюється на "ауто-етнологію", що досліджує "Іншого" у нас, і "алло-етнологію", що

досліджує "Іншого" в "Інших"» [50]. Таке розрізнення є дуже цікавим і потрібним для нас, про що вже зазначалось, оскільки говоримо про те, що відрізняється від нас поза українськістю, у зовнішньому світі з іншими контекстами, та всередині нас. Інтеркультурність не є однобічною, оскільки як для нас є щось Чужим, так і для Чужих ми є Чужими. Окрім того, не можна розкрити Чуже, це транслюється, наприклад, у тому, що європейське бачення про Європу ніколи не буде таким же, як і індійське бачення Європи чи, автор наводить, японське бачення. І також європейське бачення японської етнології не збігатиметься, тільки у деяких точках, можливо, відповідно до японського бачення європейської етнології.

За Вальденфельсом, Мерло-Понті пропонує своє вирішення цієї неоднозначності. «У статті «Від Мосса до Леві-Строса» [52] він ставить питання про справжній логос "Чужого": "Як зрозуміти "Іншого", не пожертвувавши його нашій логіці, а її йому?"» [50]. Необхідно пережити специфічний етнологічний досвід, який полягає у постійному повіренні Чужого Власному і Власного Чужим на деякій нейтральній території, де не буде встановленої влади нікого ні над ким (наводиться приклад: відсутність прав антрополога щодо дикуна і навпаки, без деякого опосередкованого третього і без прастатусу Власного щодо Чужого, про який зазначалось раніше). Таким чином етнологія може бути охарактеризована за допомогою «способу мислення, що напрошується тоді, коли предмет є "іншим" і вимагає від нас зміни нас самих» [55]. Згідно з цим можлива й етнологія свого суспільства. Вальденфельс пропонує застосовувати цю методику і до самої роботи з Чужим. Повертаючись до теми українськості, те, як вбудовується Чуже в неї, свідчить про те, як у співпраці з іншими ми маємо змінювати і нас самих. Найкраще це відбувається на фронтирі.

Говорячи про японську культуру Леві-Строс доповідає:

«...культури за своєю природою непорівнянні. Всі критерії, до яких ми можемо вдатися, щоб схарактеризувати одну з них, походять або з неї ж і,

таким чином, позбавлені об'єктивності, або з іншої є і через це неспроможні. Щоб винести правомірне судження про місце, яке займає у світі японська (або будь-яка інша) культура, треба було б зуміти відірватися від тяжіння будь-якої культури. Тільки при цій нездійсненній умові ми могли б бути впевнені в тому, що наше судження не довільне ні до досліджуваної культури, ні стосовно будь-якої з тих, від яких спостерігач, сам бувши членом певної культури, не може свідомо чи несвідомо відбутися» [12].

Це свідчить про неможливість наблизити іншу культуру до нашої й навпаки абсолютним чином, лише за ситуацією, яку наводить Мерло-Понті.

Вальденфельс зазначає про те, що у відношенні до іншої культури, до Чужого можна виходити від почуття її привабливості для нас чи відштовхування (відторгнення). Наводяться аналогії з «Політеї» Платона [38 (частина 2 посилання)], як людина при зустрічі з тілами страчених вагається між цікавістю до них та відторгненням і все ж вирішує піддатись цікавості поглянути на них. Нам згадується також інша цікава аналогія з часу навчання на бакалавраті, коли ми розглядали та міркували над естетичним досвідом у перегляді творчості Здзіслава Бексинського [6]. За аналогією від перегляду картин Бексинського стає трохи моторошно (зараз, попередній досвід був більш вираженим), але водночас хочеться розглядати ці картини більше, можливо, хочеться дізнатись причину того, чому виникає почуття чогось химерного. Так нам і хочеться зрозуміти це Чуже, яке щось зачіпає у нас, але не виходить або ж воно не буде Чужим, якщо зрозуміти. Вальденфельс називає це побудження щодо культур інтеркультурним феноменом par exellence.

Леві-Строс пропонує уникати дилеми між логоцентризмом та етноцентризмом (ауто- та аллоетноцентризмом). «За етнологічним поглядом здалеку, порівнюваним ним із поглядом астронома, Леві-Строс визнає право помічати інваріантні риси у всіх культурах, що вислизають

від інтеркультурного погляду поблизу…» [50]. Демонструючи свій метод, він обирає японську культуру, описуючи її феномени у деяких контрастах та відсутності чітких меж, наприклад, між історією та міфами, швидкодійними техніками та довгими медитаціями тощо.

Якщо ми маємо справу з контрастними проявами культури, до якої ми не належимо, так чи інакше ми порівнюємо знайдене з власною культурою. Ту прослідковується робота з Чужим або чимось, де ми не маємо орієнтиру розуміння. Аби зорієнтуватись у невідомому ми шукаємо те, що буде схожим до того, що вже знаємо. Чуже передбачає відсутність подібних орієнтирів розуміння. Перебуваючи в контексті іншої культури ми несвідомо порівнюємо її зі своєю. Це нормально для будь-якої ситуації й необхідно, оскільки у протилежному випадку, як зазначає Вальденфельс не існувало б інтеркультурного поля, аби через Чуже пізнавати свої можливості та недоліки. Через порівняння дається деяка відповідь, Чуже вимірюється іншим.

«Чужорідне існує у деякій атопії та лише насильно дозволяє включити себе у топос культурного порівняння. Наука про "Чуже" тільки тоді уникає парадоксу саморозпущення, якщо чуже виявляється чимось більшим, ніж невідоме і незрозуміле, яке має бути освоєне per analogiam» [50]. Що це більше?

Метод Мерло-Понті, про який говорить Вальденфельс, не підходить. Сам Моріс Мерло-Понті вказує, що ніякий порядок видимого не може охопити досвід Власного і Чужого.

Бернгард Вальденфельс пропонує змінити кут зору, аби говорити про Чуже, не розкриваючи його і не знищуючи. Не потрібно запитувати, що є таке Чуже і для чого воно, оскільки таким чином ставимо його у передрозуміння, наче ми наближаємось до його розкриття. «Ситуація змінюється, якщо ми відмовляємося від прямого визначення того, що таке "Чуже", і натомість приймаємо "Чуже" як те, на що ми відповідаємо і неминуче повинні відповісти, тобто як вимога, виклик, спонукання, оклик,

домагання і т. д., хоч би як звучали різні нюанси» [50]. Це досить цікаво, ми за паралеллю маємо відповідати на оклик незнайомої чужої людини й комунікувати замість того, аби запитувати чому вона, ця людина, така і так говорить. Будь-яка реакція є відповіддю, достатньо самого вслуховування.

Власне і Чуже визначаються через відповідь у відповіді.

«Якщо я можу сказати, що спонукає мене, нас, народ чи культуру до дії та мови, то спонукання перетворилося вже на самоспонукання, воно є вже "Власне", те, що ми маємо у своєму розпорядженні, і що залишається нашим "Власним", як би не хотіли ми запитанням та пошуками розсунути його» [50].

Отже, кожні намір, дія є нашими власними, навіть якщо вони нав’язуються, кожна людина є останньою, хто приймає рішення робити щось чи ні. Кожна відповідь на посягання є власною, у якій люди приймають Чуже.

Зрештою, у міркуваннях про свою культуру і чужу Вальденфельс проголошує, як досвід Чужого досягає своєї найвищої точки через чужі досвід та феномени. Маємо справу, досліджуючи Чуже, з тим, чого насправді не можна досягти, а тільки дати відповідь. І тут ніби міститься кінець історії, який ще має продумуватися нами. Це цінно. На нашу думку, Чуже існує у той момент, коли ми настигли його у своєму знайомстві з ним. Не відкидаємо філософування Гусерля, увагу до трансцендентального розуміння Чужого, яке полягає у тому, що Чуже ми сприймаємо від позиції нашого Власного. Водночас нам важливим є сама ейдетична позиція щодо Чужого, яке може існувати для кожного безвідносно того, на якій шкалі близькості до нашого Власного воно знаходиться. Нам однаково цінними є міркування Бернгарда Вальденфельса про відповідь на посягання, що відповідь ця розпочинається у той момент, коли ми починаємо лишень вслуховуватись у Чуже. І особливо важливими є ці філософування у розгляді українськості, її сутності та відносин з Чужим як всередині себе (як різним), так і щодо інших зовнішніх порядків. Ми таким чином можемо

працювати з Чужим, відповідаючи на його посягання. Воно буде залишатись для нас Чужим, особливо якщо мова йде про інше культурне середовище або ж загалом дещо, що суттєвим чином може відрізнятися від нашого порядку. У тому, що відрізняється від нас, можна вгледіти Чуже, те, що неможливо зрозуміти без орієнтирів на власний відомий досвід. І з цим необхідно працювати й гідним чином давати відповідь. Так ми маємо працювати з внутрішнім Чужим й із зовнішнім Чужим як Чужим, яке потребує нашої відповіді. Відповідь наша є завжди нашою Власною, будь-яка. Отже, так ми й будуємо суб'єктність, окрім і разом з діями, процесами, які мають вкорінювати нас у собі самих й в інших, спрямовані на благо, завжди з наміром свободи, мудрості, сердечності тощо і, що дуже важливо, з усвідомленням того, що твориться нами ж.

3.3. Перешкоди і проблеми комунікації.

Нам цікаво розглянути позицію Альфреда Шюца щодо Чужого та відносин з ним, а саме ситуацію комунікації, оскільки наші міркування зводяться до необхідності відповіді на посягання Чужого. Тож, можемо розглянути відносини з Чужим з точки зору і певної передумови. Додатково це цікаво та актуально через факт російсько-української війни та те, як військові повертаються додому, часом у невпізнаваний дім. Подібне повернення, здається, є найбільш виразним і таким, що нестиме у собі найглибші переживання, оскільки військовий не просто повертається додому, він повертається після набутого досвіду смертей, виживання та відсутності можливості банально поговорити з коханими людьми, вилити те, що з ним(нею) відбувається, що твориться всередині. Усе це пережите також зумовлює особливі відносини зі своїми товаришами на фронті, які досить часто стають ближчими, аніж родина, оскільки саме ці люди знаходяться поруч у ті моменти, коли він чи вона найсильніше наближаються до своєї екзистенції, за Ясперсом, і можуть переживати найбільш пронизливі негативні почуття, що теж своєю чергою зумовлює

переосмислення світу. Ми не впевнені у цьому, але, здається, найгірше, що стається з людиною, відбивається у ній сильніше, аніж найкраще. Напевно, так відбувається через те, що при негативних досвіді та почуттях людині потрібно певним чином змінюватись, підлаштовуватись, тобто більше перетворень відбувається, аби щось пережити чи чогось уникнути, більше емоцій може виникати таким чином і вони за кількістю тривалості довші. Коли людина відчуває щастя, загалом щось позитивне, вона не змінюється через це, вона просто переживає це й отримує задоволення.

Для Шюца цікавою є ситуація зближення Чужого (іммігранта, людини, що претендує на членство у закритому клубі, нареченого, який прагне бути прийнятим родиною дівчини тощо), яка передує будь-якому пристосуванню.

Знання людини, що діє і мислить у світі свого повсякденного життя, не є гомогенним: воно некогерентне, лише частково зрозуміле і загалом містить суперечності.

Така система знань дає людині форму достатньої когерентності, зрозумілості та послідовності для того, аби своєю чергою кожному дати нормальні шанси розуміти щось та бути розуміючим. Ця форма схожа на знання рецептів та на «мислити як зазвичай» Шелера. Таке звичайне мислення підтримується, якщо вважаються істинними такі базові посилання:

1. «життя, і особливо соціальне життя, буде залишатися таким же, яким воно було досі…;

2. ми можемо спиратися на знання, передане нам батьками, вчителями, урядом, традиціями, звичками й т. д., навіть якщо ми не розуміємо його походження і реальний сенс;

3. зазвичай досить знати щось про загальний тип подій, з якими ми можемо зіткнутися у нашому життєвому світі, щоб управляти ними або контролювати їх;

4. ні система рецептів як схем інтерпретації або висловлення, ні базові припущення, що лежать у її основі не є нашою приватною справою» [42].

Якщо хоча б один з цих компонентів відсутній, система релевантностей руйнується. Чужий є тим, хто повинен сумніватися у всьому тому, що членам групи здається неодмінним.

Коли Чужий зближається з певною культурною групою, він розуміє, що його ідеї про чужу групу, її культурний образ не підтримуються живим досвідом та соціальною взаємодією.

Вбачаємо цей елемент неможливості застосовувати свій попередній досвід в орієнтації. Лишень Вальденфельс зазначає про таку позицію щодо Чужого, проте, за Шюцем, і для Чужого вона є дійсною щодо спільноти з новим порядком.

Лише отримав знання про інтерпретативну функцію нового культурного зразка, Чужий може освоювати її як схему власного вираження. Це схоже на пасивне розуміння іноземної мови та активне її використання і мовлення.

У новій культурній групі Чужий має запитувати не лише «що», але і «чому», тому, власне, він і відрізняється, окрім усього, від представників нової групи своїми питаннями «чому», оскільки типовий представник їх не задає.

Тут Шюц іде далі Вальденфельса, оскільки міркує про те, як Чужий (може бути й навпаки) «вливається» у нову групу, як безпосередньо це відбувається.

Багато соціологів виділяє 2 головні настанови щодо нової групи: об’єктивність Чужого та його сумнівну лояльність. Перешкодою комунікації у 2-ому випадку часто може слугувати незадоволеність членами групи сумнівною лояльністю Чужого, оскільки члени не розуміють, що Чужий сприймає їх групу не як прихисток, а як лабіринт, у якому він втратив будь-який орієнтир.

Чужий перестає бути чужим, коли його процес пристосування (довгого дослідження культурного зразка групи) завершується. Тоді відповідний образ життя для нього стає само собою зрозумілим.

Шюц також аналізує типові переживання того, хто повертається додому у загальних термінах соціальної психології. Яскравим прикладом є ситуація ветерана, що повертається додому, студента, який проводить новорічні вихідні вдома.

«Почувати себе як вдома» — це вираження високого рівня знайомства та близькості.

Необхідно розрізняти відносини «віч-на-віч» та близькі відношення. Перший тип має на увазі, що ті, хто беруть участь у таких відносинах, розділяють спільний простір і час продовження відносин. Мова, грубо кажучи, йде про спільність для усіх членів та однаково осяжні речі. Альфред Шюц називає такий тип ще «чисті ми-відносини». Зміст цих відносин може бути абсолютно різної наповненості. Водночас категорія близькості не залежить від категорії відносин віч-на-віч.

Життя вдома — це життя у різних реальних або потенційних групах. Для кожного з партнерів Чужого по дому життя Чужого стає частиною їх біографії. Це соціальна структура світу, рідного для людини. Після полишення дому особистість Чужого розбивається на частини. «Зміни у системі релевантності призводять до змін у ступені близькості» [42]. Близькість тут — це певний рівень надійного знання. Цікавий приклад наводить філософ про вояк, яким пишуть листи рідні. Ці листи для солдатів займають уже не ті питання, які б турбували їх удома, таким чином, комунікація для одного і для того, хто вдома, залишає різні предмети.

«Може трапитися, що багато дій, які людям удома здаються вищим проявом хоробрості, для солдата під час битви — просто боротьба за виживання або виконання обов’язку, у той час, як багато прикладів

справжньої стійкості, жертовності і героїзму вдома залишаються непоміченими і неоціненними» [42].

Отже, однією з найбільших проблем комунікації (поновлення комунікації) є розрив між унікальністю та виключною важливістю, які відсутня людина приписує своїм переживанням, і їх псевдотипізація людьми вдома, які приписують їм псевдозначливість.

З часом усе змінюється, тому людина, котра покинула дім, повертаючись, уже буде іншою людиною і повертатись вона буде не до того дому, який покинула, і не до того, про який мріяла та сумувала.

Важливою проблемою того, хто повертається додому (як і перешкодою комунікації) є думка про те, що способи поведінки, які виправдали себе в одній системі суспільного життя, будуть такими ж успішними в іншій. «У цивільному світі він [військовий] повинен сам вибирати собі цілі і засоби їх досягнення і може більше не залежати від чийогось авторитету і керівництва. Він буде відчувати себе, як зазначає професор Уоллер, подібно до «дитині без матері» [42]. Окрім того, у подібних випадках вояка позбавляється свого привілейованого статусу у суспільстві, а вдома, відповідно, відчувається розчарування невідповідності людини певному типу. Тому важливим етапом поновлення комунікації є підготовка рідної групи до повернення вже іншої людини, як і підготовка самої іншої людини до повернення.

3.4. Топографічний опис.

Карл Шльоґель у роботі «Український виклик. Відкриття європейської країни» так пише про Україну:

«Саме в цій фрагментарності, окремішності, регіональності і полягає специфіка формування української нації та української держави» [24].

Книжка була видана у 2016 р., багато подій відбулось з того часу, особливо кардинально все змінилось за останні 4 роки, враховуючи

пандемію та повномасштабне вторгнення, проте подібна специфіка є актуальною.

Зараз, у 2023 р. дещо незвично читати про таке бачення відносин України та Росії принаймні у частині роботи, про «громадянську війну», громадян СРСР, мешканців Москви, які завжди відчували себе в Україні як вдома, бачення, яке у праці відстоює роль України, її незалежність від Росії у європейській перспективі, проте все ще далеке від розуміння неможливості будь-якого примирення, «одомашнення» чи нормальності стосунків цих двох держав, за якими практично всю історію приховувались «нездорові» відносини. Проте цінним є прагнення автора говорити про Україну та зрозуміти. Було б дуже доречно та цікаво отримати новий погляд автора або ж оформлену подібним чином рефлексію щодо подій, що розгортаються зараз, через 8 років.

Шльоґель через призму свого досвіду, подорожей «читає» міста через їх історію, ландшафт, мешканців, пам’ять тощо, вибудовує упродовж цього процесу й опісля екзистенційний погляд на місто, країну. Чесно кажучи, це дуже нагадує опис розмаїття мов у Європейському словнику філософій. Дуже цікаво, як через деякі точки, моменти, найвиразніші сприйняття, записи, спогади, розмови, архітектуру і тощо утворюється загальне єдине, часом неоднозначне бачення. Хоча сам цей процес складення цього бачення в усіх деталях до кінця незрозумілий та непрояснений, видається, що він дуже вірний і потрібний. Гадаємо, саме так відчувається (почувається) філософська топографія.

Наголошується на ролі України як вододілу між Сходом та Заходом, тобто ролі фронтиру з європейським корінням в історії, мистецтві, промисловій справі й зі зв’язками зі східним сусідом. Окрім того, хочемо загадати і дослідження Омеляна Пріцака про походження Русі, яке хоч не стосується безпосередньо сучасної України, проте Київська Русь вважається предком українства [18]. Омелян Пріцак досліджував визначний вплив та причетність іудеїв та хозарів до заснування Києва.

Можна провести паралелі зі словами Шльоґеля та заувагою Володимира Приходька про «*Entscheidung in Kiew*», те, що європейські проблеми переміщуються до Києва. Це був 2015 р. І зараз ці проблеми знаходяться в Києві, не тільки в ньому, в усій Україні загалом через відомі події, українське протистояння та намір захищати базові цінності, у тому числі і європейські.

У цьому контексті дотепними видаються такі слова: «Мова про те, що Європейський Союз уже не може безжурно існувати поруч із тектонічними подіями, що відбуваються в Україні» [8].

Цікаво, що тепер ми намагаємось тут відійти від націоналізму у розгляді українськості у порівнянні з тим, як згадував Шльоґель:

«Окрім того, існувало щось схоже на всезагальну підозру, що будь-яке наполягання на окремій українській ідентичності, на українськості — це «від лукавого», це націоналізм» [24].

Зміна не є дивною у зв’язку з набуттям Україною бажаної незалежності й зміщення наголосу на інші проблеми, проте примітно, як можуть змінюватись тенденції чи просто теми, що хвилюють, за десятки років.

Останні десятиліття, як зазначає Карл Шльоґель, дарують Україні науковців, істориків, які у своїх роботах все більше роблять наголоси на українській історії як на зразку транснаціонально сформованої та транснаціонально наратизованої європейської країни. Це не дивно, зважаючи на тривалий час несприйняття України як окремої незалежної суб’єктності, хоч без національної самостійності до 1991 р., але таким чином, як це зазвичай подавалось та подається досі в Росії. Історик чудово прослідковує таке відношення й у Європі, що склалося і підсилилося особливо після Другої світової війни, коли, в основному, увага надавалася Радянському Союзові, а згодом Росії, як тому, що «об’єднувало» інші народності у собі й виступало переможцем. Україна стала незалежною,

проте її ситуація перебування на межі, на фронтирі залишається. Отже, її необхідно використати та наголосити на цьому.

Українські землі — це фронтир Європи, «Європа в мініатюрі», тобто лабораторія прикордонних ландшафтів, що за свою історію були місцем переплетіння Київської Русі, Великого князівства Литовського, його унії з Польським королівством, козацького гетьманату, Московського царства, Російської імперії, ЗУНР, Республіки Польща, Кримського ханства тощо, це також і переплетіння великої кількості релігійних конфесій. Змішання в Україні — не виняток, а правило. Варто, аби це змішання не набувало негативних рис нерозрізненості, безладу, хаосу, а навпаки підсилювало(ся) різноманітностями того, що існує. «Варто лише зупинитись прив'язувати українську історію до етнічності й почати розглядати її як сукупність традицій, що існували та розвивались на українській територій, і питання «українськості», тобто української ідентичності, набуває надзвичайної гостроти: як взагалі може нація, державна спільність засвоювати й переробляти такі далекі один від одного полярні переживання…Різноплановість української культури відобразилась в текстурах та палімпсестах українських міст…Такі ландшафти, як міські центри України, відображають весь спектр цієї великої європейської країни» [24].

Отже, мова йде про фронтирне суспільство. Прослідковуються аналогії з формуванням американського суспільства. Як писав про це згадуваний Шльоґелем Дж. Тернер, він говорив про пересування поселенців на північноамериканські території й вплив на творення американського суспільства і держави цього «духу межі». Усе це постає як протилежність залежності від центральних державних інститутів, а також «звичка покладатися на себе, демократичність козацьких зібрань, непідпорядкування державним органам влади, досить анархічне уявлення про свободу» [24]. У випадку некомпетентності більшої частини українських державних структур, це на жаль прослідковується і тут.

Отже, у випадку «Українського виклику» ми говоримо про екзистенційний простір, топос, що утворює ландшафт для формування, конструювання українськості.

3.5. Українська філософія.

Наприкінець є бажання вказати на зв'язок філософії, українськості, комунікації, в якому ми вбачаємо особливий сенс для цієї роботи й для автора загалом теж.

У 1-ому томі Європейського словника філософій у розділі про розмаїття мов, а саме «Італійська мова: філософія також для не філософів» (приклад, який здався нам дуже цікавим та доречним у розрізі всіх міркувань) мова йде про «дійсну істину речей» та громадянську філософію Італії. У громадянському аспекті ми вбачаємо аспект, що нам як українцям з українською філософією близький, тому що врешті-решт українська філософія характеризується своїм горизонтальним розгортанням, що має свої pro et contra. Плюс її у тому, що філософія є максимально дотичною до суспільних процесів таким чином, найкраще реагує, концептуалізує питання та пропонує можливу варіацію рішень з їх обґрунтуванням, отже, найкраще слугує суспільству тим, чим вона може. Водночас і суспільство є не далеким від філософської концептуалізації та більш свідомим щодо базових людських питань, що в принципі несе у собі кращу усвідомленість життя та критичне мислення.

Європейська філософія більшою мірою вважається транснаціональною. Кордони італійської громадянської філософії «зовсім не збігатимуться з межами держав або нинішніх національних мов» [2]. Саме громадянське суспільство є найбільш пов'язаним з філософією, більшою мірою, аніж вона пов'язана з національним питанням, релігією, самою державою тощо. Отже, можна говорити про деяку наднаціональність італійської філософії. Нам видається, що про українську філософію можна міркувати дещо подібним чином.

«Близькість філософії та визначення українськості, можливо, де у чому суперечлива, адже в українськості вже зазначена певна окремішність та визначеність» [3]. Філософію важко розподіляти за національним надбанням, тобто говорити про національну філософію, хоча ми маємо яскраві протилежні приклади німецької класичної філософії, античної філософської думки, американської прагматичної, загалом сам розділ про різноманіття мов про це щось зазначає. Це питання неоднозначне, можна зійтись на думці, що визначальні ознаки філософської традиції часом можуть кріпитись за певними країнами у зв'язку з тими чи іншими обставинами (історичними, культурними тощо). «Транснаціональність філософії загалом та вихід, або відокремленість українськості від національної ідеї, мають споріднені основи. Тут ми знову, як і завжди, наголошуємо на особливості філософії для людства. Вона є чимось таким, що формує і виховує людину як індивіда і як учасника соціуму. Схожим чином можна говорити про певні переваги міркувань про народ, країну, обґрунтування тієї чи іншої позиції з філософської точки зору, як загалом і буває корисно та необхідно по-філософськи підходити до важливих речей, оскільки філософія — про базові питання в існуванні людини» [3].

Також наголошували на визначному статусі комунікації для роботи, її зв'язку з українськістю та філософією. Це і підтверджується тим способом опису та взаємодії з Чужим, про який говорить Вальденфельс, адже він може відбуватися лише через відповідь на питання, посягання. Про Ясперса годі говорити. І що пов'язане з Шюцем, через комунікацію Чужий намагається владнати своє положення у певній спільноті та свій світ.

Висновки. Був прояснений зв'язок деякого чинного порядку та його зустріч з Чужим. Був зроблений наголос на тому, як українськість ключовим чином може визначатись через відповідні відносини з Чужим, як порядок її функціонує через те, що може різнитись всередині нього самого. Визначили 3 головні ознаки українськості: кордоцентризм,

космічність та мудрість. Позиція Русо щодо плюралізму у викладі Леві-Строса підтвердила думки щодо проявів українськості, що розгортались у попередніх розділах. Особливо цінною була філософська топографія Карла Шльоґеля, яка унаочнила наше поняття фронтиру через «читання» українських міст та українськості після Майдану. Зрештою, ми дійшли до висновку, що можна говорити про особливості української філософії з огляду на зв’язок самої філософії та українськості.

Висновки

Підсумовуючи, ми прагнули обґрунтувати феномен українськості з позиції його концептуалізації у зв’язку з актуальними подіями та тенденціями, а також зробити наголос на визначальній для його розуміння концепції Чужого, відносин з ним, респонзивної раціональності, як це відбувається у німецького філософа Бернгарда Вальденфельса. Для того, аби це здійснити та прояснити, ми намагались долучити найголовніші для нашого розуміння «стовпи», які підпирають цю позицію у міркуваннях. Відповідно, це були міркування про фронтир, важливість співіснування різного, суб’єктність, українство, кордоцентризм, мудрість, космічність, прагнення до свободи (як найпримітніші ознаки українськості), комунікація, окрім міркувань Вальденфельса, також філософія Шюца, Ясперса, Гайдегера, Платона, Леві-Строса, Шльоґеля і більше.

1. У 1-ому розділі прийшли до висновку, що методологічними засадами дослідження є феноменологія більшою мірою та філософська топографія (у третьому). У їх поєднанні оформлюється феномен українськості як, власне, сам феномен, дещо суто досвідне, і як те, що прив’язане до певної місцевості та культури (української).

Таким чином, українськість постає для нас як дещо відмінне від української національної ідеї. Це, перш за все, феномен, не ідентичність на основі нації, якої прагнули у XIX ст. Її ключовою характеристикою є те, що вона фіксується досвідом, не обов’язково і здебільшого не є усвідомленою, не будується спершу через свідому діяльність. Це не ідея, не конструкт, а, можливо, своєрідний патерн, що має саме досвідне засвідчення. Вона не визначається свідомою поведінкою, а апелює до первинного досвіду, до того, що знаходиться «під носом».

Значною мірою прагнемо її концептуалізації за допомогою феноменології Чужого Вальденфельса. Отже, у роботі наголошується на максимально можливому визначення українськості і з позиції того, що самі

українці знають самі про себе, і з точки зору того, про що можуть не задумуватися. Ми живемо і гостро відчуваємо, як стосунки з Чужим впливають на наш порядок як добре, так і так, як це робить сусід. Намагаємось розібратися у цьому, зрозуміти, як необхідно реагувати, комунікувати, яка є основа подібної міжкультурної, міжнаціональної, міжцивілізаційної тощо комунікації. З огляду на те, що постійно маємо справу з різним, часом таким, що відрізняється настільки, що часто здається, що воно не може взаємоіснувати та -діяти, маємо говорити, що з цим робити, оскільки це нормально і навіть дуже добре — бути різними. Українськість, з нашої точки зору, може бути тим, що буде враховувати всі ці особливості, наголошувати на тому, що зараз і у зв'язку з історичною, цивілізаційною, геополітичною особливістю України перебування на фронтирі в усвідомленій постійній взаємодії з Чужим є важливим та дуже доречним — працювати з невизначеним Чужим, з Хаосом. Адже ми зростаємо не поруч з порядком, а поруч з Хаосом, намагаючись з ним ладнати, постійно перебуваємо у боротьбі. Усе це, на нашу думку, досить тісно пов'язане. Відповідно, це можна відображатися в українськості. Окрім того історичного, культурного тощо, що вже традиційно склалося в її межах, обґрунтовуємо важливу роль Чужості, ладнання з нею, міжкультурної комунікації.

Концепція Чужого Бернгарда Вальденфельса є особливо привабливою, оскільки він зачіпає її у «чистому» ейдетичному вигляді без позиціювання її у полярностях Власного-Чужого. Вона є неоднозначною у тому, як її розуміють, проте однозначною у тому, що втрачається, коли її намагаються розкривати, шукаючи відповіді на те, чим вона є. Натомість Вальденфельс показує, що її не варто відкривати для її опису, їй потрібно відповідати. Цей заклик схожий до того, що часом потрібно не обдумувати деяке рішення вічно, а діяти. Це може бути й посиланням до того, що аби закінчити цю війну, треба не обдумувати наскільки певна жорстокість

вважається жорстокістю за шкалою, не засуджувати, а діяти. Хоча відсутність чи затримка дії теж є відповіддю, за Вальденфельсом.

2. У 2-ому розділі були окреслені головні аспекти українськості: орієнтація на суспільство, особливий стосунок до суб'єктності, різноманіття та фронтиру як межевості. Визначено, що українськість не базується на національній ідеї, є досвідною, містить більше різного у собі, не втрачає свою ідентичність у поєднанні з Іншим (Чужим у контексті Вальденфельса), як те, що з одного боку, може поєднувати різне (різні національності в цій ідеї, наприклад), з іншого — не втрачатиме себе та свій порядок у комунікації з Чужим, що не є його складовою. Це те нове, що було зазначено в роботі. Окрім того, українськість завжди має на увазі дещо українське, визначальне, таке, що впізнається. Це українське суспільство з усіма його особливостями. Українськість не базується на національному питанні, оскільки останнім часом все більше звертають увагу саме до певного суспільства, а не тієї чи іншої нації. Ми також намагаємось не зациклюватись на визначальній ролі національної пам'яті, а більше орієнтуватися на теперішнє та майбутнє. Сучасні відносини Польщі та України є чудовим прикладом того, чому не варто повертатись до питань історичної пам'яті про складні взаємовідносини між двома країнами. Польща є найкращим другом України, часом це видається дивовижним наскільки великою може бути підтримка іншої держави у скрутні часи. З тим, що твориться зараз, необхідно йти вперед. Українськість — це завжди про те, що ми можемо зробити і створити, отже, про те, що зробимо, і це про різне.

Українськість поєднує різноманітне без обов'язкового злиття. Чим більше різноманітності у світі існує, тим краще, адже це дозволяє краще розуміти, якими можуть бути люди. Суперечності та різноманітності можуть існувати поруч та творити більше, ніж будь-що інше.

3. Фронтир має важливе значення для українськості, оскільки він сприяє перетворенню заради кращого та більшій відкритості до зовнішнього світу, поєднує різних елементів всередині українськості. Досвід роботи на фронтирі та сприйняття іншого допомагає розуміти та працювати з різноманітністю, з Чужим. Він впливає на якість роботи всередині з тим, що різниться.

Для українськості є важливим перебування на межі. У зв'язку з актуальною зараз у світі відкритістю та настановами до прийняття різного, часом незрозумілого (але прийнятного в сенсі моральних меж людини, спільноти, які нікому не завдають шкоди), військовим конфліктом між Росією та Україною, відповідно, залученістю країн-союзників до підтримки України, долученням іноземців до лав українських військ, підтримкою цивілізованого світу (про те, що заперечує людяність як таку, не варто говорити), глобалізацією, а також у зв'язку з тим, що українські землі завжди знаходились на роздоріжжі цивілізацій, починаючи від Варязьких шляхів, Волзького торгового шляху, періодом орієнтації між православ'ям та католицизмом і не закінчуючи кордоном між західною цивілізацією та Росією зі східними країнами тощо, у зв'язку з усім цим і більшим наголошуємо на тому, що значення фронтиру і перебування на ньому сучасних українських земель завжди було визначальним для її людей та культури. Ніколи не хотіли б цього відчувати, але збройний конфлікт з Росією цю тему загострює статус України. З історії відомо, що подібні сутички продовжуються у тому числі й через положення України. Усе це свідчить про особливість поняття межі для українськості. Оскільки все це впливає на те, у якій ситуації ми зараз знаходимось.

4. У 3-ому розділі ми прагнули показати феномен українськості в перспективі феноменологічного дослідження. Була проаналізована концепція «респонзивної раціональності» Бернхарда Вальденфельса у тому числі її застосовність для українськості на міжкультурному рівні з

філософської точки зору через залучення до цього пояснення згаданих «стовпів» розуміння.

Вальденфельс «респонзивну феноменологію» визначає як «відкриту та адаптивну форму феноменології…в якій інтенційність (спрямування, схоплення чогось як чогось) трансформована у респонзивність (відповіді на запити (претензії, «claims»). Що ми відповідаємо завжди є більшим, аніж питання, що ми задаємо за певних умов і порядків» [34].

Чуже є активним, воно має 2 форми: заклик, спрямований до когось; претензія, що розповсюджується на дещо. Претензія спрямована на мене, має заклик до мене. Дуже цікаво, як зазначає Вандельфельс, відповідь (Чужому) починається не у відповіді, як я відповідаю вже, а тоді, коли я вслуховуюсь у дещо чи вбачаюсь, можливо. Учасники також не обов'язково мають знаходитись в одному контексті чи в межах одних правил, це відбувається без вхідних та вихідних повідомлень. Нам здається це важливим, оскільки таким чином для відповіді має докладатись свідоме зусилля через своє бажання, не відповідь заради відповіді. Це необхідно мати на увазі, вибудовуючи таким чином якісну комунікацію як всередині суспільства, так із зовнішнім Чужим. Ми бачимо, як це не має працювати. Одна з найгірших речей, які можуть бути як у контексті людини, так і у більш глобальному, коли є лише байдужість, що зчитається у будь-якій реакції, де вона закладається. Ми є свідками того, як це найгірше відбувається, коли відводять очі.

За допомогою головним чином Вальденфельса та його міркувань про свою та чужу культуру, а також думок Леві-Строса щодо етноантропології та плюралізму Русо розглянули, як досвід Чужого досягає своєї найвищої точки через чужі досвід та феномени. Маємо справу, досліджуючи Чуже, з тим, чого насправді не можна досягти, а тільки дати відповідь, дати відповідь іншій культурі, наприклад. У тому, що відрізняється від нас, можна вгледіти Чуже, те, що неможливо зрозуміти без орієнтирів на власний відомий досвід. І з цим необхідно працювати й гідним чином

давати відповідь. Наша відповідь є лише нашою власною. Таким чином ми й будуємо суб'єктність, окрім і разом з діями, процесами, які мають вкорінювати нас у собі самих й в інших.

Були проведені концептуальні паралелі з поглядом на філософію Чужого в Альфреда Шюца. Вона була цінною для нас, оскільки є також досить застосовною у розгляді того, як Чуже, перестаючи бути Чужим, намагається ввійти у певну спільноту. Як це може відбуватись і навпаки.

Позиція Альфреда Шюца щодо Чужого та відносин з ним, а саме ситуацію комунікації, була дуже корисною, оскільки наші міркування зводяться до необхідності відповіді на посягання Чужого. Тож, були розглянуті відносини з Чужим з точки зору і певної передумови. Додатково це цікаво та актуально через факт російсько-української війни та те, як військові повертаються додому, часом у невпізнаваний дім. Саме така ситуація, на нашу думку, є найбільш показовою та виразною.

Через роботу Карла Шльоґеля була продемонстрована можлива застосовність поняття фронтиру, різноманітності до самої українськості. Примітно, що сам автор також вживає цей термін, що наводить нас на думку, що феномен українськості впізнається. Для нас є цінним, що це може зробити людина іншої країни. Ключова думка Шльоґеля у нашому контексті — Україна як «Європа у мініатюрі», у якій транслюється не лише накопичення в українськості тих факторів, які можуть складати, бути аналогічними за своїм впливом до формування та функціонування цілої частини материка, а радше сам факт існування подібного «прифронтового» стилю життя, українського стилю, який, на жаль, зараз і є прифронтовим та фронтовим у буквальному воєнному сенсі.

5. Усі міркування були пронизані увагою до зв'язки таких понять, як філософія, українськість, комунікація. Кожне з них, на нашу думку, так чи інакше стосується цього дослідження і саме у цьому контексті є присутнім у застосуванні іншого. Таким чином, це дослідження також підштовхнуло нас до визначення чи охоплення української філософії, яка за аналогією до

розглянутої нами італійської мови й філософії має свої специфічні особливості. Вона ще більше підкреслює характер неможливості звести філософію до суто національної у зв’язку з українськістю як феноменом, а не національною ідеєю, феноменом, який має на увазі спосіб життя, первинний досвід, у якому відкриваються двері для інших, і водночас як парадокс, ствердження самої української філософії через цей феномен українськості.

Використані джерела:

1. Богачов А., Кебуладзе В. Феноменологічне мислення в українських термінах. Філософська думка. 2019. № 4. С. 114–118.

2. Бодеї Р. Італійська мова: філософія також для нефілософів. Європейський словник філософій / ред.: В. Артюх, О. Панич ; пер. з іт. К. Новікова. Київ, 2011. Т. 1. С. 75.

3. Бойко А. Концепт українськості як поєднання різного у зв'язку з актуальною значущістю суспільства. Фронтир та Чужий. 2023.

4. Брехуненко В. А. Енциклопедія історії України / ред. В. А. Смолій. Київ : НАН України. Ін-т історії України, 2013. 688 с.

5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / ред. Л. А. Ситниченко ; пер. з нім. В. І. Кебуладзе. Київ : ППС, 2004. 206 с.

6. Вербівська О. О. Естетичний досвід як патологічні дискурси відрази та меланхолії у творчості З. Бексінського. Українські культурологічні студії. 2020. № 6. С. 55–59.

7. Інший, інакший, чужий. ВУЕ. URL: https://vue.gov.ua/Інший,_інакший,_чужий (дата звернення: 03.03.2023)

8. Квіт С. Український виклик професора Шльоґеля. kvit.ukma.edu.ua. URL: https://kvit.ukma.edu.ua/2017/03/український-виклик-професора-шльоґе/ (дата звернення: 28.04.2023).

9. Кебуладзе В. І. Бернгард Вальденфельс — феноменолог Чужого // Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого - К.: ППС-2002, 2004, 198-202.

10. Крістева Ю. Самі собі чужі / Пер. з фр. Зої Борисюк. — Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. — 264 с.

11. Кунгурцева С.-О. О. Чуже як предмет респонзивної феноменології Бернгарда Вальденфельса. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. 2019. Т. 4. С. 73–78.

12. Леві-Строс К. Місце японської культури у світі. Chu'o K'oron. 1990. № 18. Revue d’est»htique.

13. Леві-Строс К. Первісне мислення / Пер. з фр., вступне слово та примітки С. Йосипенка. — К.: Український Центр духовної культури, 2000. — 324 с.

14. Морен Е. Втрачена парадигма: Природа людини [Текст] / Е. Морен ; пер. з фр., вступ, післямова М. Собуцький. - К. : КАРМЕ-СІНТО, 1995. - 208 с.

15. Панченко А. С. Аналіз поняття загальної волі у Ж.-Ж. Русо. Наукові записки. Т. 46, № 2005. С. 66–70.

16. Пирожков С., Хамітов Н. Чи є Україна цивілізаційним суб’єктом історії та сучасності? Вісник НАН України. 2020. No 7. С. 3–15.

17. Приходько В. В. Концептуалізація просторового повороту у філософуванні: "структуралістське епохе", "екзистенційна географія", "топографічна методологія". Гуманітарні студії. 2017. № 29. С. 121–131.

18. Пріцак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саґ) / Відп. ред. О. Мишанич; Ред. кол.: О. Пріцак (голова), О. Мишанич (заступник), Я. Ісаєвич, І. Шевченко. Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України. – Т. І. – К.: АТ "Обереги”, 1997. – 1080 с. – (Київська бібліотека давнього українського письменства. Студії. – Т. 2)

19. Русо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права. - К: Port-Royal, 2001.

20. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 132 – 148.

21. Сідорова С. Про епістемологію чеснот в англомовній філософії. Філософська думка. 2022. № 3. С. 170–184.

22. Суб'єктність України в сучасному світі: оцінки, стратегії, прогнози. Аналітична доповідь. / за ред. О.М. Майбороди. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2020. 88 с.

23. Україна всесвіту. gullivercenter. URL: https://gullivercenter.com/trc-events/ukraina-vsesvitu (дата звернення: 27.02.2023).

24. Шльогель К. Український виклик. Відкриття європейської країни. Київ : Дух і Літера, 2016. 356 с.

25. Ясперс К. Ідея університету /К.Ясперс ; [пер. з нім.] // Ідея Університету: Антологія /Упоряд.: М.Зубрицька, Н.Бабалик, З.Рибчинська; відп. ред.. М.Зубрицька. – Львів, Літопис, 2002. – с. 134-139.

26. Antonsen R. Math is the hidden secret to understanding the world [Електронний ресурс] / Roger Antonsen // TED. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://www.ted.com/talks/roger_antonsen_math_is_the_hidden_secret_to_understanding_the_world?referrer=playlist-ted_talks_for_when_you_re_having_an_existential_crisis

27. Baggini J. The Pig that Wants to be Eaten and 99 other thought experiments — Granta, 2005.

28. Cowo.guru. Глобальна історія українськості. Youtube. URL: https://www.youtube.com/@cowoguru/playlists?view=50&shelf_id=9 (дата звернення: 22.03.2023)

29. Cowo.guru. Культурна розвідка. Youtube. URL: https://youtube.com/playlist?list=PL5mMVqjrytJsydoP4mzK-nqYymfrKuWQs (дата звернення: 22.03.2023)

30. Cowo.guru. Курс "Міф і наратив". Telegram. URL: https://t.me/cowoguru/808 (дата звернення: 17.03.2023)

31. Cowo.guru. Сади софійності. Youtube. URL: https://www.youtube.com/@cowoguru/playlists?view=50&sort=dd&shelf_id=7 (дата звернення: 22.03.2023)

32. Cowo.guru. Софійність. Андрій Зелінський, 2022. Youtube. URL: https://www.youtube.com/watch?v=JJCl32EKeqI&list=PL5mMVqjrytJtY9hogjkpXqBSfYCLKAv5_&index=9 (дата звернення: 21.03.2023)

33. Cowo.guru. Софійність, підбірка всіх відео. Youtube. URL: https://youtube.com/playlist?list=PL5mMVqjrytJtY9hogjkpXqBSfYCLKAv5_ (дата звернення: 22.03.2023)

34. Friesen N. Waldenfels` Responsive Phenomenology of The Aline: An Introduction. Phenomenology & Practice. 2014. No. 7. P. 68–77.

35. IZOLYATSIA Platform for cultural initiatives. Володимир Приходько – Атлас Донбасу: Екзистенційна топографія одного суб'єкта, 2017. Youtube. URL: https://www.youtube.com/watch?v=GuHqFQaxYj4 (дата звернення: 22.04.2023)

36. Jaspers K. Philosophy of Existence. University of Pennsylvania Press, 1971.

37. Kimura B. "The phenomenology of the between: the problem of the basic disturbance of schizophrenia", в: A. J. J. Koning und F. A. Jenner, Phenomenology and Psychiatry, London 1978, S. 183.

38. Plato. II (376a-376b), IV (439e-440a). The Republic / trans. from давньогр. by B. Jowett. 1998.

39. Plato. VI. The Republic / trans. from давньогр. by B. Jowett. 1998.

40. Rousseau J.-J. Discourse on the Origin of Inequality. Indianapolis, Indiana : Hackett Publishing Co, 1992.

41. Rousseau J.-J. Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music (Collected Writings of Rousseau) / trans. by J. T. Scott. Dartmouth College Press, 2009. 658 p.

42. Schuetz A. The Homecomer. American Journal of Sociology. 1945. Vol. 2, no. 50. P. 369–376.

43. Waldenfels B. Comparing the Incomparable: Crossing the Intercultural Borders. The Agon of Interpretations: Towards a Critical Intercultural Hermeneutics / Автор книги M. Xie. Toronto, 2014. P. 83–98.

44. Waldenfels B. Order in the Twilight. Athens: Ohio University Press, 1996. 181 p.

45. Waldenfels B. Phenomenology of the alien. Evanston : Northwestern University Press, 2011.

46. Waldenfels B. The Question of the Other. Albany : SUNY Press, 2007.

47. Heidegger Martin. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität; Breisgau, 1934; S. 5 - 22.

48. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage. 2nd ed. Haag : M. Nijhoff, 1973.

49. Waldenfels B. Der Stachel des Fremden. Berlin : Suhrkamp Verlag, 2013. 278 p.

50. Waldenfels B. Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden, in: Studia Culturologica (Sofia), 3 (1994), S. 7-26 und in I, 11.

51. Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Graue Reihe, Suhrkamp Wissenschaft Hauptprogramm, 2019. 134 p.

52. B: A. M"traux, B. Waldenfels, Leibhaftige Vernuft. Spuren von Merlau"Pontys Denken, Munchen 1986.

53. Kristeva J. Etrangers a nous-memes. P.: Fayard, 1988. — P. 294.

54. Morin E. La Méthode 1. La Nature de la nature. 2008.

55. M. Merleau"Ponty, "Le philosophe et la sociologie", в: Signes, S.