

THE BIRTH OF THE ALIEN FROM COMMUNITY IDENTITY

Yevhen Bystrytskyi

Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine
ORCID: 0000-0002-0068-9608

<https://doi.org/10.36169/2227-6068.2020.01.00012>

Abstract. *The author of this article reflects on the existential meaning of the categories of Other and Alien. Applying Jacques Rancière’s approach to the relationship between art and politics, the author analyzes Michael C. Frank’s study of public discourse on a national tragedy — namely, the 9/11 terrorist attack — and the origin of alienness that emerges out of the collective experience of encountering different national/cultural worlds. The author then applies the phenomenological concept of the lifeworld and Benedict Anderson’s theory of imagined community, defining community identity as an imagined reality. Thus, the author opposes simplified understandings of identity as an enlarged, collective Personality, as these are often misused by propaganda to create the image of an enemy. Instead, the author applies Heidegger’s existential analysis to posit identity as community being in its own lifeworld. In the end, the author demonstrates the explanatory potential of the existential concepts of resoluteness (Entschlossenheit) and care (Sorge, Fürsorge) for understanding the phenomenon of the alien. Resoluteness in defending one’s cultural lifeworld, even at the price of one’s life during war, manifests as existential identity. The author concludes with the concept of an “immune system” of identity that is ready to defend its lifeworld against any existential danger, but primarily against threat from an Alien. In his interpretation, the Alien is born from the collective being of a community.*

Keywords: *Other, Alien, political aesthetics, community, lifeworld, being in the world, existential concepts, identity*

The full-text version of the article is available in Ukrainian.

НАРОДЖЕННЯ ЧУЖОГО З ІДЕНТИЧНОСТІ СПІЛЬНОТИ

Євген Бистрицький

Інститут філософії НАН України
ORCID: 0000-0002-0068-9608

Анотація. Статтю спрямовано на філософське прояснення поняття Іншого та Чужого. Це передбачає відслідковування концептуального повороту від традиційного Я-центричного погляду на персональний досвід Его інших, щоб зрозуміти чужість та Чужого як феномен, який виникає у колективному бутті людей.

Автор починає з зауваження про екзистенціальне значення актуальних категорій іншого і чужого для сучасної гуманітарії. Автор прикладає новаційну концепцію Жака Рансьєра щодо відносин між мистецтвом та політикою до ґрунтовного аналітичного огляду публічного дискурсу у перші дні після терористичної атаки 9/11, проведеного Михаелом Франком. Це надає можливість подивитися на виникнення чужості як на результат колективного досвіду зіткнення різних національно-культурних світів. У свою чергу звернення до феноменологічного поняття життєвого світу відкриває можливість визначити ідентичність спільноти як уявлену реальність за Бенедиктом Андерсеном. Це відкриває шлях до критики спрощеного розуміння ідентичності, навіподобі одного великого Суб'єкта з постійними характеристиками, які часто густо використовуються пропагандою для створення образу ворога. Це також дає теоретичний шанс прикласти екзистенціальний аналіз Гайдеґґера до інтерпретації ідентичності як буття спільноти в приналежності до її світу.

Автор демонструє пояснювальний потенціал екзистенціалів рішучості (*Entschlossenheit*) та турботи (*Sorge, Fürsorge*) для розуміння феномену чужого. Рішучість у захисті культурного світу навіть ціною власного життя вказує на екзистенціальний характер ідентичності: культурний апіоризм турботи про збереження ідентичності спільноти. «Імунна система» ідентичності здатна захищати її життєвий світ від реальної або уявної, втім екзистенціальної, небезпеки, особливо проти загрози чужого. Феномен чужості і Чужого народжується з колективного буття спільноти. У підсумку автор зазначає методологічну важливість для гуманітарних дослідників мати позицію щодо власної ідентичності.

Ключові слова: інший, чужий, політична естетика, спільнота, життєвий світ, буття в світі, екзистенціал, ідентичність

Сучасна категоризація Іншого як Чужого

Образ і поняття Чужого як узагальнене і тематизоване уявлення про все інше, що здатне загрожувати людині, її існуванню, увійшло в публічний та академічний обіг порівняно нещодавно. Сліди цієї трансформації традиційного розуміння іншого як потенційно загрозливого, як небезпеки з боку інших — людської іншості — можна простежити у різних сферах публічного й академічного дискурсу — від політики до мистецтва та гуманітарних дисциплін (humanities). За всієї очевидності факту історичного поділу на «нас» та «інших», «своїх» та «чужих» у європейських словниках, починаючи з античності (див. нижче), в наш час ці повсякденні слова-поняття набувають категоріального значення. Так, найновітніше значення Іншого та Чужого сьогодні часто презентують не лише в мистецтві, а й у науковій літературі з великої літери, або як епонімів — Інший, Чужий (the Other, Alien). Універсальний образ Чужого набув значення факту свідомості — індивідуальної та колективної.

Утім, ця *de facto* категоризація Іншого/Чужого виходить за класичні філософські межі визначення категорій як понять, через які ми схоплюємо найзагальніші характеристики речей — роди буття, за Аристотелем. Разом із зафіксованим виокремленням іншості/чужості у значенні особливої категорії міжлюдських відносин можна спостерігати, як її новітня присутність у мові, висловленнях, дискусіях, переговорах тощо змінює зміст та модальності комунікацій різного рівня потужності, включно з міжнародними. Сприймаючи людську інакшість і чужість та висловлюючи це, ми не лише розрізняємо людей як таких, що нейтрально існують поруч та одночасно з нами — окремо від нас у просторі й у той самий час. Ці поняття задають важливі модальності нашого ставлення до інших на відміну від поводження з суто фізичними тілами та речами. У такому досвіді ми переживаємо наявність інших нерозривно зі ставленням до них — як тих, на кого необхідно так чи так зважати, кого слід толерувати і з ким — погоджуватись, визнавати або остерігатись. Тобто слід враховувати навколишню присутність їх (поведінку, дії, висловлювання, світобачення тощо) у спільному світі як рівноправних, нейтральних чи таких, що домінують, партнерів або супротивників. Або, що лише підкреслює особливості виникнення досвіду чужості, йдеться про наше переживання можливої небезпеки для власного існування як зумовленої різністю людей. Це свідчить, що нещодавня категоризація Інший/Чужий набуває екзистенціального значення. В досвіді міжлюдських відносин та спілкування ми не лише запитуємо в себе, які якості має та чи та людина або спільнота, «що» становить він, вона чи вони, для проектування подальших спільних дій чи відмови від таких. Зустрічаючи інших, вступаючи у стосунки з людьми, ми — кожний і «ми разом» — із самого початку, *апріорі*, намагаємося відчутти та усвідомити, «хто» він, вона чи вони є з огляду на можливі толерантні чи ворожі стосунки. Інакше кажучи, ми переживаємо *апріорну* налаштованість на ту чи ту ступінь єдності або роз'єднаності з іншими від близьких «ми» до чужих «вони». В цьому сенсі ми можемо говорити про поняття іншого/чужого як про екзистенціальну категоризацію, *своєрідний екзистенціал*.¹

¹ Посилаючись на Гайдегґерове розрізнення (Heidegger 2008: Н 44), така характеристика може бути надана вказаним поняттям, оскільки вони відносяться до налаштованостей буття, до його

Присутність та екзистенціальний досвід переживання Іншого як потенційно небезпечного Чужого стають самоочевидними, звичайними й тому часто густо прихованими від самих учасників умовами спілкування. Разом із цим, можливо, не дуже усвідомлено, змінюються як постановка, так і відповіді на «вічні» гуманістичні питання про подолання міжлюдської ворожнечі — про умови «вічного миру» — дієві засади примирення, толерантності, взаєморозуміння. За всіх позитивних здобутків в царині міжнаціонального миротворення та закріплення досягнутого через переговори у нормах міжнародного права, підкріпленого військовим потенціалом та утворенням міждержавних військових блоків, загроза військових конфліктів та терористичних актів з боку інших попри все залишається актуальною.

Услід за Жан-Люком Нансі, французьким філософом, який досліджує джерела співіснування людей у спільнотах, що з необхідністю включає пошуки відповіді на питання про «інакшість (altérité) іншого», можна поставити за мету скласти список всіх тих місць, груп людей тощо, які на сьогодні являють театр конфліктів (Нансі, 2004). Утім, нам, в Україні, вже немає потреби дистанційно вивчати кривавий досвід конфліктів в інших країнах — від більш знайомих колишньої Югославії, Чечні, Вірменії, Грузії до віддалених географічно Сирії та Афганістану. Те саме можна сказати і про прояви тероризму. Безпосередньо тут і тепер «ми» і кожний існуємо в цьому досвіді чужості, перетвореної у так звану гібридну війну з тисячами жертв. Здається, це надає нам додаткові — екзистенціальні — підстави для академічної розвідки джерел та наслідків виникнення сучасного феномену Чужого.

Огляд естетичної розробки образу Іншого/Чужого

Навіть при побіжному знайомстві з відповідною літературою можна помітити, що актуалізація та наукова тематизація понять іншості та чужості відбувається після Другої світової війни, тобто коли зникає безпосередня загроза тотального масового вбивства та знищення людей. Слід також мати на увазі повоєнні стрімкі демократичні зміни європейських країн. Цим зміненим контекстом можна пояснити виникнення більш визначеної відмінності поняття ворога від Чужого. Ворог — це той, чия ворожість перейшла межу стану відносин у знищенні інших і самого ставлення до чужих, за якого лише й може існувати переживання та досвід чужості. У понятті ворога, доведеного до його повного визначення як того, хто нищить саме моє і «наше» фізичне існування, не залишається місця для досвіду чужості. В цьому сенсі «ворог» — це екзистенціальна межа Чужого, за якою, очевидно, немає ані чужого, ані переживання чужості. Разом із тим така експлікація поняття ворога підкреслює джерело небезпеки, заданої категорією Чужого. Інший як Чужий — це потенційна екзистенційна загроза, загроза самому *існуванню* мене та «нас». Тому був потрібен певний час, дистанція від досвіду ворожнечі взаємного нищення Другої світової та від, скажу так — «абсолютно смертельного», дійсного ворога, щоб межу тотального

характеристик, яких *не існує* поза людським буттям. Крім того, ці поняття відбивають досвід, у якому переживається і на цьому тлі усвідомлюється екзистенціальна небезпека — загроза існуванню людини. Отже, вони суттєво відрізняються від «категорій» — найзагальніших родів висловлювання та теоретичного уявлення про «об'єктивні» характеристики реальності.

нищення замість новий смисловий горизонт: для категоризації іншості/чужості в публічному дискурсі. Крім цього, потрібно було знайти здатний заміщати «ворога» досвід чужості, який би об'єднував, з одного боку, існування іншості у її потенційній небезпеці, — а з іншого боку, який би не завершувався актуальним нищенням супротивника. В повоєнні (1950–70-ті) роки минулого століття однією з найбільш чутливих до такого типу досвіду виявилася та царина, де перетинаються політика і мистецтво, — кінематограф.

Сучасне мистецтво, пошлюсь на відомого французького філософа Жака Рансьєра, можна розглядати під кутом зору політики естетики (Rancière 2012). Ідеться не лише про очевидну сьогодні констатацію впливу масових форм мистецтва на політику у її найширшому значенні нормування, організації та керування стосунками між людьми в демократичних спільнотах — в політичних умовах правової рівності людей (Rancière 2009)¹. В розумінні Рансьєра політична естетика не є «естетизацією політичного» — зовнішнім привнесенням мистецьких форм в організацію політичних подій та дій, як це традиційно сприймають. Політика естетики визначає та задає апіорні форми, категоризацію видимого і невидимого, почутого і непочутого — того, як ми сприймаємо — бачимо і розуміємо — навколишній світ. Рансьєр розширює обсяг поняття естетики до всього чуттєво сприйнятого (*aesthesis*), що показує себе в конституції, організації суспільства у площині його чуттєвого сприйняття — сприйняття тілесного прояву стосунків між людьми (див.: Rancière 2012: 26). За певною аналогією з марксистською концепцією розподілу праці, що призводить до виникнення класів, Рансьєр вказує на «розподіл чуттєвого» — реальну нерівність людей в умовах демократії як ідеї політичної рівності громадянських прав на тлі тілесно-чуттєвих проявів фактичної нерівності (Rancière 2009). Отже, естетичний досвід відбиває існуючий розподіл чуттєвості та суперечить ідеї демократичної рівності, чим визначає критичний погляд на суспільству з боку тих, хто відчуває нерівність. Естетичний досвід політично — масово і публічно — втручається в існуючий панівний спосіб сприйняття світу спільноти². У такий спосіб мистецтво цілком зливається з життям (Rancière 2009: 9). Цей методологічний відступ щодо чуттєвого сприйняття нерівності та різниці у способах буття людей важливий для з'ясування особливостей взаємовпливу сфери наймасовішого мистецтва та політичного життя, що демонструють теоретики кіно, спираючись на популярну концепцію політики мистецтва (Conley 2005). Застосування концепції політичної естетики надає загальні орієнтири для аналізу сучасного виникнення і закріплення образу Іншого/Чужого в кінематографії та, відповідно, в публічному дискурсі Заходу та надалі глобально. Для прояснення виникнення політичної естетики образу Чужого я скористаюсь ємким аналізом його історичної

¹ В Україні ми маємо наочний досвід спостереження безпосереднього впливу кіномистецтва на масові політичні уподобання громадян, коли мотивація виборців у великій мірі визначається позитивним образом героя кінофільму, який вже не як актор, а як реальна постать, обирається, у тому числі під впливом його ролі в якості популярного президента, дійсним президентом країни.

² За Рансьєром естетичний досвід політично втручається у панівний спосіб нашого сприйняття світу. Це втручання набуває форм нейтралізації опозиції між людськими здібностями і класами, до яких належить та чи та людина. Хоча це не можна прирівнювати до замирення сторін цієї опозиції: навпаки, така опозиція організує певний ексцес — спричиняє більш радикальні форми погляду на антагонізми. У такий спосіб мистецтво поєднує життя, політику і естетику.

появи у найвідоміших кінофільмах Голівуду у жанрі наукової фантастики. Цей аналіз здійснив швейцарський дослідник крос-культурних взаємодій Міхаел Франк (Frank 2011).

Приводом для такого аналізу послужила десята річниця терористичних атак 11 вересня 2001 року, здійснених суїцидальними терористами, вихідцями з країн іншої світової релігії та культури. Предметом дослідження Франка став несподіваний факт використання журналістами, письменниками та академічною спільнотою термінології «чужості» по аналогії з кінофільмами для негайного осмислення цієї катастрофічної події. Використовувались терміни «чужий» ('alien'), коли йдеться про «іноземного терориста» ('alien terrorist'), «ворожий чужоземець» ('enemy alien') та образи кінематографічного жанру «нашестья чужих» ('invasion alien'). Не лише свідки терору відносили побачений і пережитий жах від страхітливого руйнування найбільших будівель Нью-Йорка разом з жахливою загибеллю тисяч мирних жителів країни, яка не зазнала військових дій та руйнувань під час світових війн, до образів, відомих із фільмів жанру наукової фантастики. Франк зауважує, що такі філософські постаті, як швидкий на реагування щодо світових подій словацький філософ Славоу Жижек і французький соціолог Жан Бодріяр були серед перших відомих міжнародних теоретиків, які вказали на схожість Нью-Йоркського жаху з ранішими сценаріями фантастики у спробі пояснити «jouissance» (Frank, 150) — естетичну насолоду жахливим, спричинену образами колапсу величезних будівель Башт-близнюків (Twin Towers). Франк цитує значимі для нашої теми коментарі, які вийшли одразу після пережитого терористичного нападу.

У всіх наведених Франком коментарях ідеться про науково-фантастичні фільми (science fiction), які побудовані на спільній сюжетній основі нашестья космічних прибульців. Останні або прибувають на Землю, як правило, на американську територію, або проникають у космічні кораблі землян, переважно представників американської нації, з метою знищення людей та захоплення планети для використання її ресурсів. Дуже симптоматичним у сюжеті одного з перших відомих у нас та у світі фільмів цього різновиду з безпосередньою назвою «Чужий» («Alien», 1979 рік виходу на екрани) є те, що прибулець використовує живе тіло землянина для продовження власного існування. Коментарі, в яких осмислюється подія терору за аналогією з голлівудськими фільмами, можна звести до кількох типів.

Як зазначалося, йдеться про визнання того факту, що (1) образи чужості, створені в голлівудському кінорепертуарі, «забезпечили готовий доступний каркас досвіду [публічної] комунікації, для якого не існувало аналогії в історичній пам'яті американської нації»; (2) що субжанри кінофантастики, такі як нашестья чужих, «стали популярним видовищем впродовж кризових моментів» і (3) що «людиноподібний чужий функціонує як алегоричне заміщення реальних життєвих острахів»; (4) що навіть генеральний прокурор Сполучених Штатів вже через два дні після терактів замість вживання традиційного поняття «іноземний терорист» почав систематично використовувати слово 'чужий', коли йшлося про іноземців, які загрожували національній безпеці (Frank 2011: 158).

Виокремимо також серед зібраних Франком висловлювань ті, де поняття «чужий» використовується у контексті «війни світів», зіткнення цивілізацій. У такій зустрічі протилежних світів «більшість фільмів про нашестя чужих є однотайними щодо абсолютної іншості антагоністів» (Frank 2011: 161). Це зрозуміло, якщо взяти до уваги згадки, на які вказує Франк, про соціально-політичні контексти, в яких створено ці фільми, де образи чужості стали згодом каркасами називання та первинного осмислення майбутньої події 9/11. Це — ранній період холодної війни 1950-х років і повсюдна загроза атомної війни — пояснює, чому такі «сценарії про нашестя чужих» та «атаку Америки на її власному ґрунті» не лише відбивають ситуацію холодної війни, а й співвідносяться із сучасними острахами (Frank 2011: 155). Мірою пом'якшення геополітичного клімату та переходу від стану холодної війни до розмов про мирне співіснування спостерігається відхід від демонізації та дегуманізації ворога. Ідеться вже не про зіткнення цивілізацій (у множині), а про цілком новий різновид війни¹. Це зіткнення між цивілізацією (в однині) Заходу, з її цінностями та способом життя, та антицивілізацією, — глобальний конфлікт, в якому люди всіх волелюбних націй стоять разом проти тих, хто перетворює їхню релігійну віру на радикальну ненависть до цивілізації (Frank 2011: 153).

Зауважимо важливе для нашої теми значення вибору відомого твору Герберта Велса «Війна світів» для фільмів і 1953, і 2005 років випуску, створених режисерами різних поколінь. Фільми побудовані на тому самому сюжеті, який описує «нашестя чужих», «антагоністів» як небезпеку навали *іншого світу*. Контекстуально поняття чужого набуває узагальненого значення антагоністичного світу інших істот. «Їх є ціла цивілізація», — каже герой однієї з таких кінострічок («День незалежності», 1996 рік) (Frank 2011: 162).

Нарешті, вслід за Міхаелем Франком варто підкреслити трансформації модальності в розумінні ступеня іншості «чужого». У висловлюваннях про вплив жанру фільмів нашестя («Війни світів» 2005 року) виникає інтерпретація чужого «не як того, хто приходить ззовні, але як того, хто у певному сенсі вже є серед нас», «вони вже є тут» (Frank 2011: 165). Також залежно від політичного контексту поняття іншості змінюється від радикального іншування ворога до розуміння чужості терористів у складних взаємозв'язках, які пов'язують «нас» та «їх» і роблять пост-9/11 сьогодення частиною більш довгої [спільної] історії — історії, що відбувається поза театром кіно» (Frank 2011: 168).

Заради справедливості варто вказати на обговорення критиками кіножанру нашестя певного спрощення і примітивізації у використанні терміну «чужий» американськими офіційними особами без нагадування їх слухачам, принаймні «на

¹ Відповідаючи на запитання «Що спричиняє війни?», сучасний британський філософ-дослідник феномену війни Ентоні Грейлінг зауважує: «Причинами війни є розділення та різниці між групами самоідентифікації з інтересами, опозиційними подібним у інших таких груп.» Хоча різниця інтересів відноситься до «матеріального», продовжує він, «[В]ійна є організацією та підготовкою для військової боротьби у спосіб, який знаходиться за мілітарним горизонтом, і цей горизонт встановлюється, у свою чергу, *культурним горизонтом*» (курсив мій – Є.Б.) (Grayling 2017: 160).

підсвідомому рівні», про сотні фільмів, телепрограм, радіопередач тощо, таких як «Війна світів».

«У суспільстві, зануреному в кіноміфологію,.. значення терміна "чужой терорист" вживається без відчуття абсурду» (Frank, 160). Попри те, як зауважує автор наведеного огляду, спроба використати цей кіножанр для тлумачення події 9/11 — це не «пояснення значення цієї події — якщо під "значенням" ми розуміємо її причину, контексти та цілі» (Frank 2011: 163).

У цьому варто погодитись із Франком. Екзистенціальна категоризація Іншого/Чужого не є способом пояснення, а є формою розуміння, на якій, своєю чергою, побудовано, як ми це бачили, подальші спроби пояснення події. В основі лежить сприйняття/розуміння іншого та інших як чужих (культурно/цивілізаційно) і водночас як «своїх», тобто категоризація на неподібних та загрозливих (ворогів), втім екзистенціально подібних. На цій основі відбуваються дискурсивне оцінювання та раціональне проектування способів поведінки з чужим, особливо уникнення та подолання екзистенціальної кризи «зіткнення світів».

Аналіз, проведений Міхаелем Франком, на мою думку, демонструє саме публічну — політичну — естетику в сенсі Рансьєра. Він надає конкретний приклад публічного дискурсу про терористичну атаку на підставі масового мистецтва кіно, дискурсу, який поєднує політичні та естетичні виміри значення події. Опертя в її осмисленні на чуттєві образи іншування та чужості (alienness), вироблені у кіножанрі «війни світів», апріорі, «на підсвідомому рівні» надає спрощений, утім наочний, приклад категоризації навколишнього світу людей на «своїх» та «інших» як «чужих».

В аналітичному огляді, здійсненому Франком, унаочнюється поєднання політичного, публічного, масового та естетичного, мистецького, в пошуках осмислення чужості. Тому я зосередив увагу на тій «частині» концепції Рансьєра, яка стосується виявлення системи а ргіогі форм, які визначають, що саме презентує, показує себе в чуттєвому досвіді на рівні публічного дискурсу. Натомість лише побіжно було зазначено безумовно присутню в наведеному дискурсі 9/11 політику подолання очевидних роз'єднань між чуттєвим сприйняттям «нашого» і «чужого» світів. Це стосується, як ми бачили, і спроби їх поєднання через вказівку на історичний і політичний контекст їх взаємозв'язків, який виходить за межі самої терористичної події. Так само в огляді йшлося про аплікацію поняття чужості до «своїх чужих», «які вже є серед нас». Крім того, очевидно, що використання термінології «чужого», запозиченої від кінофільмів офіційними особами, було також спрямованим на проведення політики спільного відчуття подоланої небезпеки, як це характерно для позитивного завершення фільмів згаданого кіножанру.

Інший і Чужий

Політична естетика образу Чужого наочно демонструє, як екзистенціальна категоризація чужого виникає у ситуації зіткнення протилежних світів. Це порушує питання про те, що в наведеному публічному дискурсі означає поняття світу. Ми бачили, що в огляді Франка зауважено, що спроби використати для розуміння події

9/11 популярне кліше «зіткнення цивілізацій», очевидно за Гантингтоном, не знаходять підтримки. Підкреслено, що поняття цивілізації відноситься до націй, спосіб життя яких побудований на засадах демократичних свобод та цінностей (Frank 2011: 152), а отже, передбачає принципову можливість цивілізовано, у раціональній спосіб, розв'язати питання конфлікту. Зазначимо, що містке поняття цивілізації має вихідне значення *civitas*, що «означало можливість бути громадянином (*civis*)» і мати «похідні від цієї можливості громадянські права» (Shtark 2009: 48). Натомість поняття «війни світів» вказує на такий рівень іншування, який передбачає принципову несумірність способу життя або форм колективного існування спільнот — про їхню чужість, що вкладається у поняття Чужого.

Разом із тим, питання про зустріч із Чужим, зіткнення з Чужим чи, навіть, війну з чужими лише вказує на явище і явлення Чужого, але не дає кінцевої відповіді на сам феномен чужого. Адже «чуже», «чужість» не є характеристиками чи предикатами, притаманними тій чи тій людині або спільноті. Про іншого ми можемо судити з певної нейтральної точки зору як про фізично відмінну від нас людину вже внаслідок її відділеного від нас тілесного розташування у просторі. Те саме можна сказати про зовнішню іншість спільнот — не лише через їхнє територіально відділене розташування, а й через естетичну — у всій палітрі перцептивних модальностей — відмінність речей та подій їхньої культури. Втім, чужість Чужого не редукується до чуттєвих відмінностей досвіду відмінностей, які являють себе у речових ознаках. Як свідчать найближчі до нас локальні військові конфлікти, утворювані після розпаду країн колишнього радянського табору, максимально споріднені природні мови, сюжети фольклору, традиції та предметний світ побутових речей, тобто близькі способи культурного життя етнографічно близьких спільнот не запобігають виникненню між ними кривавих військових зіткнень. Навіть вказівка на явні прояви чужості — вчинки та дії, які загрожують фізичному існуванню інших — не дають адекватної відповіді на питання феномену Чужого, оскільки відносять нас до іншого, більш складного питання. Це питання про виникнення відчуження і чужості щодо інших, яке, очевидно, не редукується до фізичної, предметної, різниці й не пояснюється лише зовнішньо-тілесними відмінностями культурних світів. Чужість виникає та переживається як досвід свідомості в сенсі відчуття і розуміння небезпеки несумірності способу буття іншої культури, світу іншої спільноти. Саме як факт політичної естетики — публічного переживання загрози чужості — цей факт публічної та індивідуальної свідомості за певних умов (див. нижче) здатний набувати мотиваційної сили, спонукаючи до готовності до силового захисту себе й свого чи насильства стосовно інших. Навіть за побіжного знайомства на значення Чужого як таке, що передбачає буття іншої спільноти, вказує і етимологія слова та поняття чужого. Етимологічні розшуки в українській мові, як і в давньоруській та старослов'янській, засвідчують, що відповідні лексеми — *чужий*, *чужь*, *штоуждь* — зазвичай вважають похідними від готичного *Piuda* «народ» (Fasmer). Англійською *чужий* — *alien* має давнє значення *подорожного* — *stranger, foreigner* від латинської *alienus* від поняття приналежності до «не нашого», «іноземного» (*foreign*), яке з XV століття набуває посиленого значення того, «хто має послух в материнській церкві в

іншій країні» та «того, хто проживає в країні не його народження» (Online Etymology Dictionary).

Позначеному напрямку розуміння виникнення Чужого із ситуації зустрічі з Іншим як такої, що є зіткненням культурних світів, зіткненням спільнот суперечить той філософській мейнстрим розуміння іншості, основу якого становить відношення Я–Інший. Факт свідомості переживання іншості розглядається відповідно до філософської традиції Модерну як акт персонального існування, індивідуального досвіду свідомості та самосвідомості — Я — у стосунку до так само персоналізованого Іншого. В обмежених рамках цієї статті я не відслідковую стійку тяглість такого підходу та її причини, що вимагало б історико-філософської та аналітичної розвідки цілком іншого формату. Для нас важливо лише відзначити базову інтенцію цієї класичної традиції, а саме спробу своєрідної дедукції світу, насамперед колективного світу спільнот — життєвого світу — «від першої персони», тобто з позиції індивідуального існування та свідомості, з погляду Я, й на цьому шляху, зокрема, зрозуміти феномен іншування, виникнення Іншого та Чужого як факту свідомості «мого» існування (Buber 2012; Levinas 1998).

Ситуація зіткнення світів і, в екстремальних випадках, доведення публічної естетики культурного взаємовідчуження до політики гарячої «війни світів», у сьогоднішніх локальних конфліктах вимагає йти зворотним шляхом. Тобто йти «від світу до першої персони», від публічного, політичного, якщо завгодно, розуміння виникнення чужості іншокультурного світу до проекції такої чужості на індивідуальне сприйняття та переживання іншого як Чужого та, відповідно, їх спільної проекції мотивації політичного проекту війни¹.

Життєвий світ і досвід ідентичності

Розмова в термінах узагальнювального поняття «світ спільноти» або «світ (окремої) культури» вимагає, насамперед, визначення того, що об'єднує множину складових того, що зветься «світом». У сучасній філософії досягнуто певного консенсусу щодо використання поняття «світ людей», «світ культури» як життєвий світ (Lebenswelt, lifeworld) — в термінології, яка бере початок у феноменології Гусерля². Феноменологічна інтерпретація «життєвого світу» виникає як розуміння неунікненого горизонту культурних значень, який супроводжує будь-яку діяльність людини. В цьому сенсі Гусерль та його послідовники говорять про «життєвий світ для всіх» як основу «всієї прахис — теоретичної або екстра теоретичної» (Husserl 1970:

¹ «Війна не була би можливою без виникнення та спрямування ворожнечі проти інших до рівня воління вбити їх, не лише з боку військового персоналу, хто здійснює вбивства, а й з боку достатньої частини населення, підтримуючого та аплодуючого воєнщині в її намаганнях». Пропагандистські маневри, щоб «узагальнити (collectivize) ворога як Іншого та послатись на нього не лише як реального та уявленого, але на перебільшені звірства, злочини та жажливість ворога» (Grayling 2017: 123).

² Підкреслюючи структурну складність уявлення про життєвий світ, Габермас зазначає, що ««життєвий світ» став фундаментальним поняттям соціальної теорії або під цим самим ім'ям, як у Гуссерля та його послідовників, або під титулом «форм життя», «культур», «мовних спільнот» або якимось інакше — цей підхід залишається вибіркоким» (Habermas 1989: 138).

140), тобто всіх форм життєдіяльності людей, дій та вчинків, у тому числі спрямованих на інших. Для питання, яке ми розглядаємо тут, підкреслимо дві особливості введення Гусерлем цього поняття у філософський обіг, влучно зазначені відомим англійським філософом Роджером Скрутоном.

По-перше, це звернення уваги на відмінність наших відносин з іншими у царині інтерсуб'єктивності від науково-пізнавального відношення, отже не-екзистенціального ставлення до речей, включно й із вивченням людини як наукового, «суто фізичного», об'єкта. На відміну від раціоналізованих *наукових пояснень* ми *розуміємо* (Verstehen) світ — описуємо його відповідно до вимог міжлюдських, інтерсуб'єктивних стосунків, на яких ґрунтується кожне персональне життя (Scruton 2014: 33). Як наслідок інтерсуб'єктивності *розуміння* є способом спільної концептуалізації світу — виникнення його колективного образу, що постає з міжперсональних стосунків. По-друге, таке спільне розуміння навколишнього світу є результатом, який утворюється не лише поза науковим контролем, а й поза нашим усвідомленням та персональним волінням в якості зобов'язувальних для нас значень і норм як горизонт культурних значень (Там само). В цьому сенсі, єдність спільного розуміння світу має апріорний характер стосовно будь-якого можливого досвіду, в тому числі всього спектру інтерпретації речей, подій та людей у світі.

Цей методологічний відступ потрібний якраз для окреслення сучасного повороту в розумінні відношення людини і світу. Адже йдеться не про співвіднесення свідомості окремої людини і світу, Я і всієї решти, а саме про колективне розуміння власного світу (Carr 1973: 33). Зрештою, розмова про ідентичність колективного «суб'єкта» життєвого світу — це питання про збереження в межах його обріїв ідентичності сенсу (Sinn) мінливих практик життєдіяльності людей¹. На цій підставі ми можемо говорити про *ідентичність* як найзагальніший людський зміст поняття життєвого світу.

У сучасній літературі поняття життєвого світу вживають в узагальненому розумінні — як способу культурного життя спільноти. В цьому сенсі ми можемо говорити про життєві світи у множині як про різноманіття культурних світів з їхніми історично унікальними особливостями способу колективного життя. Якщо ми шукаємо загальну характеристику того, що об'єднує множину відносин та подій у межах певної культури, ми розшукуємо її визначальну особливість, яка відрізняє її від інших спільнот — її ідентичність. Поняття ідентичності відбиває не лише існування «тієї самої» спільноти у всіх часових та суспільних змінах, які вона історично переживає. Воно також вказує на буттєву, екзистенціальну відмінність кожного, хто належить до даної спільноти, від представників кожної іншої спільноти, інших життєвих світів, за їхнім способом життя. Історична тяглість власних імен-назв, так само як і етнонімів спільнот свідчить як про збереження і сталість їхніх ідентичностей, так і про

¹ Гусерль так роз'яснює апріорний характер усвідомлення людьми життєвого світу як основи колективної суб'єктивності: «Життєвий світ, беззастережно вбираючий у себе всі практичні утворення,.. при постійній мінливості відносних елементів, звичайно ж, є співвіднесений з суб'єктивністю. Але якби він не змінювався,.. він зберігає свою типіку, яка вибудовується по сутнісним законам та до якої залишається прив'язаним всяке життя» (Гуссерль 2004: 232).

відмінності їхніх світів. Ми стикаємось із таким відрізненням себе від представників інших спільнот, коли перетинаємо просторовий кордон власної спільноти та відповідаємо на запитання про нашу національність. Питання про національність — національно-культурну ідентифікацію людини — це вказівка на найзагальнішу колективну ідентичність, у межах якої маємо решту групових ідентифікацій — ґендер, належність до професії, участь в політичних об'єднаннях тощо.

Сьогоднішня увага до національно-культурних відмінностей найбільш загальних спільнот актуалізує питання про зміст та реальність поняття ідентичності. Одним із наочних прикладів апеляції до відмінностей національних ідентичностей є дискусії про національний характер. Цей різновид дискурсу набув надзвичайної поширеності, зокрема завдяки сучасним мас-медіа та соціальним мережам, особливо під час «війни світів» — російської агресії на територію України. В таких комунікаціях, як правило, формуються уявлення та висловлюються судження про інші національні спільноти в термінах усталених характеристик, які ми зазвичай надаємо окремим персонам, індивідам. Так, говорять про національний характер націй, народів, етнічних груп як про щось властиве доброму, злому, справедливому, негідному тощо індивідуальному агентові дії, легко перетворюючи очевидну множину людей, які утворюють певну спільноту, на окремого Суб'єкта, й усі члени таких спільнот перетворюються на Одного. В ситуаціях зіткнення світів Він набуває значення Іншого і Чужого¹.

Ідентичність як реальність колективного буття²

У колективних дискурсах про національний характер досить часто можна зустріти такі характеристики Інших, які вправно використовувані у пропаганді для створення негативного образу інших. Фактично йдеться про особливості образу національної ідентичності – поняття, що вказує на належність людей до певної спільноти й передбачає тотожність якостей (чеснот), які притаманні проявам життя цієї спільноти в усіх змінах історичного часу. У сучасному світі так само часто побутує уявлення про людські якості, притаманні окремим національним спільнотам, і, відповідно, тим суспільствам, які вважають небезпечними, відмовляють у наявності чеснот, необхідних для їх позитивного визнання. Очевидно, що поширеність такого уявлення, яке уґрунтовує політику розрізнення, а отже, живить «війну світів» морально та публічно «санкціонованою» ненавистю, не є випадковою. Для сьогодення переживання та сприйняття культурної ідентичності «зсередини» та «ззовні» як вирішального фактору,

¹ В ситуації зіткнення «русского мира» з реальністю незалежної України з боку російських державних мас-медіа можна почути вислови, які, у свою чергу, транслюються в соціальних мережах, що узагальнюють немовби національний характер українців, ототожнюваний з радикальним націоналізмом та фашизмом. Як з приводу цього обопільного зіткнення критично зазначає російський філософ Олександр Ципко, «[д]ля росіян українці завжди були «хохлами», а для українців росіяни — «кацапами»... Зовсім не випадково у 2014 році наше [російське] всемогутнє телебачення було здатне переконати росіян що «хохли» насправді є «справжніми фашистами» (Тсурко).

² У цьому та наступному підрозділах статті використані частини тексту автора, присвяченого впливу колективного переживання ідентичності на мотивацію та виникнення сучасної гібридної війни (Bystrytskyi 2018: 35–36, 43–47).

що штовхає на патріотичний захист «своєї» спільноти навіть ціною власного життя — на війну з іншими — є одним з найактуальніших питань¹.

Наведений вище приклад дискурсу про позитивні чи негативні «людські» характеристики спільноти свідчить про виявлення національно-культурних особливостей для формування її образу як єдності — як своєрідного Одного. Можна сказати, що у такому створенні образу Іншого ми апелюємо до розуміння останнього як уособлення певного життєвого світу. В цьому сенсі в понятті ідентичності слід розрізнити два рівні ідентифікації спільноти людей — політично-правову і національно-етнічну, культурну ідентичності.

Коли ми загально говоримо про ідентичність, то йдеться насамперед про комунальну чи комунітарну (communitarian) якість суспільства, спільноти. В цьому пункті ми наштовхуємось на необхідність розрізнення двох базових вимірів великих спільнот (націй) – як складної соціальної системи, з одного боку, і як того, що належить до рівня переживання спільнотою власної ідентичності – з іншого.

Використовуючи напрацювання Юргена Габермаса, зазначу, що соціальну систему можна розглядати як сукупність субсистем, що взаємодіють, — адміністративних, військових, правових, освітніх, партійних, громадських і т.ін. інституцій (Habermas 1989: 171). Для спрощення до виміру системи можна віднести не тільки інституційно зорганізовані стосунки між людьми, а й те, що регулює стосунки між громадянами як членами системи, — приписи права, закони, встановлені ними норми і процедури. Поняття системи відноситься до державної організації суспільства — громадсько-політичної ідентичності, котра лежить в основі політично згуртованої нації. Для спрощення позначу цей вимір ідентичності як прояв системи, адже ми маємо на увазі ті ідейно-усвідомлені, нормовані, тобто добре раціоналізовані відносини членів суспільства, на яких тримається його інституційно-системна організація.

Щодо виміру «власне» ідентичності я маю на увазі такий рівень спільного буття людей, який не існує в явно вираженій формі системних інституцій. Вимір ідентичності, про який тут йдеться, «базової» культурної ідентичності «як такої», набагато ближче до соціологізованого поняття життєвого світу, що ми його зустрічаємо в інтерпретативній соціології та в розрізненні системи і життєвого світу у Габермаса. Він використовує феноменологічне значення останнього як постійного смислового горизонту комунікативних дій людей (Habermas 1989: 126). У цьому сенсі ми можемо говорити про ідентичність як існування смислового горизонту спільного існування, до якого свідомо чи не свідомо відбувається самовіднесення людини певної спільноти та культури. Поняття життєвого світу як смислового горизонту уточнює, що це означає, а саме зумовленість свідомих актів — нашого сприйняття

¹ Якщо війни не детерміновані генами ворожнечі, то «[в]ідповідь, яку пропонують не детерміністи є наступною: культура. У той самий спосіб, у який культурний розвиток резюмується у багатоаспектних діях співробітництва позитивного виду... так само обставини можуть підштовхнути культуру до негативних наслідків – незгоди, ворожнечі і конфлікту, порушених через трайбалістські, національні, культурні та ідеологічні відмінності, що призводить до... здійснення такої ворожнечі у війні» (Grayling 2017: 131–132).

речей, розуміння світу та інших людей — тими смисловими модальностями, що їх створює партикулярна ідентичність. Отже, існування такої належності до колективного життя робить індивіда «людиною культури» — учасником («співавтором») традицій, звичаїв, норм поведінки, способів думання і розуміння як навколишнього світу, так і себе. В цьому сенсі йдеться про екзистенціальний сенс поняття ідентичності, яке вказує на спільний вимір буття, до якого належить індивід, у який він занурений самим фактом власного існування. Ідентичність відкриває своє значення не лише як формування спільного бачення світу. Ідентичність існує як спільний спосіб буття людини в життєвому світі тієї чи тієї спільноти. Її даність через уявлення як уявленої реальності не робить її чимось вигаданим, витвором фантазії. Самопожертва для захисту та збереження колективної ідентичності, «нашого» життєвого світу в критичних ситуаціях зіткнення світів вочевидь доводить її зобов'язувальну реальність, яка долає страх персонального небуття.

У сьогodнішній філософії, яка спирається на положення феноменології та онтології Гайдеггера, розуміння буттєвої належності людини до певного життєвого світу набуло значення вихідного пункту. Відомий теоретик мультикультуралізму Чарльз Тейлор висловив це з притаманною йому елегантною простотою, говорячи про індивіда як агента дії, *втіленого* (embodied) у світ (Taylor 1995). Відомий французький філософ Жан-Люк Нансі, переосмислюючи поняття спільноти, звертається до Гайдеггерової теорії співбуття (Mitsein) (Nansi 2004). Останнє є однією зі складових засадничого для онтології Гайдеггера поняття у-світі-буття як переосмислення класичного уявлення про людину-суб'єкта у її відношенні до зовнішнього світу. Такий вихідний образ буття, те, чим ми окремо і спільно є, не збігається з нашим узвичаєним розумінням буття в сенсі існування речей, що нас оточують. В цьому контексті розуміння ідентичності як спільного способу буття також вимагає критичного підходу до її популярних визначень як набору позитивних та/чи негативних характеристик спільнот так, як ми робимо стосовно фізичних речей і явищ.

Зазначена трансформація поняття суб'єкта, який активно протистоїть світові та пізнавально осягає його смислові горизонти, у *фактичне* буття-у-світі (Dasein), а феноменологічного поняття життєвого світу — в екзистенціал-співбуття-у-світі дала методологічні підстави Жан-Люку Нансі та відомому італійському філософу Роберто Еспозито інтерпретувати сутність спільноти як інший спосіб буття на відміну від буття, в термінах якого ми природно судимо про речі (Esposito 2010). Це буття не схоплюється узвичаєним уявленням про спільноту як колективне життя, що може бути описаним і поясненим через звичайні предикати — речові характеристики, подібно до тих, що ми їх даємо, говорячи про речі чи людей, коли описуємо їхні фізичні чи навіть моральні якості (чесноти). Саме коли ми звичаєво даємо однозначні характеристики іншим людям та їхнім спільнотам, ми не враховуємо онтологічної різниці між існуванням речей і світу людини.

Цю відмінність буття спільноти, яку ми звемо ідентичністю, достатньо наочно висловив Бенедикт Андерсон у його класичній книжці «Уявлені спільноти» (Imagined communities) (Anderson 2006). Він спостережливо зазначає, що ми відносимо себе до національної спільноти як до завершеного цілого, хоча не здатні у власному житті

фактично мати стосунки з переважною більшістю співвітчизників. Ще виразніше особливості сприйняття цього цілого як спільної реальності проступають в разі уявлення її історичної тяглості. Мірою заглиблення в минуле наша «ми-ідентичність» вочевидь втрачає ознаки дійсності, яка може бути перевірена емпірично. Ані змінені кордони власної ойкумени, ані археологічні артефакти давнини не здатні *фактично* підтвердити неперервну наявність «тієї самої», «нашої» історичної спільноти.

До речі, у прагненні ідентифікувати власний культурний світ теоретики української нації спонтанно, а згодом свідомо використовували своєрідне «вольове апріорі» заради утвердження цілісного уявлення про завершену національну ідентичність. Нарешті, ця інтенція відбилась в ідеології «вольового» націоналізму, основою якого є *вольове привласнення* «історії наших предків» як приналежної тим самим «нам» — історично уявленій спільноті української ідентичності¹. І в просторі, і в часі індивідуальне віднесення себе до цілого вимагає уявної добудови дійсності до можливості цілісного сприйняття буття спільноти.

Розвинуте Андерсеном поняття уявленості добре охоплює особливості ідентичності як реальності, до якої ми відносимо себе. Вже Кант намагався поєднати здатність уявлення із синтетичною здатністю людського досвіду об'єднувати чуттєві переживання у єдність розуміння речей і явищ. Лише уявлення здатне до схоплення та відтворення у свідомості речей у такий спосіб, щоб вони не втратили повністю своїх особливих характеристик, тобто до синтезу якостей речей. Завдяки силі уявлення ми й залишаємося *зануреними* в реальність світу і, водночас, виходимо, трансцендуємо, за межі його емпіричної кінцевості². Продовжуючи хід думки Андерсона, ми могли б сказати, що завдяки уявленню ідентичності ми орієнтуємося в реальності, підносимось над множиною її складових, не втрачаючи сприйняття якості цілого. В цьому сенсі ідентичність як переживання «віднесення до...» та схоплення цілого є основою нашої здатності *бути у світі* в усіх модальностях такого буття.

Уявлене не є реальністю в сенсі дійсної речі. Втім, уявлення себе як приналежного суспільному цілому не є й фантазією. Адже саме ідентичність як уявлена реальність є вихідною умовою наших дій назовні — досвіду речей та людей. Як умова можливості досвіду ідентичність завжди являє себе у фактичній формі — в конкретних діях і вчинках. Інакше кажучи, те, що становить суть ідентичності, — те, що становить суть ідентичності є ціле, яке, «зобов'язуючи» зважати на нього, спрямовує нас назовні, хоча завжди залишається поза одиничними речами та партикулярними вчинками як уявлений горизонт смислового цілого. Тому ідентичність завжди має *проективний, тобто трансцендувальний, характер* — виходить за межі спільного буття, водночас залишаючись цілком належною йому. В цьому сенсі *проект* ідентичності є трансформацією уявленої реальності цілого в дійсність фізичних речей

¹ Так, Євген Маланюк говорить про «наше середньовіччя» про «нашу Київську Державу» і «нашу спадщину «Слова о Полку Ігоревім» (див.: Маланюк 1992); у свою чергу Дмитро Донцов на тих самих, втім вже методологічно усвідомлених засадах «філософії волі», середньовічний «дух нашої давнини» (див. Донцов).

² Я спираюсь на аналіз Гайдеггером Кантової теорії трансцендентальної здатності уявлення: «[Т]рансцендентальна сила уявлення відкриває себе... у її уможливленні трансценденції як сутності кінцевої самості» (Heidegger 2010: 155).

і предметне уявлення практичних вчинків. Можливості, акумульовані ідентичністю, набувають різноманітних форм здійснення і різноманітних форм дійсного — від мови та конвенційної поведінки, до способів діяти тощо.

Це, до речі, суперечить її однобічному розумінню як своєрідної доцентрової сили, вектор якої спрямований на «вічне» повернення того самого, як ми це можемо бачити, скажімо, в теоретиків «вольового націоналізму». Ідентичність також усталює спектр можливостей для обернення нашої уваги від спрямованості на «пам'ять предків» і традиційних цінностей до зважання на поточну реальність та її складові. Острах перед замиканням у реальності власної ідентичності та, як крайність, виникнення трайбалістськи мотивованого насильства правих радикалів породжують недовіру до поняття культурної ідентичності, що зовсім не оберігає нас від нових кривавих конфліктів, пов'язаних з відстоюванням чи захистом власної ідентичності. Втім, завдяки трансцендувальній силі ідентичності ми здатні до самоусвідомлення, котре також є виходом за межі кола власних уявлень.

Саме тут виникає засадниче питання подвійного значення ідентичності. Ідентичність оберігає «свій» світ, оскільки створюється доцентровим вектором звернення до власних цінностей і смислів — відчуття і переживання «ми-належності» до даної спільноти. Разом із тим ми говоримо про проєктивну силу ідентичності, яка створює можливості виходу за межі наявного досвіду там, де відбувається «зустріч світів», зокрема — й особливо — виникнення чужості та Чужого.

Ідентичність і виникнення феномену Чужого

Ідентичність як належність до *praxis* життєвого світу визначає буттєві межі колективного та індивідуального уявлення про себе та світ. Оскільки ця визначеність безпосередньо впливає на способи повсякденного буття людей у тій чи тій культурі, ми можемо назвати її різновиди екзистенціалами ідентичності¹.

Очевидно, що найґрунтовнішим екзистенціальним виміром ідентичності є самовизначення спільноти, яке неминує проводити межу між ойкуменою власних культурних значень та іншими культурними світами. Чуття «єдиної родини» пов'язане із відкриттям горизонту інших ідентичностей та розвинутих поняттям політичної суверенності, яке ми зустрічаємо вже зрілим за доби Просвітництва. В цьому сенсі зустріч з іншими покладає ми-ідентичності горизонт уявлення про реальність її буття або визначає реалістичність її *рішучості* та *готовності бути* в якості суверенної. Потрібен лише «зовнішній» привід для проєкції рішучості бути у «зовнішній» світ речей і людей.

¹ Ми використовуємо тут найзагальніші посилання на відповідну розробку екзистенціалів рішучості (*Entschlossenheit*) та турботи (*Sorge, Fürsorge*), які дотичні до питання виникнення образу Чужого в досвіді рішучої відкритості до можливої жахливої ситуації та турботи за себе та за інших в співбутті з ними (Heidegger 2008: 121, 297). Безумовно, побіжне використання понять екзистенціальної аналітики Гайдеґґера — екзистенціалів — для поняття ідентичності має бути ґрунтовно доведено. Втім, моя мета тут лише вказати на потенційну можливість її інтерпретації для аналізу колективної ідентичності та таких її похідних, як чужість і виникнення екзистенціального переживання Чужого.

Рішучість відстоювання власного культурного світу, або життєвого світу навіть ціною власного життя вказує на ще глибший екзистенціаль ідентичності. Йдеться про культурний апріоризм *турботи* про власну ідентичність, із втратою якої втрачається смисл не тільки колективного, а й індивідуального буття — власна автентичність. Намагання зберегти культурний імунітет життєвого світу ціною власної загибелі задля відсічі проникненню іншокультурних цінностей вказує на фундаментальність турботи як екзистенціалу, дотичного до ідентичності. Вказуючи на сучасну дилему власного життя *versus* збереження власного «нашого» світу, Чарльз Тейлор слушно зауважує, що «люди шкодують через втрату більш піднесеного способу життя, в якому героїчний вчинок, політичне самоврядування чи велика філантропічна самовідданість сприймалися б як більш висока самореалізація». Ця дилема є конкуренцією між звичайними і «більш високими», «більш героїчними» поглядами на життя, які властиві навіть і тим, хто не має віри — не вірить у «високе», «трансцендентальне» (Taylor 2007: 621). Поширеність суїцидального тероризму в гіпертрофованих формах сучасного релігійно-культурного фундаменталізму, який часто-густо схильні вважати наслідком психологічних трансформацій особистості під ідеологічним впливом релігії, пропаганди тощо, свідчить про інше. Ця модальність турботи має глибше значення, ніж занепокоєння чи збентеженість внаслідок, скажімо, тих чи тих загроз благополуччю, ба навіть фізичному життю людини. Ми занепокоєні втратою більшого, ніж індивідуальне фізичне існування. Людина турбується про свою людську автентичність, яка втрачає сенс за межами, окресленими його колективною ідентичністю.

Турбота про власну ідентичність є способом буття людини в її культурному світі й визначально (апріорі) утворює вихідну екзистенціальну структуру людського досвіду — або є раціонально усвідомленою у вигляді, скажімо, патріотизму чи націоналістичної партійної риторики, або ж ні. В цьому сенсі жах втрати ідентичності, пов'язаний з жахом зникнення буттєвої автентичності персони, є в підсумку апріорним щодо будь-якого остраху та занепокоєності фізичним станом чи психологічними переживаннями людини. Йдеться про найглибші засади самого людського буття, людяності як такої, якщо завгодно.

Готовність «імуноної системи» ідентичності стати на захист життєвого світу останньої потребує лише реальної об'єктивації небезпеки — насамперед загрози з боку Іншого/Чужого. Острах Іншого з'являється тоді, коли постає небезпека руйнування власної ідентичності, на яку вказують очевидні загрозливі дії, у тому числі відповідна підготовча риторика мас-медійної пропаганди. Ідентичності у нашу добу зустрічаються чи зіштовхуються у повсякденному світі об'єктивованих намірів, уречевлених «комунікативних стратегій». Екзистенціальне переживання Чужого виникає із зіткнення реальностей відмінних ідентичностей, за певних умов підготовляючи конфлікт та «війну світів», проект яких опредметнюється у вигляді фізичних військових зіткнень.

Висновки

Нехтування особливостями проявів ідентичності в комунікаційних процесах, особливо у проведенні зовнішньої політики в глобальному масштабі, неминуче тягне за собою рішучість бути разом «проти» Чужого вкупі з усім іншим екзистенціальним пафосом ідентичності. Універсальність права чи моралі, глобальність цивілізаційних благ не здатні замінити буттєву належність до і залежність людини від завжди унікального культурного світу тієї чи тієї спільноти. Понад те, звична методологія універсалізму використовується пропонентами так званих великих культур, тобто культур економічно чи військово впливових націй для нівелювання значень «менших культур». Як приклад ми бачимо це у просуванні виняткових прав «руського мира», щоденно нав'язуваному російською пропагандистською машиною. Або, *mutatis mutandis*, — в радикалізації націоналістичного дискурсу, спрямованого на пошук ворогів у власній спільноті та назовні. Отже, можливість ідентичності бути спроектованою на «захист», «відсіч» Іншому легко використовується для проектування війни в сучасному світі глобальної комунікації. Гібридна війна — це поєднання двох типів насилля — інструментальної сили військового нищення та пропагандистського насилля постправди. Гібридна війна — це фізична сила, поєднана з комунікативними зусиллями змінити властивості того, що не змінюється як речові властивості, — трансцендентальну реальність, — ідентичність спільноти.

Феномен чужості і Чужого «народжується» колективно. Генеза екзистенціального розуміння чужості не є наслідком сукупності переживань (*experience, erleben*) окремих індивідів, не є об'єднанням досвідів чужості Я-центричних структур особистості. Він так само не є публічним резюме інтерсуб'єктивної взаємодії індивідуальних Я-монад (Левінас). «Чужий» виникає з цілісної, не атомізованої реальності спільноти, зокрема як публічне відчуття в сенсі політичної естетики Рансьєра.

Це розуміння генетичної першості «народження» образу і категоризації Іншого/Чужого набуває особливого методологічного значення в гуманітарних дослідженнях взаємодії культур, особливо в історичних та антропологічних дослідженнях. Його практичне, методологічне застосування вимагає від відповідного дослідника максимального усвідомлення власної *позиції* — окреслення світу власної ідентичності. Досить часто представники гуманітарних дисциплін посилаються на зоровий глузд як найкращу вихідну дослідницьку позицію. Втім, здоровий глузд — *common sense* — також не існує у безповітряному міжкультурному просторі. Навіть якщо дослідник вважає себе космополітом зі статусом Людини, він з необхідністю має горизонт значень певного «життєвого світу», певного *common* як передумову його пізнавальної рефлексії та певного єднаючого спільноту *сум* — наприклад та зокрема, його базової природної мови чи мов, завдяки чому він здатний комунікувати. Лише у випадку наявності позиції — вміння віддавати собі звіт у власній належності до певної «трансцендентальної спільноти» — з'являється можливість досягти більшого ступеня інтерпретативної «об'єктивності», тобто здатності вийти у ширший простір полілогу дослідників різних спільнот з непередбачуваним консенсусом — у публічний простір міжкультурного дискурсу, який ніколи не завершується. Ми увійшли у світ, у якому

культурну ідентичність належить відповідально брати до уваги як основу розуміння можливої політики миротворення.

Bibliography:

- Anderson, Benedict. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Buber, Martin. (2012). *Ya i ty. Shlyax lyudyny za xasyds'kym vchennyam*. Kyiv: Dux i literatura
- Bystrytskyi, Yevhen. (2018). *Proekt vijny: vid identychnosti do nasyt'stva. Nacional'na identychnist' i hromadyans'ke suspil'stvo*, Bystrytskyi, Ye. ta in. (red). Kyiv: Dux i literatura.
- Carr, David. (1973). The "Fifth Meditation" and Husserl's Cartesianism. *Philosophy and Phenomenological Research* 34(1): 14–35.
- Conley, Tom. (2005). Cinema and Its Discontents: Jacques Rancière and Film Theory. *SubStance* 34(3): 96–106.
- Doncov, Dmytro. (1991). *Dux nashoyi davnyny*. Drohobych.
- Esposito, Roberto. (2010). *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Fasmer, Maks. (n.d.) *Chuzhoi, proishozhdenie, etimologiiia. Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka*, <https://classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Vasmer-term-15861.htm> (accessed February 2020).
- Frank, Michael C. (2011). *Discourse on 9/11 and the American Science Fiction Film. Screen of Terror: Representation of War and Terrorism in Film and Television since 9/1*, Hammond, Philip (ed.). Suffolk, UK: Arima Publishing.
- Grayling, A.C. (2017). *War. An Enquiry*. New Haven, London: Yale University Press.
- Habermas, Jürgen. (1989). *The Theory of Communicative Action. Vol.2. Lifeworld and System: a Critic of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, Martin. (2008). *Being and Time*. New York, London, Toronto: Harper Perennial.
- Heidegger, Martin. (2010). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fr./M.: Klostermann .
- Husserl, Edmund. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund. (2004). *Krizis ievropeiskyix nauk i transcendental'naia fenomenologiiia. Vvedeniie v fenomenologicheskuiu filosofiiu*. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal".
- Levinas, Emanuel'. (1998). *Vremia i drugoi. Gumanizm drugogo cheloveka*. Sankt-Peterburg: Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola.
- Malanyuk, Yevhen. (1992). *Narysy z istoriyi nashoyi kul'tury*. Kyiv: AT «Oberehy».
- Nansi, Zhan-Liuk. (2004). *Bytie edinichnoe i mnozhestvennoe*. Minsk: I. Logvinov.
- Online Etymology Dictionary. (n.d.). *Alien*, <https://www.etymonline.com/word/alien> (accessed February 2020).
- Rancière, Jacques. (2009). *Disagreement. Politics and Philosophy*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques. (2012). *The Politics of Aesthetics*. Norfolk: Continuum.

- Scruton, Roger. (2014). *The Soul of the World*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Shtark, Rudol'f. (2009). *Res publica: istoriia poniatia: Sbornik statej*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta.
- Taylor, Charles. (1995). *The Validity of Transcendental Arguments*. Taylor, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge, London: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tsipko, Aleksandr. (2018). *Mif o razdelennoj nacii. Duhovnogo edinstva ukraincev i russkih nikogda ne bylo i bat' ne moglo*. *Nezavisimaja gazeta*, 15.10.2018.