

Більченко Євгенія

## ТЕ, ЩО ЛЯКАЄ «Я»: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОБРАЗУ «ЧУЖОГО», АБО «ВОНО» В БУТТІ ЛЮДИНИ

У статті розкривається екзистенційний смисл «Чужого» в культурі, співставляються образи «Чужого» і «Вонно» у культурній самосвідомості. Застосовуючи методологію феноменології культури, здійснюється семантична інтерпретація мотиву «Чужого» як фігури, що є складовою бінарної топіки – міфологічної географії хаосу і космосу. На основі діалогічної філософії демонструються шляхи гуманізації «Чужого» як «Іншого».

**Ключові слова:** «Чужий», «Я», «Інший», «Ти», «Вонно», феноменологія, смисл, архетип, фігура, топос, міфологічна географія, хаос, космос, діалог.

**Більченко Е. То, что пугает «Я»: философско-культурологическая интерпретация образа Чужого, или «Оно», в бытии человека.**

В статье раскрывается экзистенциальный смысл «Чужого» в культуре, сопоставляются образы «Чужого» и «Оно» в культурном самосознании. Используя методологию феноменологии культуры, осуществляется семантическая интерпретация мотива «Чужого» как фигуры, являющейся составляющей бинарной топіки – мифологической географии хаоса и космоса. На основании диалогической философии демонстрируются пути гуманизации «Чужого» как «Другого».

**Ключевые слова:** «Чужой», «Я», «Другой», «Ты», «Оно», феноменология, смисл, архетип, фигура, топос, мифологическая география, хаос, космос, диалог.

**Bilchenko E. That, what scares Ego: Philosophical and culturological interpretation of image of Alien, or «It», in human being.** The article deals with the existential sense of Alien in culture, compares the images of Alien and «It» in cultural self-consciousness. Using the methodology of phenomeno-

*logy of culture, the author makes the semantic interpretation of motive of Alien as a figure which is a component of binary topos – mythological geography of haos and cosmos. The waves of humanization of Alien as Other are demonstrated on the base of dialogical philosophy.*

**Key words:** *Alien, Ego, Other, «You», «It», phenomenology, sense, archetype, figure, topos, mythological geography, haos, cosmos, dialog.*

Переоцінка ключових смислів і зміна ціннісної парадигми в сучасній культурі дедалі інтенсивніше виявляється в умонастроях, що панують у філософській рефлексії. Світоглядний зсув доби, яка приходить на зміну епохи, декларованої як «постмодерн», дає про себе знати або в есхатологічних міркуваннях про кризу духовної культури, виражену в почутті екзистенційної самотності, нудьги, абсурду, тривоги з боку суб'єктів культури, або в оптимістичних пошуках нових моделей картини космосу, які б відповідали запитам і потребам постсучасної свідомості. Реальна девальвація попередніх аксіологічних орієнтирів (як модерних, так і постмодерних) у поєднанні з активним прагненням заповнити новоутворену ідеологічну нішу новими соціальними міфами і філософськими ідеями, здатними підтримувати пафос духовного напруження в суспільстві, призводить людську думку до актуалізації філософування морально-етичного характеру. Подібне філософування просякнуте не спекулятивно-абстрактним міркуванням про будову Всесвіту та загальні закони його розвитку, а екзистенційно-антропологічним смислом, сфокусованим на конкретній людині, в усій складності та суперечливості її внутрішніх інтенцій, у крайніх, екстремальних світоглядних обставинах її буття, у її повсякденному «тут і тепер» існування (гайдегтерівське «Dasein»), – а відтак, спроможне подолати кризу ідентичності, надавши якщо не відповідь, то, принаймні, влучне зустрічне запитання на заклики прикордонної ситуації.

Проблеми етики та моралі, багатократно заперечувані як такі, що «перешкоджають» повноцінному науково-філософському пошуку, відтак, набувають особливої світоглядної та методологічної значущості. Семантичним ядром цих проблем є *діалектика стосунків між «Я» та «Іншим»* – іншою особистістю, інституцією, культурною традицією, бо суспільство у цілому, яке, так чи інакше обмежує свободу буття «Я», здійснюючи

тиск на індивідуальний простір існування і вимагаючи до себе уваги в аспекті відповідальності та обов'язку. Якщо ультра-раціоналістичний модерн з його пріоритетами універсалізму, прагматизму та логоцентризму, намагаючись легалізувати (надати законодавчо-правового забарвлення) образ «Іншого», його права на власне буття у конституційному принципі «свободи совісті», принаймні постулював наявність даної проблеми (не знімаючи однак уніфікуючого впливу на чужу несхожість), то постмодерн, орієнтуючись на тотальну деконструкцію «метанаративів», підмінює питання про служіння «Іншому» простим постулюванням лояльності щодо конкретного розмаїття чужих, не схожих на власні, думок і смислів, фіксованим термінами на зразок «мультикультуралізм», «плюралізм», «Вавилонська вежа», «парадигма цибулі» (О. Геніс) – поняттями, що віддзеркалювали факт наявності певної семантичної порожнечі (метафізика «відсутності») за умовними, множинними та відносними шарами духовного буття «Я», «Іншого», інших.

Світоглядний досвід сучасності показав, що тривале ігнорування проблеми «Іншого» в культурі дає негативні наслідки. Воно призводить або до трагедії тотальності, коли під виглядом універсалістських закликів до «вселенського єднання» відбувається проста уніфікація суб'єктів під центровану модель панівної культури (америкоцентризм), або до кризи культурної ідентичності через релятивації архетипу єдиної істини (пасивна толерантність, лояльність як індиферентність та безпринципність). Відтак, образ «Іншого» зазнавав деформацій та, будучи невиявленим та неосмисленим, але, навпаки, витісненим у підсвідоме культури, обростав додатковими афективними згустками та асоціаціями, викликаючи відповідні комплекси і перетворюючись з «Іншого» на «Чужого» – не друга, а ворога, того, хто намагається забрати у «Я» його буття (Ж. П. Сартр), а відтак, викликає постійне почуття екзистенційного страху і тривоги. «Інший», інтерпретований як «Чужинець» (Ю. Крістева), – невичерпне джерело такого архетипного умонастрою, як ксенофобія, яка не тільки монологізує простір культури, позбавляє його живої багатоманітності інших, але й, зрештою, призводить до зворотного ефекту: замість того, щоб сприяти збереженню ідентичності переляканого «Я», яке таким чином намагається утримати свою самість, ксенофобія позбавляє «Я» його автентичної цілісності, тому

що реалізація «Я» відбувається лише на межі з «Іншим» та через «Іншого» (згадаймо «сам як Інший» у П. Ріккера), у взаємодії з ним, у його щирому прийнятті у власний життєсвіт і, зрештою, у здатності до певного безкорисливого самісного «розчинення» в ньому. Відсутність страху перед «Іншим» як перед «Чужим», спроможність вчасно віддати йому свою ідентичність, не побоюючись за її недоторканість, – запорука повної самореалізації (згадаймо у Б. Л. Пастернака: «Не надо заводити архива, / Над рукописями трястись» [1, 453]).

Прагнення світоглядно «повернути» «Іншого» позначилося на підвищеній увазі сучасної філософсько-культурологічної думки до образу «*Чужого*» в культурі – спотвореного негативно-редукційного стереотипу «Іншого», затиснутого коліщатами егоцентричної свідомості «Я». Проблемами «Чужинця», «Чужого», *чужості* взагалі як свого роду «антисвіту», «світу навиворіт», хаосу, корені якого слід шукати в інтеріоризованих глибинах буття «Я», навіть якщо цей «антисвіт» має видимі вияви у феноменальній дійсності у вигляді відповідної топіки, міфологічної географії опозиції хаотичного і космічного, – у різний час та у межах різних концептуальних парадигм гуманітаристики займалися такі видатні мислителі, як: К. Г. Юнг, Г. С. Салліван (постфрейдизм); Ю. Крістева (постструктуралізм); Б. Вальденфельса (феноменологія) та інші. У контексті цих досліджень «Чужий» постає або як зворотна сторона раціональної активності «Я», втілена у витісненому в підсвідоме негативному знанні про себе (Юнг, Салліван), або як зовнішній просторовий суб'єкт, що відштовхує і зачаровує одночасно (Вальденфельс), або як невід'ємна даність внутрішнього процесу відчуження, що має місце в усі культурно-історичні епохи (Крістева).

Водночас, на нашу думку, особливо важливим і не повною мірою висвітленою проблемою є питання про чинник *екзистенційного страху* у сприйнятті «Чужого» в його *активності*, що сприймається як деструктивна загроза безпеки «Я». Яким чином подолати почуття безпредметної тривоги і одночасно сфокусованого на предметі страху перед «Чужим», якщо останній заявляє про своє буття? Як співвідноситься «Чужий» з не менш поширеним образом в історії культури і культурологічної думки – фігурою так званого «Воно»? (З. Фрейд, М. Бубер)? Чи можливий діалогічний поступ до «Чужого» як «Воно», внаслідок якого він морально перетворюється на «Іншого», або «Ти»?

Відповідно до висвітленого вище, *метою* нашої роботи є *філософський та культурологічний аналіз смислу та форм вияву образу «Чужого» в культурі, інтерпретованого як «Воно»*. Відповідно до поставленої мети визначаються *завдання* дослідження:

1. Розкрити екзистенційний смисл «Чужого» як атрибуту людського буття і свідомості.

2. Виявити архетипічну основу фігури «Чужого» як універсалиї культури.

3. Виокремити та охарактеризувати пасивну та активну іпостасі «Чужого», усвідомленого як «Воно».

4. Показати шляхи трансформації фігури «Воно/Чужого» у фігуру «Ти/Іншого» як діалогічний процес морально-етичного руху «Я» до суб'єктів свого оточення.

Успішна реалізація поставленої мети і завдань залежить від вибору методології дослідження. Відповідно до обраного предмета концептуальними засадами цієї роботи є *філософія діалогу* як культурологічна традиція, а також дотичні до неї парадигми: *феноменологія, герменевтика та культурна компаративістика*, які дозволяють, застосовуючи методіку інтерпретаційно-аналітичного тлумачення явища, виявити його знаково-символічні та семантичні особливості як тексту культури у поліфонічному контексті (життєсвіті), що передбачає співвідношення з іншими смислами й текстами.

Почнемо з реалізації *першого завдання*. Екзистенційність образу «Чужого» виявляється у тому, що останній постає очевидною онтологічною даністю нашого існування – емпіричним фактом «тут і тепер» буття, яке безпосередньо дотичне до буття «Я»: буття «Чужого» межує з ним, зазіхає на його кордони і, як наслідок, порушує його звичний буттєвий ритм. Дисбаланс, який вносить присутність «Чужого» у факт «мого» існування, викликає почуття тривоги і роздратування, за якими приховуються самотність і страх. Парадокс тут полягає у тому, що екзистенційна самотність викликається як присутністю, так і відсутністю «Чужого» в «моєму» бутті-побуті. Вторгнення «Чужого» в індивідуальний мікрокосм нагадує про абсолютну (на перший погляд) Іншість «Я», яке виявляється не в змозі знайти спільну мову спілкування для подолання відчуження. Справді, товариськість у значенні соціального оточення, взаємні веселі свята і гумор, колективні заходи різного ґатунку тільки загострюють біль самотності. Натомість, ізолювання від будь-

яких спроб спілкування, тавтологічна замкнутість на власному життєсвіті, спочатку може полегшувати, пом'якшувати стан душі самотньої людини (через приведення у відповідність зовнішнього і внутрішнього начал її життя), але, зрештою, виливається у не менше (якщо не більше) почуття самотності, шизофренічної роздвоєності на «Я» «свого» і «Я» «чужого» – проблема, що стала класичною для цілої низки течій психоаналізу, аналітичної та соціальної психології. За таких умов людина, що переживає страх самотності, знаходить Чужого у просторі власного внутрішнього світу, починає з ним уявну війну, вибудовуючи міфологічну географію «своїх» і «чужих» як «Персону» і «Тінь», «Я» і «не-Я» і т. д., доходячи до повного відчуження – тобто до втрати почуття цілісності і самототожності (ідентичності) через відрив від власної сутності, через втрату усвідомлення себе суб'єктом своїх дій і вчинків, через перетворення, за влучним виразом Ю. Крістевої, у «самого собі чужого» [2].

*Друге завдання* нашого дослідження полягає у тому, щоб показати, що як атрибут свідомості інтеріоризований образ «Чужого» є архетипом, що виник на зорі культурогенезу. Від самого початку свого оформлення даний образ сприймався як структурний елемент культурно-психологічної дихотомії «хаос – космос». Хаос як архетип позначав п'ятому, безкінечність, неструктурованість, неупорядкованість, дисгармонійність, стихійність, позбавлення форми, плінність. Космос на противагу хаосу – світло, гармонійність, упорядкованість, структурованість. Найяскравішими символічними виявами їх протистояння є опозиція стихій води (хаос) та землі (космос), втілена у більшості космогонічних сюжетів: так, з образом космосу в анімістичних культурах пов'язані давньослов'янські «берегині» – добрі русалки, що мешкають біля берега і охороняють рибалок від бурі і вітру (звідти – етимологічна спорідненість українських слів «берег» як тверда опора та «оберег», «оберігати», тобто – охороняти, захищати від бід [3]). Зазначена опозиція складає основу міфологічного мислення і віддзеркалює його здатність до спостереження, осмислення і порівняння сприятливих і несприятливих чинників людського буття. У морально-етичній площині дана дихотомія може набувати форми протистояння «Добро – Зло»; в естетичній – «прекрасне – потворне»; у гносеологічній – «Істина – Хиба»; в антропологічній – «віра – розум» (варіації: «розум – почув-

тя», «дух (Animus)– душа (Anima)»); відповідно, у гендерній – «чоловіче – жіноче»<sup>1</sup>.

Образи хаосу і космосу як культурні архетипи є координатами хронотопу. З погляду прояснення просторової структури образів хаосу і космосу в культурі особливо цінними видаються міркування С. Б. Кримського про «наскрізні символічні структури ментальності» (курсив наш – Є. Б.) [5, 15]: «Такими структурами для всіх етносів та націй була трійця: «Дім» (як символ святого доквілля буття, де людина займає чільне місце, де, за виразом Т. Шевченка, «своя й правда, і сила, і воля»); «Поле» (тобто життєвий топос, природа, продукти якої з'являються на хатньому столі); «Храм» (тобто святині)» [Там само]. Як бачимо мова йде про архетипні образи, які фіксують структурні характеристики світу буття людини: природу, суспільство і сферу сакрального. Причому, тут передбачається особливого роду буття – обжитий, освоєний, одомашнений людиною сектор Всесвіту, який сприймається як гармонійний простір, порядок, лад, Ойкумена (населений світ), «життєсвіт» (царина досвіду). Отже, мова йде про світ, близький людині, який у її свідомості постає як «своє» оточення, домашнє вогнище, прихисток затишку і безпеки, тобто – космос. Подібна «оточеність», «контекстуальність» буття первісної людини дозволяє пригадати знаменитий принцип «слойки без начинки» Р. Барта, або «принцип матрьошки», коли, на думку О. Геніса та П. Вайля, «кожного разу результат не є остаточним» [6, 249]: за першою ієрархією існування відкривається друга, за другою – третя, більш високого гатунку і т. ін. Життєвий світ первісної людини, у межах циклічної моделі міфологічного часу та статичної (радіальної) моделі міфологічного простору, мов структуру концентричного

<sup>1</sup> Асоціювання чоловічого з раціональним (праведним), а жіночого з чуттєвим (гріховним), теоретично зафіксоване Ю. Крістєвою, в історії культури виявляється у поширеній ментальній настанові на демонізацію жіночого начала як втілення спокуси, небезпек, хаосу (пригадаймо образи Єви і Далілі в Старому Завіті; Афродіти й Федри в античній міфології; Лейли в арабо-мусульманській середньовічній любовній ліриці, зокрема у Гафіза; образ романтичної героїні у європейській поезії XIX ст., зокрема у Г. Н. Байрона, П. Б. Шеллі, О. С. Пушкіна; зрештою, фольклорні образи відьом у слов'ян, відбиток яких несуть героїні творів Т. Г. Шевченка, М. В. Гоголя, М. А. Булгакова, М. Гумільова. У творчості останнього, зокрема, зустрічаємо знамениті рядки: «/Из логова змиева, / Из города Киева / Я взял не жену, а колдунью» (цит. за: Гумилев Н. С. Лирика / Николай Степанович Гумилев. – Минск: Харвест, 1999. – [4, с. 236]).

кола, «одягненого» в систему онтологічних смислів: одяг – дім – селище (пізніше – місто) – територія племені (пізніше держава) – Ойкумена (заселений світ). Ці категорії, «вкладаючись» одна в одну, утворювали доволі статичний виднокіл існування, який не давав людині відчутти себе самотньою, постійно забезпечуючи її мережею комунікаційних зв'язків. Останні позбавляли її страху смерті, іншими словами «Чужого», або хаосу.

Досліджуючи символічні структури, виокремлені С. Б. Кримським, за аналогією можна віднайти їх антиподи у світі хаосу: так, альтернативою «полю» виступає так зване «Дике поле» – термін, що вживався у середньовічній українській культурі щодо її степової кочової зони, але його можна інтерпретувати набагато ширше, – як позначення території «Чужого» взагалі. «Дике поле» – заборонене місце, пекло, місце помешкання невідомих таємничих сил, або, за влучним виразом дослідника топографії Чужого Б. Вальденфельса, «десь не тут», «поза-порядкове» [7]. Топос Чужого відокремлений від топосу «своїх», так що не можна одночасно належати обом топосам, але це не виключає наявності мостів і меж («гетеротопій»), а також «прірв безмісцевості» («атопій»: пригадаймо знаменитий образ «нейтральної смуги» у поезії В. С. Висоцького). Топосом «Чужого» щодо образу «дому» є, наприклад, «ліс» (хаща, провалля, печера – у казках «йти туди, не знаю куди» тощо) – своєрідний простір ініціації героя; невідома, незасвоєна, таємнича, страхітлива і принадна одночасно місцевість, джерело небезпеки, випробовувань і пригод, переживання яких призводить до загартування, духовного оновлення героя і його повернення у світ «домашнього» космічного буття на новому витку розвитку (у психоаналітичному дослідженні юнґіанця Д. Кемпбелла – так звані «мандри героя» [8]). Виявом сакрального простору «Чужого» є місця, що сприймаються як «антисвіт», «світ навиворіт», «підземний світ», світ зосередження злих сил (наприклад, «царство мертвих» в античній міфології, «місце, звідки не повертаються» в африканській та шумеро-аккадській традиціях, «лісі гори» – на противагу «красним горкам» – у слов'янській міфології, «хатинка на курячих ніжках» у фольклорі тощо).

Цікаво, що топографія «Чужого» передбачала навіть наявність умовних «кордонів», у ролі яких часто виступали пороги рік: наприклад, у середньовічній Русі-Україні землі, що лежали нижче дніпровських порогів (територія Козаччини



– вогнище бунтів, яке асоціювалося з програмою девіантної, «бандитської», поведінки), асоціювалися із «світом навиворіт». Таке ж саме ставлення виробилося у стародавніх єгиптян щодо Тропічної Африки: землі нижче першого порогу Нілу, за яким проживали чорношкірі племена, вважалися територією «пекла». Як бачимо, тут спрацьовує типовий для ксенофобії архетип «варвара»: представники або уявлення іншої культури наділяються негативними надприродними якостями і включаються як «антигероїв» у релігійну картину світу.

У феноменології Б. Вальденфельса «Чужий» розпочинається із «моєї сфери», із царини внутрішнього духовного світу – це насамперед «Чужий в нас самих» (Тінь), який захоплює нас зненацька («з'єднання нахлистом»), ще до того, як ми впускаємо його або намагаємося від нього захиститися, «*домагається*» нас, викликає почуття «*занепокоєння*» – амбівалентний стан, результат єдності любові і ненависті, подиву і жаху, «*зачарування*» і огиди, тяжіння і страху, гостинності і ворожості, філії і фобії. Інтеріоризація образу «Чужого» як витіснених у підсвідомості якостей «Я» дозволяє нам перейти до виконання *третього завдання* дослідження – ввести термін «Воно» для позначення способу вияву «Чужого», буття якого може набувати активних і пасивних форм. Так, у своїй активній іпостасі «Чужий» найяскравіше фіксується у межах знаменитої «другої топіки» З. Фрейда, відповідно до якої структура психіки людини постає як арена боротьби «Я» («Его», «Вершник») та «Над-Я» («Супер-Его», «Суворий батько») із так званим «Воно» («Ід», «Кінь»), або, якщо вдається до розшифровки метафор, норм моралі та вітальних потягів, спочатку – витіснених і пригнічених, а потім – перенесених («сублімованих») у прийнятні з погляду морально-етичних норм сфери культурної практики. Для нас особливого значення набуває не сама фрейдівська топіка (її зміст став хрестоматійним), а її культурологічний підтекст, який фіксує онтологізацію образу «Чужого» в культурі, що, будучи внутрішньою складовою частиною «Я», набуває характеру самостійної форми буття і диктує «Я» свою волю. У цьому плані образ «Чужого», що імпліцитно міститься у парадигмі психоаналізу, протистоїть образу «Воно, складеного у межах діалогічної філософії М. Бубера, де «Воно» – елемент дихотомії «Я – Воно» протистоїть дуальній зв'язці «Я – Ти» і позначає суб'єкт-об'єктний спосіб ставлення раціональної свідомості

до навколишньої дійсності як до неодолюваного, пасивного, знеособленого, відстороненого і чисто зовнішнього предмета прагматичного досвіду, що піддається утилітарному використанню [9, 4].

Отже, якщо «Воно» Фрейда – активний внутрішній «Чужий», «Воно» Бубера – пасивний і зовнішній. На наш погляд, між обома фігурами «Чужого» немає істотного сутнісного протистояння, у найглибших своїх основах вони виявляються взаємопов'язаними зворотними процесами екстеріоризації та інтеріоризації, перетворення внутрішнього у зовнішнє і навпаки. Так, механізмом психологічного захисту від страху перед «Тінню», внутрішнім «Воно» є проекція підсвідомих драйвів (у Фрейда – сексуальних) у площину соціокультурної дійсності, внаслідок якої остання або перетворюється у сумарний образ ворога (хаосу, «антисвіту»), що піддається завоюванню, або цілком нейтралізується, позбавляється агресивного характеру та остаточно знеособлюється у предмет маніпуляцій. Зворотною стороною екстеріоризації (об'єктивації) є процес відображення об'єктивної дійсності у свідомості людини, внаслідок якого негативне знання про окремі явища феноменального світу витісняються у підсвідоме (у соціальній психології останнє піддається десексуалізації) і стають змістом «Тіні».

Останнє, *четверте, завдання* нашого дослідження полягає у тому, щоб показати способи гармонізації стосунків «Я» із тим, що його найбільше лякає. «Домагання» «Чужого» (термін Б. Вальденфельса) перетворюється у ключову подію буття людини у світі культури, метою існування якої стає *«відповідь на домагання»* – «вивчення» («пізнання», «освоєння») «Чужого», заспокоєння через звільнення від тривоги, спричиненої його присутністю, нейтралізація «Чужого» за допомогою безлічі стратегій: або через поширення на Ойкумену норм власної культури (етноцентризм як синдром «загального Свого»); або через культивування власного «Я» поза територіально-етнічними зв'язками (космополітизм як синдром «індивідуального свого»); або через раціоналізації Всесвіту як «машини», кожна частина якої має своє виправдання і призначення (новоевропейський цивілізаторський «функціоналізм»); або через «вживання» та «судження за аналогією», яку пропонують герменевтика і філософія діалогу – рефлексія єдності, що існує у відмінностях та відмінностей, що сходяться у єдиний фокус.

Останній шлях вважається найбільш перспективним, оскільки він дозволяє на компромісних засадах поєднати універсальне і партикулярне, «права людини» та «права народів», загальнолюдські та етнічні цінності. Саме діалог є адекватною «відповіддю на домагання» Чужого і здійснюється він через «співдомагання» Третього – абсолютного смислу, який є чинником симетричного зрівняння стосунків між учасниками діалогу; процесу переступання «межі» (у фольклорі, наприклад, образ хатнього порогу або мосту; сам вислів «вийти за поріг», що має трансцендентально-екзистенційне значення початку ініціації). Третій дозволяє подивитися на «своїх» і «чужих» відсторонено й нейтрально як на «когось», з погляду загальної істини, замінюючи особистісні «Я (Ти) повинен» на «Кожний повинен» (наприклад, діалогічність японської культури підкреслюється знеособленою формою дієслів у приватних розмовах: «Що робиться?» замість «Що ти робиш?»; «Слухається музика» замість «Я слухаю музику»; у російській мові це відображається у безособових реченнях на зразок «Моросит», «Смеркається», «Дождит» тощо, які несуть відтінок нейтральності – загальної справедливості із невлотимим семантичним відтінком туги, породженою безвихіддю знеособлення).

Єдиним засобом подолання загрози тотальності та уніфікації у цих умовах є усвідомлення того, що Третій не є абстрактно відстороненою силою: його дистанція – неочікувано коротка, він міститься як у нас самих, так і в «Чужому», який, своєю чергою, включений до нас самих, – міститься як *міра людяності* і співчуття. За влучним твердженням С. Б. Кримського: «У миттєвих колізіях нашого часу виявляється необхідним замість постійного протиставлення добра та зла за зовнішніми позиціями опонентів розв'язувати цю суперечність також і через моральне очищення самого себе. А це означає усвідомлення в собі частинки того зла, проти якого борешся, а в суперникові – припущення частинки добра, яке ти відстоюєш» [5, 16]. Здатність до звільнення від «чорно-білого» бачення світу, до усвідомлення і розуміння складного, неоднозначного характеру обох «таборів» (свого і «Чужого»), кожен з яких містить недоліки і переваги стосовно загальної істини «Третього», – уміння, яке дарується людині мислячим одухотвореним розумом, логосом: «Конус чужості звужується вгору із наближенням до розуму» (Б. Вальденфельс) [7, 11].

Отже, необхідний одухотворений розум як спосіб осмислення досвіду екзистенційної зустрічі з «Чужим» у спільному життєсвіті. У зближенні з «Чужим» головну роль відіграє не стільки *раціональний консенсус* у вигляді певних спільних, штучно вироблених, компромісних нормативних принципів («*зміст відповіді*», *англ.* «*answer*»), скільки «*Логос*» (як антипод «*ratio*»), тобто сам «*акт відповіді*» (*англ.* «*response*») у формі мислячої екзистенції, духовного суб'єкта – джерела співпереживання, милосердя і розуміння (так, у М. Бубера діалог – це не уніфікація переконань у знеособлену «третю альтернативу», а «*сфера між*» – простір, вищий за переконання, інтеркультурна царина, «*перетин*», подібний до *поліфонії* світу Ф. Достоевського в інтерпретації М. Бахтіна).

Із зазначеного можна зробити такі *висновки*.

*По-перше.* Екзистенційна присутність «Чужого» у світі буття «Я» та викликані ним процеси відчуження, наростання симптомів страху і самотності, кризи ідентичності утворюють прикордонну ситуацію, яка є відправною точкою інтерсуб'єктивної взаємодії, адаптуванням до факту сумісного буття, початком спроби одомашнення «Чужого», надання йому звичних та приємних «космічних» рис. У ході гармонізації хаосу в космос, переданій, зокрема, в структури архаїчної поетики міфу, поступово виробляється моральний імператив у ставленні до «Чужого» як до «Іншого».

*По-друге.* У результаті двоспрямованої трансформації зовнішніх сил у внутрішній світ людини культурні фігури «Я» та «Чужого» починають фіксувати різні шаблі у структурі людської психіки: «Я» віддзеркалює рівень свідомості, раціональної активності «Я», у його прагненні пізнати, підкорити та використати світ предметної дійсності, а «Чужий» позначає рівень несвідомого («Воно»), яке, з одного боку, є простим механізмом функціонування «Я», допоміжною службовою функцією його життєдіяльності (у М. Бубера), а з іншого – самостійною формою буття, активною та навіть агресивною, що зазіхає на кордони «Я» і диктує йому свою волю (у З. Фрейда). В останньому випадку всесильне раціоналістичне «Я» (головна цінність новоєвропейської картини світу, втілена в картезіанському суб'єкті) набуває вторинного, «надбудовного» характеру, перетворюється на перелякану маску власної «тіні», безперервно здійснюючи процес опанування свавіллям «Чужого» як витісненим анархізмом власного «Я», виворотом його глуздової структури.

*По-третє.* Буберівське «Воно» і фрейдівське однаковою мірою протистоять картезіанському суб'єкту, але перше – пасивне та неодоухотворене (предметна дійсність як об'єкт раціонального досвіду). А друге – активне та живе (підсвідоме як суб'єкт діонісійської пристрасті). «Чужий» у культурі може поставати в обох іпостасях: як буберівське «Воно» – це образ підлеглого супротивника як предмет докладання маніпуляцій та агресії, нерідко причина іронічного нехтування, у контексті фрейдизму – образ панівного ворога, що є джерелом агресії та причиною страху й відчуження.

*По-четверте.* Намагання подолати відчуження і страх перед «Воно» призводить людську свідомість до спроби діалогічного засвоєння життєвіту культури як семіосфери, у просторі якої стикаються і приходять у взаємодію різні ціннісно-сміслові начала, підводить «Я» до необхідності їх порівняння. Як мисленнєвий процес, зіставлення «своїх» і «чужих» передбачає специфічну установку на пошук первинного базису, спільної основи і загальної мети порівняння – «Третього», переживання якого є формою здійснення діалогічності людської свідомості, іманентно притаманної їй інтенції до толерантності, до екзистенційного спілкування.

### Література:

1. Пастернак Б. Избранное. В двух томах / Борис Пастернак. – Спб.: ООО «Издательство «Кристалл», 1999. – Том 1. Стихотворения и поэмы. – 576 с.
2. Кристева Ю. Самі собі чужі / Юлія Кристева; [пер. з франц. З. Борисик]. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. – 262 с.
3. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Русское слово, 1997. – 824 с.: ил.
4. Гумилев Н. С. Лирика / Николай Степанович Гумилев. – Минск: Харвест, 1999. – 480 с.
5. Кримський С. Б. Заклики духовності XXI століття: лекція, прочит. 31 жовт. 2002 р. в Нац. ун-ті «Києво-Могилян. акад.»: (із циклу щоріч. пам'ят. лекцій ім. А. Оленської-Петришин) / Сергій Борисович Кримський. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 32 с.
6. Вайль П. Принцип матрешки / П. Вайль, А. Генис // Новый мир. – 1989. – № 10. – С. 247-250.
7. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: Студії до феноменології Чужого / Берхард Вальденфельс; [пер. з нім.]. – К.: ППС-2002, 2004. – 176 с.
8. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячьо лицами: миф. Архетип. бессознательное / Джозеф Кэмпбелл; [пер. с англ.]. – К.: «София», Ltd., 1997. – 336 с.
9. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер; [пер. с нем.] / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова / Вступ. ст. Г. Померанца. – М.: Республика, 1995. – 464 с.