

подготовку культуролога. Усовершенствование культурологической деятельности в современных условиях обусловлено глубокой духовной трансформацией общества.

Ключевые слова: философская антропология, культура, культурология, личность, культуролог, профессиональное образование, культурологическая деятельность.

Kutuzova Galina. Philosophical Anthropology as a Construct of Theoretical and Methodological Improvement of Professional Training of Culturologists. The article proves the conditions on the basis of which the philosophical methodology integrates the synthesis of anthropological concepts into the modernization of culturological education. Opportunities and a framework of philosophical anthropology as theoretical and methodological basis of a solution of the problem of professional training of culturologists are defined. Special attention is paid towards the conditions and tendencies of the process of integration of philosophical anthropology into professional training of the culturologist. The improvement of culturological activity in modern conditions is caused by deep spiritual transformation of society.

Key words: philosophical anthropology, culture, cultural science, personality, culturologist, professional education, culturological activity.

Стаття надійшла до редколегії
28.03.2013 р.

УДК 101.1.13: 316.3

Тетяна Метельова

***Інший* як проблема в контексті ідентифікацій**

У статті проаналізовано логіку становлення феномену *Іншого* у філогенезі. Показано, що *Інший* являє собою передусім структуру переживань, яка від самого виникнення має характер сакральної цінності. Звичайний нам феномен зовнішньо локалізованого *Іншого* виникає завдяки нетотожності особини з власним фізичним тілом і стосовно Вітального *Іншого* як до свого справжнього тіла.

Ключові слова: *Інший*, ідентифікація, структура переживань, комунікація, сакральне, цінність.

Постановка наукової проблеми та її значення. Проблема *Іншого*, що з Модерного часу поволі оволодіває філософською увагою (на той час – у контексті розуміння його як сторони суб'єкт-об'єктних стосунків, як гносеологічно навантаженого), наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. набула чи не провідного значення в гуманітарних дослідженнях. Як справедливо зазначає А. Тетьоркін, «проблема *Іншого*, і пов'язані з нею проблеми відмінності й множини в соціальному житті, не просто є однією з важливих регіональних (онтологічних, етичних ...) проблем сучасної філософії, однак по суті зачіпає саму специфіку сучасного філософського мислення загалом» [8, с. 82].

Аналіз останніх досліджень цієї проблеми. Якщо в минулому столітті до постаті *Іншого* зверталися представники найрізноманітніших напрямів філософської думки – онтологічної (феноменологи від Е. Гусерля до Г. Вальденфельса), праксеологічної (франкфуртська школа), екзистенціальної (М. Бубер, Г. Марсель, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, К. Ясперс), етичної (Е. Левінас, В. Лефевр) та інші, то в останні десятиліття *Інший* щодалі більше пересувається і в центр культурологічних (Є. В. Більченко, П. Е. Герчанівська) та «мультикультуралістичних» розвідок, у тому числі й з явним соціологічним чи політологічним ухилом (Ф. Барт, С. Бенхабіб, Р. Брубейкер, Т. Тернер, В. О. Тішков, Р. Хендлер). Особливе місце конструкт *Іншого* посідає в сучасних дослідженнях соціокультурної ідентичності, де надання йому чи не конститутивного щодо решти інших об'єктів культурологічної уваги статусу призвело до дивовижних наслідків.

Пов'язане з постструктуралістською і конструктивістською концепцією культурного розмаїття включення *Іншого* до низки самоідентифікацій особистості ставить під сумнів, як це демонструють С. Бенхабіб, Р. Брубейкер та інші, «чистоту» та єдність будь-яких культур, оскільки вони «являють собою сукупність елементів людської діяльності з осмислення і репрезентації, організації та інтерпретації дійсності, розколюваної на частини наративами, що конфліктують між собою» [1, с. XLXII].

Культури, які конструюються в дискурсі Іншого, не мають чітких кордонів, – висновує С. Бенхабіб, – «вони являють собою сенсові мережі, знову й знову перевизначувані через слова й справи своїх носіїв» [1, с. XXXIII].

Заразом розмивається і зникає поняття нації й етносу як певних культурних єдностей. Своє граничне вираження такий підхід отримав у роботах Р. Брубейкера, чия концепція етнічності не потребує її прив'язування до «групи» [4, с. 29–30]. Продовжуючи ідею групи як змінної величини, С. Бенхабіб апелює до постаті *Іншого* як визначальної для її формування, розглядаючи «культури як постійне створення, зміну та обговорення уявних меж між «нами» й «іншими». ...Ми стаємо самі собою тільки тому, що відрізняємо себе від реального, а частіше – уявного «іншого». Боротьба за визнання, яку ведуть між собою індивіди й групи, насправді являє собою спроби відкинути статус «іншого», оскільки він пов'язаний із неповагою, придушенням і нерівністю» [1, с. 5].

Методологічно виправдане звернення до феномену Іншого і його значення для культурної реальності, звернення, що перебуває на вістрі магістрального напрямку сучасних культурно-антропологічних, філософських та культурологічних досліджень, має, отже, доволі руйнівні наслідки в сенсі зміни статусу об'єктів дослідження з реальних, об'єктивно існуючих на «уявні», «віртуальні», розмиті-невизначені, що, своєю чергою, висуває питання про можливу не виправдану нинішню абсолютизацію *Іншого*.

Водночас виявлена сьогодні багатоманітність сенсів і значень *Іншого* (від гегелівської логіко-діалектичної тріади, через марксівське поставання людини через співвіднесення з іншою людиною, через гуссерлівське інтенціональне конституювання *Іншого* й неантизацію «мене *Іншим*» Сартра тощо), зокрема його виявлювана нині деструктивна функція жорстко проблематизує самого *Іншого*. Що є *Інший?* – таким, уявляється, є одне з найактуальніших питань сучасності. Що не дивно: зрештою сама проблема людини є проблемою *Іншого*, оскільки буття-іншим є і есенційною і екзистенційною визначальною ознакою людини, феномен якої й закорінено в цю її властивість [6]. Наш час із його перманентним зростанням значущості особи лише інтуїтивно загострив цю проблематику.

З огляду на мовлене, тим більше дивно, що, хоч би як потужно була спрямована дослідницька увага на *Іншого*, незалежно від того, чи постає він у контексті трансцендентальної філософії, а чи філософсько-антропологічної посткласики [2, с. 10], *Інший* фігурує як феномен, вторинний від суб'єкта (у першому випадку), або ж співмірний із ним (у другому), однак у будь-якому разі трансцендований щодо вихідної позиції (суб'єкта, «я», екзистенції тощо). Якщо для трансцендентальної філософії Інший береться «не як суб'єкт, а як предикат, не як субстанція, а як об'єктна річ, не як істота, а як сфера, що є додатковою функціональною ознакою пізаного Я» [2, с. 11], як межа безмежного суб'єкта, то й за діалогічного підходу, попри конструювання *Іншого* як живої одухотвореної істоти-цінності, «точкою відліку» й «пунктом призначення» є, зрештою, те саме «я», нехай і протлумачене не гносеологічно, а екзистенційно. Цей кінцевий пункт – визначення «Я» через зовнішнього *Іншого* – і постає центральним моментом у сучасному контексті проблеми ідентифікації.

Однак як можливий сам *Інший?* У чому полягають умови його можливості? Перефразовуючи Маркса, як можливо побачити *Іншого* Петра, щоб стати самим собою, Іваном? Тим-то для нас цікавий і цінний лаканівський підхід, попри всі його небезпеки симулякризації й девальвації *Іншого*, що *Інший* тут постає як певна структурована стихія, незалежна від «Я», як позасвідомісно інтеріоризоване соціокультурне, що становить неунікнну умову можливості самого бачення – і *Іншого*, і себе, і їхньої відмінності. Такий ракурс виводить нас у площину проблеми філо- й онтогенетичного формування людського в людині, проблему настільки ж багатоаспектну, наскільки й «невловимо-довічну». І якщо онтогенетичний її зріз плідно експлуатується психологією, то філогенетичний підставово залишається за філософією – як гранична проблема людського буття. Отже, мета статті – визначити роль *Іншого* в контексті ідентифікації через реконструкцію умов можливості *Іншого* у філогенезі.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Ми виходимо із чистого досвідомісного стану – з «концепції досвіду як телесного діалогу зі світом» [11, с. 148], що набув специфічних комунікативних властивостей і являє собою щодо особини представлений життям спільноти Ейдос – дивовижний динамічний і вже тому ідеальний утвір, даний чуттєво [6]. Виходимо з тієї специфічної для ще долюдського світу ситуації, коли одиничне життя особини вплетено в життєдіяльність спільноти, яка й задає форми й способи осібних дій. Жодної щілини між особою і світом ще не виникло. Трансформувався лише сам світ, перетворившись на світ комуніка-

тивного життя. Однак для окремої особини *вітальний потік самовідчуття залишився потоком, у якому зовнішнє та внутрішнє не диференційоване*. Лебенсвелтом такої особини є безпосереднє оточення сородичів, від сукупних дій яких залежать її особні дії. Життєві модальності надходять до неї ззовні й переживаються специфічним чином. Специфіку того «чину», яка є специфікою вітальності цієї істоти, нам і належить установити, дослідивши в ній місце *Іншого*.

Форми і способи здійснення життєдіяльності особини визначені побудовою її особного органічного тіла лише частково. Значно більшою мірою те, що й як здійснює особина, залежить від спільних потреб загалу. Загал «панує» над нею, «нав'язуючи» їй часово-просторову організацію рухів її тіла. Це те панування, виявлення якого дало змогу Б. Ф. Поршнєву визначити первісний стан людини як стан суцільного рабства, коли «первісна людина була ще більш невільною, ніж раб: вона була скута по руках і по ногах невидимими ланцюгами...» [7, с. 13].

Уплетеність особини в таку органічну, але вже комунікацію ще не породжує ані усвідомлення себе чимось окремим, ані переживання такої відокремленості – її нема ще в бутті. Відповідно, інший тут – це все те, що не є спільнотою, не «Інший», а «інше» – вороже щодо спільноти довкілля та його складників. Довкілля не змінилося, як не змінилося його особне сприйняття-переживання. Змінилася лише (лише!) структура переживання, вітальний світ особини – виник «зазор» між чуттєвим сприйняттям довкілля і власною реакцією на нього. Зазор, заповнений Ейдосом-«розпорядником».

Ейдос – цей структурований різними ситуативними формами життєдіяльності загалу інваріант зовнішнього щодо спільноти світу, тією ж мірою є зовнішнім щодо окремого індивіда, якою й не зовнішнім, тотожністю зовнішнього й внутрішнього. Ейдос миттєво «всотує» в себе своїх «співучасників» і творців, примушує до певних дій і реакцій. І примушує не силовим чином, а через «внутрішню дію»: через відчуття-переживання себе ще як не-себе, досвідісне, вітальне переживання комфорту, «належного буття» в разі повного злиття з Ейдосом і дискомфорту, несамодостатності-порожнечі, свого роду вітального сирітства – поза включеністю в спільноту.

Тотожність особини з Ейдосом, її «тотожність як розчинення», «перебування-в» – запорука відчуття «так-належного», затишку й спокою. Нездолання включеність в Ейдос, тією ж мірою є «потребою» в спільному існуванні, якою «потребою» є існування живої істоти у власному тілі, побудованому за родовою конструкцією. Деформація тіла, його ушкодження – джерело болю і дискомфорту. Ейдос же – це світ, рід та ідеальне «тіло» істоти, яка задля виживання потребує навчання якомусь способу життєдіяльності.

Потреба в ототожненні зі спільнотою ще не є «потребою» у власному сенсі: ототожнення здійснюється в кожному акті життя через підпорядкування потреб індивіда потребам спільноти. Репресія Ейдосу становить життєдайну атмосферу, поза якою починається вітальний страх небуття як порожнечі, незаповненості, *відсутності способу дії*, починається перший «досвід розпачу» [9], екзистенційний страх, що передує екзистенції. Дихотомія наповненості родом-буттям і висмоктувальної порожнечі є першою, ще до-людською, вітальною дихотомією, яка через низку трансформацій вітального згодом породить людину. Першу ознаку структурованості вітального простору закорінено тут – у переживанні «так-належності» комфорту буття-тотожності й дискомфортного «буття-зсуву» порожнечі. Певну онтогенетичну аналогію тій дихотомії знаходимо в зіставленні А. Нічке «простору, гідного довіри, сповненого надійності і ясності», який дитина отримує в «особливому досвіді прихильності до «Ти», до матері» [10, с. 175] і «почуття безнадійності і безпорадності» поза нею. З тим початковим досвідом прихильності, трансформованим у феномен «фундаментальної надії» (Г. фон Плюгге. [Цит. за 2, с. 142]). О. Больнов пов'язує можливість подолання екзистенційної самотності людини [3].

Подвоєність внутрішнього світу «заганяє» споконвічний потік збудованої перцепціями вітальності живого в річище дихотомії. Його береги відчуються як кордон між комфортно-належним і дискомфортно-неналежним. Вітальне переживання «буття-з» як «так-належності» є, отже, тим, що переживається позитивно, тим, що особина обстоюватиме в разі загрози – життєвою цінністю, не зумовленою генетично, а сформованою в індивідуальному досвіді, на ґрунті якої зростатиме феномен людини. *Інший* як «той, що панує всередині мене», життєдайний *Інший* уперше народжується як внутрішня структура самої вітальності, виникнення якої спричинене не-тотожністю індивідуального життя і життя спільноти та перетворенням останньої на ідеальне «тіло» особини.

«Буття-з» як «так-належне», той «Вітальний *Інший*», який є ще чистим переживанням, розриває світ (світ переживання) на сакральний, ціннісний і профанний, мирський. Перебування майбутньої

людини у світі починається як її належне перебування в стихії сакрального, даного безпосередньо й водночас прихованого. Безпосередньо, оскільки воно є реальним життям істоти в цьому дивному світі. Прихованого, оскільки та цілісність, яка зумовлює «так-належність» світу, ніколи не дана в усій її повноті, однак завжди ховається за частковістю. Ще до того, як бути схопленим у думці, «світ як ціле» виникає в реальності, тотожній вітальному потоку.

У кожному модусі індивідуального життя «буття-з» переживається як тиск внутрішньо присутньої сили, яка формує «Надпотребу» – потребу розчиненості в лебенсвелті. Вона підпорядковує власний, індивідуальний фізіологічний дискомфорт, виниклий через стримування фізіологічних потреб особини, значно глибиннішому для неї дискомфорту «буття-зсуву». «Коллективна сила, – пише Е. Дюркгайм, – не зовсім є зовнішньою для нас, вона рухає нами не зовсім зовні; а що спільнота може існувати тільки в індивідуальній свідомості й лише завдяки їй, то вона повинна проникнути в нас і організуватися в нас; отже, вона стає складовою частиною нашого ества й цим самим виховує й ростить його» [5, с.199]. Попри те, що вихідною позицією мислителя є розгляд людини з уже сформованою свідомістю (що спричиняє відсутність відповідей на численні запитання), його висновки, у яких описане архаїчне світопереживання, заслуговують на величезну увагу. «Оскільки суспільний тиск відбувається через ментальні шляхи, то він не міг утратити нагоди навіяти людині думку про те, що поза нею існує одна чи багато потуг, моральних і водночас дієвих, від яких вона залежить. ...Вона лише відчуває, що щось рухає нею, але не знає, що саме» [5, с. 199]. «Прототипом ідеї сили були мана, вакан, оренда, тотемна першооснова, це – різні назви колективної сили, об'єктивованої й накладеної на речі. Як видається, *першою здатністю, що її люди уявили як таку, була здатність суспільства впливати на своїх членів*» (виділення моє – Т. М.) [5, с. 340].

Грунтуючися лише на фактах соціальної і культурної своєрідності архаїчних громад, організації їх життя, культової практики і світоглядних особливостях, тобто без жодної апріорно прийнятої за вихідну теоретичної схеми, Е. Дюркгайм пов'язує виникнення ідеї сили з наявністю тієї вихідної для архаїки «несилової» сили колективного примусу, яка спонукає представника громади до тих або тих дій, спрямованих подеколи всупереч особистим інтересам і потребам. Через відсутність відмінності між зовнішнім і внутрішнім, через суцільне панування Ейдосу наді мною «зсередини й ззовні», через те, що Ейдос – це те, що диктує мені спосіб поведінки й форми моєї діяльності, він – цілісність життя, яка є моїм тілом, переживається як тіло, що перебуває ззовні. І те, що переживається як тіло, винесене за кордони моєї осібної тілесності, є цінністю.

До тієї цілісності-цінності включено інші тіла, які я ще не сприймаю як інші. Вони – тілесні зразки *моїх* належних дій, у яких Ейдос як моє безкінечне «так-належене» тіло візуалізовано дає себе мені, і які я запозичую, щоб бути собою. За розпорошеною тілесністю приховано цінність цілого, без якої немає мене самого. Вона – моя підстава й виток, від яких я почерпаю себе.

Тілесність як така, тілесність предмета у виниклому сакральному вимірі вітальності послуговує за знак-символ Надцінності; Надцінність як моє справжнє тіло лише візуалізує себе в тілі окремому, частковому. Ейдос-Надцінність-єдність – єдиний і справжній світ, його візуалізовані моменти – часткові, випадкові й недійсні. Світ у його варіативній безкінечності – ось моє справжнє тіло, світ – як тіло. Відтак перше відношення стихійного, ще не просвітленого свідомістю, однак уже структурованого вітального потоку, розщепленого на належного-сакрального *Іншого* й одиничну безособову вітальність, є відношення до сакрального тіла-Космосу як власного тіла. Будь-яка тілесність як частковість, що псує і ховає сакральне, відсилає до нього ж, його ж означає і символізує. Водночас окрема тілесність, окремий предмет має своє значення лише як модус життєдіяльності роду. Як символ, він має свою «читабельність» лише через його функціональну включеність у ціле. Він – тілесно-візуалізована частина сакрального цілого.

Народжені передвічною тріщиною в бутті, розпадом світу на профанний і сакральний, буття-тотожність як «так-належність» і «буття-зсув», цінність (Надцінність як нетілесне тіло) і символи як «природний» стан предметності все ще не породжують феномену зовнішнього *Іншого*. Вони – його підґрунтя. Без них феномен *Іншого* неможливий. Отож вони його уможливають.

Решта тіл – живих (і тіл сородичів серед них) і неживих, сповнених сакральним і ушкоджуючих його мірою своєї статичності, не є для мене тілами Інших, іншими тілами. Вони – лише відокремлені від мене просторово модуси *мого власного тіла*, чинні для мене не меншою мірою, ніж моє фізичне – одне-єдине тіло. Різниця між моїм «одним-єдиним», дарованим мені від народження тілом, яке

відчуває, і рештою, що не дають мені безпосередніх чуттєвих вражень, неістотна: моє справжнє сакральне тіло, по-перше, перебуває за кордонами «одного-єдиного», а отже, решта тіл у цьому сенсі є більше моїми, ніж моє «одне-єдине». По-друге ж, моє «одне-єдине» тіло в способах моїх дій піддане мені не більше, ніж інші, оскільки я, аби бути собою, беру, мушу брати від решти тіл їхні способи дії, усі модуси мого буття. Ототожнення з іншим ще не є ототожненням, воно, власне мій спосіб буття як універсалізації. Будуючи свої дії, жести, положення тіла за зразками інших тіл, я отримую переживання власних станів. І вони аналогічні переживанням інших тіл. *Інші* є для мого переживання-«розуміння» прозорими саме тому, що вони – не інші. Переживання ототожнення з іншим як *Іншим* можливе лише через переживання тілесної тотожності з тим, що не є мною, з буттям як «так-належністю», з Ейдосом, за якої виникає *нетотожність із власною тілесністю*.

І в мене є можливість тілесного ототожнення з Ейдосом. Вона дана мені в дії зі знаряддям, яке – тіло серед інших тіл – є Знаком і Символом Ейдосу як цілого. Знаряддя-коннектор, звернене до світу, зовнішнього щодо Ейдосу-роду-мене (до Абсолютно *Іншого*), займає онтологічне місце Ейдосу й у моїх особистих діях із ним заступає його. На відміну від тіл живих, повний тілесний контакт із якими можливий лише через задоволення потреб мого «одного-єдиного» тіла – у харчовому, статевому, материнському тощо контакті, контакт-оперування з неживим тілом спричинений відображувальною (силовою, продуктивною) діяльністю роду, який і є моїм сакральним тілом. Цей контакт розгортається на зовнішніх кордонах мого сакрального-космічного тіла – у зіткненні зі світом Абсолютно *Іншого*, чужого, ворожого. Будь-яке прото-знаряддя, коннектор, яким я оперую, перетворюється на Знак родового-мого контакту із зовнішнім Чужим тілом, що лежить за межами мого власного сакрального-космічного. Оперування коннектором, нав'язуючи мені «логіку» дії з ним, репрезентує Ейдос загалом в усій його системності й варіативності. Як таке, воно містить динамічну повноту Ейдосу, у ньому вирують усі варіації Ейдосу-інваріанта.

Відтак предмет, яким я оперую, мусить, по-перше, варіюватися, зазнавати розвитку, змінюватися, стаючи власне знаряддям. Він, по-друге, набуває сакрального значення як Надсимвол, тотем, унаочнена Цінність, у якій зматеріалізовано відшукувану єдність. І, по-третє, перетворюється на шлях до свободи, позаяк, оперуючи з ним, я долаю кордони «одного-єдиного» тіла й тілесно контактую з цілісністю Ейдосу, переходжу на «ти» із сакральним, граю з ним на рівних, ототожнююся з ним.

Оперуючи коннектором, я отримую можливість тілесно зливатися з «так-належністю» Ейдосу-цілого. Однак на заваді тому стає частковість тілесності його знаку-знаряддя. Тому задля встановлення «так-належності» в повному обсязі я вивільняю зматеріалізований у знаку Ейдос від його наявної конкретної примірниковості, даруючи йому універсальність *через «ушкодження» його одиначної тілесності*, яка встановлює кордони і прирікає сакральне на буття в примірниковому вигляді. Мертва одиначна тілесність загрожує пластичній єдності й багатомірності сакрального. Дану мені в руки символічну частковість, яка через мене «прагне» бути, має бути космічно-тілесною, я звільняю болем-ушкодженням від її статичного смертного стану – я б'ю її. І в тому побитті сакрального задля самого Сакрального-цінності я його перетворюю.

Те, що було мені не піддатним, те, що володіло мною і задавало координати моїм життєвим виявам, у побитті його Символу задля-самої-Цінності звільняє коннектор від усталеності, перетворюючи його на оброблене й повсякчас оброблюване (у згоді з варіативністю модусів життєдіяльності роду) знаряддя. Якщо, оперуючи коннектором, я ще цілком підпорядкований символізованій у ньому ейдетичній силі, то ушкоджуючи його, я набуваю значущості у своїх стосунках із родом як такий, що панує над ним і здатен вивільняти примірникові втілення динамічного від скованості одиначним буттям, підносити примірник до універсальності, нав'язувати себе втіленому Ейдосові. У тій акції я отримую панування над сакральним тілом, владу як здійснення волі самого сакрального. Волі сакрального, яка струмить *від мене*. Це я паную над цілим, а не воно – наді мною.

Підпорядкований модусам сакрального Ейдосу (інваріантним моделям ситуативної життєдіяльності), я перебуваю у стані «так-належного» буття, я дію так, як мені належить, і у згоді з «волею» того, «кому» я належу й завдячую своїм буттям. Однак в акцію перетворення Символа-коннектора включено мою виниклу «спрямованість дії» від тепер-наявного, яке через свою оконеченість частковістю тіла включило в себе переживання «буття-зсуву», до відновлення «так-належного», тобто включено *волю*, спрямовану на обмеження-вивільнення-приєднання. «Біль», який «відчуває» змінюване тіло – моє справжнє тіло – під час його звільнення до універсального буття, це біль мого тіла. Я

відчуваю його як сакральний біль, ...не локалізований у моєму «одному-єдиному» тілі. Я відчуваю його сакральню, а не вітальню, я виношу свій біль за межі «одного-єдиного».

У цій акції ми ототожнюємося чуттєво – я і сакральне тіло, яке я підпорядковую собі задля його вивільнення. У цій акції я, ототожнюючися, стаю *Іншим*, звільняю себе від тотожності-поглинання до буття-іншим – власним родом. В акції, у якій я змінюю дійсність задля «так-належного», я звільнюю буття-тотожність від тотожності, спрямовую його до варіативного буття «так-належності», штовхаю його від тут-і-тепер-буття до майбутнього.

Акція практично-силового ототожнення Ідер з Ейдосом є водночас акцією діяльнісного роз'єднання тут-і-тепер буття з буттям «так-належного». Амбівалентність вітальної заборони-обов'язку набуває тут трагічної напруги, у якому встановлені «буттям-тотожністю» і «буттям-зсувом» кордони вітальності зазнають катастрофічного удару. Ейдетичне буття «так-належність» через мене саме себе призводить до саморуйнації, перероджується в «буття-зсув», а відновлення «так-належності» потребує її ж ушкодження. У тій акції народжується воля-влада – не як природно спричинена «рольова влада вожака», а як практика щоденного життя будь-якої особини. Мій сакральний біль постає як шлях зречення екземпляризму тіла і є болем-звільненням усіх екземплярів – Символів ейдосу до універсального буття.

В акції болю-звільнення, в акції виробництва зняття як *офірування* моє сакральне й моє вітальне отримують розбіжність, яка переживається чуттєво: біль сакрального цілого є моїм болем, однак «біль» його часткового символічного втілення я перцептивно не відчуваю. У тій акції належна мені частка сакрального – «душа» «відділяється» від належної мені частки профанного – «одного-єдиного» тіла. Лише в тій акції я відчуваю своє тіло нетотожним сакральному. Наші сакральню тотожні тіла не є перцептивно й вітально тотожними – перцептивна тілесність мого власного тіла відтепер обмежує мене, її безмежність не є безмежністю сакрального. Моє фізіологічне тіло відтепер переживатиметься як обмежене своєю нетотожністю сакральному. У цій же акції висвітлюються ще два істотних моменти: моє підпорядкування сакральному стає підпорядкуванням сакрального мені, а тіло – Тіло як таке, як будь-яке тіло – отримує свою трагічну подвійність: як будь-яке тіло воно є символом, який відсилає до сакрального, як моє – воно всього лише моє, профанне, яке потребує подолання. Феномен іншого як Мого Іншого отримує своє буття. А з ним – і протосвідомість, вітальна свідомість.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Логіка реконструкції переходу від допредикативного німого досвіду до стану його наближення до предикативності демонструє кілька важливих для розуміння Іншого як онтологічного феномену моментів. По-перше, умова можливості виникнення Іншого є водночас умовою можливості виникнення людини та являє собою нетотожність (незбіг) родової належності й тілесності особини як наслідок виникнення принципово нового способу інформаційного обігу – комунікації. По-друге, феномен *Іншого* філогенетично формується як структура переживань особини – Вітальний *Інший*, що від самого виникнення переживається як сакральна цінність. Людське в людині, отже, є передусім сакральню-ціннісним і символічним. По-третє, відношення до Вітального Іншого як до свого справжнього тіла й нетотожність особини з власним фізичним тілом надає *Іншому* зовнішньої локалізації, породжує звичний для нас феномен *Іншого*. По-четверте ж, проблема ідентифікацій, розглянута з позицій іншого розуміння самого *Іншого*, виявляє нові грані: культурні ідентифікації й кордони ґрунтовано передусім внутрішнім сакральню-ціннісним *Іншим*, співмірним лаканівському об'єктивному несвідомому. І вони зовсім не обов'язково пов'язані з побороюванням і негацією Іншого.

Джерела та література

1. Бенхабіб С. Притязання культури. Равенство и разнообразие в глобальную эру : пер. сангл. ; под. ред. В. И. Иноземцева. – М. : Логос, 2003. – 350 с.
2. Більченко Є. В. Концепт *Іншого* в сучасній гуманітаристиці: трансценденталізм versus діалогізм / Є. В. Більченко / Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, 2012. – № 15 (240). – Сер. : Філософські науки. – С. 9–15.
3. Больнов О. Ф. Новая открытость. Проблема преодоления экзистенциализма // Философская мысль. – 2001. – № 2. – С. 137–145.
4. Брубейкер Р. Этничность без групп /пер. с англ. И. Борисовой ; Нац. исслед. ун-т «Высш. шк. экономики». – М. : Изд. дом Высш. школы экономики, 2012. – 408 с.

5. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії = Les formes elementaires de la vie religieuse : Le systeme totemique en Australie / Е. Дюркгайм ; пер. з фр. Г. Філіпчук, З. Борисюк. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
6. Тетєркин А. Проблема *Другого* в сучасній філософії / Андрей Тетєркин / Європа: нове со-седство 2007 : сб. науч. тр. / редкол. : Г. Я. Миненков (отв. ред.) [и др.]. – Вильнюс : ЕГУ, 2008. – С. 82–86.
7. Метельова Т. О. Феномен *Іншого* в структурі комунікації: проблема людини / Т. О. Метельова / Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, 2012. – № 15 (240). – Сер. : Філософські науки. – С. 48–55.
8. Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнева. – М. : Мысль, 1974. – 487 с.
9. Marcel G. Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope / G. Marcel ; translated by Emma Craufurd. – N.Y. : Harper, 1962. – 270 p.
10. Nitschke A. Das verwaiste Kind der Natur. Ärztliche Beobachtungen zur Welt des jungen Menschen. Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie / A. Nitschke. – Berlin : De Gruyter, 162–207 s.
11. Waldenfels B. In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt am Mein / B. Waldenfels. – Suhrkamp, 1985. – 248 s.

Метельова Татьяна. *Другой как проблема в контексте идентификаций.* В статье рассмотрена логика становления феномена *Другого* в филогенезе. Показано, что *Другой* представляет собой прежде всего структуру переживаний, которая с момента возникновения имеет характер сакральной ценности. Привычный нам феномен внешне локализованного *Другого* возникает благодаря не тождественности личности собственным физическим телом и отношению к Витальному *Иному* как к своему настоящему телу. Условием возможности возникновения *Другого* и одновременно условием генезиса феномена человека является формирование в рамках природных зависимостей принципиально нового способа информационного обмена – коммуникации как таковой. Для коммуникации характерна не тождественность содержания информации структуре ее носителя. Рассмотренные с таких позиций культурные идентификации основаны на существовании внутреннего позитивно переживаемого сакрально-ценностного *Другого* и не связаны с его негацией.

Ключевые слова: *Другой*, идентификация, структура переживаний, коммуникация, сакральное, ценность.

Metelyova Tetiana. *The Other as the Problem in the Context of Identifications.* The article describes the logic of a phenomenon of the *Other* occurring in the phylogenesis. It is shown that the *Other* is primarily a structure of emotions, which has the character of sacred values since its emergence. The externally localized phenomenon of the *Other*, which is familiar to us, arises due to absence of an individual's identity with his own physical body and his relation to the Vital *Other* as to his real body. The condition of the possibility for the *Other* emergence and, the same time, the condition of the genesis of the human phenomenon is the forming within natural dependencies of a fundamentally new method of informational exchange-communication as such. An integral feature of this type of communication is non-identity of the information content with its support structure. Considered from this perspective, cultural identifications are based on the internal, positively experienced, sacred-value-*Other* and are not related to its negation.

Key words: The *Other*, identification, structure of emotions, communication, sacred, value.

Стаття надійшла до редколегії
09.04.2013 р.

УДК 323.1

Максим Наконечний

Проблема *Іншого* в контексті формування сучасної національної ідентичності

У статті висвітлено національну ідентичність у її тісному зв'язку із соціальною реальністю, що трансформується під впливом глобалізації. Особливу увагу звернуто на проблему *Іншого* як невід'ємного складника, що впливає на формування сучасної національної ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, ідентифікація, національна ідентичність, *Інший*, глобалізація, глобалізаційні трансформації.

Постановка проблеми та її значення. У другій половині ХХ – на початку ХХІ століття людство стикнулося з поширенням і розростанням глобалізації, яка, з кожним роком, усе глибше проникає в основи звичної нам реальності, тим самим видозмінюючи її.