

ІНШИЙ І ЧУЖИЙ У СТРУКТУРІ ЛЮДСЬКОГО Я (М. БУБЕР, Е. ЛЕВІНАС, Ю. КРИСТЕВА)

У статті розкрито стосунок між людським Я і двома його відмінними формами – Інше та Чуже. Іншість розглянуто як будь-яку альтернативну форму буття, а Чуже як певну форму ворожої неприйнятності.

Проблемою дослідження є пошук виходу за межі егоцентричного мислення. Мета полягає в з'ясуванні того, як досвід Я збагачується через долучення до позицій Іншого й Чужого. Засобом дослідження є порівняльний аналіз трьох концепцій.

Насамперед у розвідці розкрито структуру відносин між Я і Ти згідно з теорією Мартіна Бубера. Цей зв'язок характеризується відкритістю, близькістю та довірою. Монолітний світ постає як подвійний, а владні домагання в ньому мають бути замінені повагою та відповідальністю.

Надалі на прикладі ідей Емануеля Левінаса доведено, що тотальність буття розмикається взаємодією з Іншим завдяки симпатії та любові. Таким чином, Інший розкривається через його Обличчя, відкрите для Я. Моє існування залежить від того, що Я переживаю страх за існування Іншого.

Нарешті, відповідно до уявлень Юлії Кристєвої, вагомим аспектом людської ідентичності є визнання в осередку Я суттєвих елементів Чужого. Прийнявши й розпізнавши їх у собі, людина здатна прояснити власне призначення.

Як наслідок, Інший/Чужий дозволяє реалізувати специфічну здатність до перевтілення й готовності до змін. У структурі особистості з'являється потреба не лише стати Іншим, а й зрозуміти його.

Ключові слова: Інший, Чужий, симпатія, відповідальність, ідентичність.

У людському світовідношенні вряди-годи спостерігається унікальна здатність до специфічного при звичаювання, коли щось стороннє стосовно людини, сказати б, *чуже* чи *інше*, освоюється, тобто стає *своїм*, або ж приводиться у відповідність до її поривів і стремлінь. Однак дещо стороннє щодо нас приймається либонь через можливість розкритися йому. Себто, коли чомусь *іншому* (предметові, явищу, особі тощо), умовно кажучи, надається шанс у певний спосіб подіяти чи вплинути на нас. Підхожу властивість годі прояснити просто якимось невігадливим психологічним або фізіологічним механізмом. Вірогідно, йдеться про певну екзистенційну відкритість, для якої має настати свій час. Згідно з багатьма антропологічними вченнями, в усякий момент свого існування людина є незавершеною істотою. Проте спосіб її буття зорієнтований на багатоманітні форми самовираження.

З огляду на сказане, наше дослідження пов'язане з *проблемою* можливості виходу за межі егоцентричного мислення й з відкритістю до світу. Відповідно, *мета* подальшого розгляду полягатиме в тому, щоби показати, як традиційна філософська Я-центрична статична модель людської

особистості, що характеризується монолітністю й абсолютністю, трансформується під впливом рефлексій і етичних актів. Тобто виникає потреба виявити, як на зміну епістемологічному, чи то пак аподиктичному, трактуванню структури людського Я, що бере початок від картезіанської традиції, приходять розуміння діалогічного Я, значущість якого розкривається через комунікацію й зміну перспектив погляду на самого себе. Інакше кажучи, як досвід Я урізноманітнюється завдяки врахуванню погляду Іншого й Чужого. *Засобом* досягнення поставленої мети є порівняльний аналіз трьох концепцій: відношення «Я – Ти – Воно» у Мартіна Бубера, досвід перетворення Я під впливом образу Іншого в Емануеля Левінаса й реконструкція чужості як релігійного, соціального, звичаєвого, політичного, психологічного та інших різновидів цього феномену в підході Юлії Кристєвої. Проте, перед тим як вдатися до з'ясування особливостей цих теорій, нашу увагу буде прикуто до формування дещо упередженого сприйняття «іншості» й «чужості» в західній традиції, що й становитиме вихідний пункт нашої розвідки. Як *гіпотезу* припустимо таке: пізнання чужого як своєї інакшості є основою

самопізнання. Хоч би як ми підносили себе, збирали до купи всі ті доцентрові сили, які створюють осередок нашого Я, але незнання власної периферії раз по раз таки даватиметься взнаки. Можливо, удавана чистота самості тоді й стає найзвабливішим міфом?

Антитеза «своє-чуже»

На початку звернімося до культурного контексту досліджуваної проблематики, а саме – до розвідки про повсякденну історію європейської ментальності, щоб виявити розмаїті психологічні і цивілізаційні ознаки людства в його ставленні до «свого» і «чужого» (Дінцельбахер, 2004, с. 449–499).

Як зазначає Дагмар Штутцінгер, в античні часи чужинцем вважали того, хто не знав ні твоїх богів, ані твого закону. Слово «варвар» щонайперше означало мовну несумісність і нагадувало давнім грекам якесь белькотіння. Крім того, чужинцем завжди маркували того, хто не належав до невеликого кола своєї родини або не переймається життям громади, тобто не пов'язаний із тобою жодними соціальними зв'язками. У Гомеровій «Одіссей» цей образ показово втілює монструозний Циклоп. До того як усталився звичай приймати чужинця за поважного гостя, його взагалі дозволялося пограбувати чи бодай убити. У будь-якому разі, той, хто тимчасово перебуває на твоїх теренах, здебільшого не має жодних громадянських прав і позбавлений можливості брати участь у політичній діяльності (Штутцінгер, 2004, с. 449–452).

Навіть у пізнішу Римську добу вихідці з колоній мали ще вибороти собі належні права у війні, примножуючи простори імперії, підданими якої вони заледве мріяли стати. Коли в III ст. сенатором уперше став єгиптянин, його спершу не хотіли сприйняти за людину. Що вже казати про широковідому звичку вважати полоненого рабом, якого радше мали за матеріал, використовуваний для примноження статків. До речі, греки почали усвідомлювати власну окремість на протигагу варварам саме в протистоянні персам. Приписуючи зовнішнім противникам рабську природу, вони підносили демократичний устрій. Адже деспотія, в межах якої істота залишається випеченою, тільки сприяє розніженості та хтивості. Недарма Еврипід стверджує, що еллінам призначено царювати над варварами. Підхопивши цю тезу, Арістотель, чий погляд формувалися в руслі елітарного античного мислення, прирівняв варварство та рабство й охарактеризував їх як пожадливі, несамодостатні

і боягузливий стан, гідний радше жінки, а не достойного мужа (Арістотель, 2003, с. 15–16). Жіночність чужинця була типовою тодішньою метафорою. Чому так? Бо за сходом закріпилося уявлення як про територію, звідки приходять розкіш і насолода. А що це, згідно з розхожим баченням, як не познака жінки? Отже, нездатність до самовладання, самоправство, пістрявість убрання – ось лише децима з того, що видає брак вищості, самоповаги та достоїнства. На додачу в міфологічній уяві світ, що простягався за межі ойкумени, доконечно був заселений екзотичними істотами, на кшталт кентаврів, гігантів, сирен, амазонок, гіпербореїв, або подібними створіннями. Тільки завоювання Александра Македонського, щоби втримати непомірно велику імперію, передбачали зрівняння варварів із еллінами. І саме для цього було потрібно переймати східні звичаї, одружуватися з доньками тиранів і залучати до керівництва царством чужоземців тощо (Штутцінгер, 2004, с. 452–458).

У період ідеології вічного Риму сфера культурного обійстя теж обмежувалася виключно теренами імперії, а народів поза нею не визнавали цивілізованим людством, оскільки уявляли їх звіроподібними неотесами. Такими ж здичавілими здавалися й релігії чужинців. Варто сказати, що чужих богів і греки, і латиняни нерідко сприймали неохоче й навіть вороже, хоча деяких із них таки запозичали бодай у трансформованому вигляді. Так сталося, зокрема, з християнством, яке спочатку заборонялося, а згодом перетворилося в Римі на державну релігію. Лише після того, як Августин Блаженний відокремив «град Божий» і «град земний», претензії на універсальність імперії мало-помалу вгавали. Християнська Божа благодать поширювалася рівною мірою на елліна чи юдея, чоловіка чи жінку, варвара чи раба. Щоправда, часи релігійної нетерпимості згодом спричинять появу іншої диференціації: християнин і язичник.

Безперечно, попри виразний елітаризм, антична культура, як, напевно, і будь-яка, не могла уникнути впливів довколишнього світу. Зацікавлення всім чужим часто оберталася широким розвоєм не лише економіки, а й науки. Елліни перетворили практичні навички та знання східних халдеїв і магів на теорії, разом розширюючи географічне й історичне пізнання (Штутцінгер, 2004, с. 458–461).

На думку Гаррі Кюнеля, в середньовіччі схід і надалі становив повабний горизонт сприйняття. Позаяк, згідно з біблійними уявленнями, саме там колись був омріяний рай. Від посланців того казкового світу завжди віяло пахощами

й прянощами, ніби від трьох мудреців, які сповістили про народження Спасителя. Утім, і загрози з того боку не поменшало. Тамтешніх людей і надалі зображали з виразними гіпертрофованими якостями, приміром, сліпими чи глухонімими, пойменувавши їх Каїновим племенем, яке несе покарання за гріхи. Цілком вірогідно, що перший переклад Корану латиною у XII ст. був покликаний докладніше розібратися у світогляді чужинця, щоб нарешті відшукати й спільні риси з ним. Хай там як, але траплялося всяке, приміром, описам мандрівників у чужі краї не йняли віри, бо вони не відповідали усталеним стереотипам.

Та варто сказати кілька слів і про внутрішню чужість європейців. Вона давалася взнаки здебільшого в соціальних проявах страху перед жебраками та волоцюгами, позаяк відлякувала незвична чи девіантна поведінка. Шарлатани й ворожбити, різного стибу цілители-ошуканці, самозванці-святі, шулери й торговці святинями – всі вони, попри деяку зваблівість, викликають перестороги й донині (Кюнель, 2004, с. 464–473).

Новочасна традиція вже має справу й з образами націй-чужинців. «Турок, не козак» – саме так звучить українська приказка, в якій підкреслюється власна ідентичність. У всій старій Європі турків тлумачили заледве не як кару Божу, хоча вони репрезентували й цікаву екзотику, прикладом чого може слугувати гарем як водночас образ принадливості та хтивості. Як стверджує Альбрехт Классен, із XIX ст. Туреччина поволі втратила подобу країни-чужинки, про що свідчить хоча б її діаспора в сучасній Німеччині. Схожі моменти спостерігаються з арабами у Франції й індійцями у Великій Британії.

Інша річ – євреї. З XII–XIII ст., продовжує Классен, християни в Європі починають конкурувати з єврейськими банкірами, вживаючи водночас і антиєврейських заходів. Євреї часто зазнавали демонізації. У Німеччині Мартін Лютер відомий своїми радикальними випадками проти них. Тому націонал-соціалісти не з'явилися нізвідки. Цікаво, що українські антипольські повстання 1648 року теж торкнулися євреїв, особливо тих, які співпрацювали зі шляхтою. До Англії, Франції, почасти Італії, Данії, Швеції та Норвегії цей народ узагалі тривалий час не мав доступу. У передостанній декаді XIX ст. хвиля переслідувань євреїв прокотилася Російською імперією, спричинивши їхню міграцію до Європи. Згодом, на зламі століть, Еміль Золя публічно виступить проти справи Альфреда Дрейфуса у Франції.

Роми (цигани), ще один демонізований народ, потрапили з XII ст. до Європи з Індії, видаючи

себе за єгипетських паломників. Їх почасти й нині трактують як грабіжників, злодіїв і брехунів, хоча в XIX ст. циганське життя починають сприймати романтично. Та це не завадило нацистам так само їх жорстоко упосліджувати.

Є й така несподіванка: з XVI ст. в Європі спостерігалось щось на кшталт виставок небаченої дивини. Так, у Лейпцигу на огляд, ніби в цирку, виставили двох індіанців (1723 р.), у Відні – опудала, як тоді казали, «кольорових людей» (1822 р.), у Лондоні – цілу сім'ю лапландців, у Гамбурзі – нубійців, ескімосів і калмиків. І так тривало аж до 1930-х. У масовій літературі та кінематографі, які щойно стали набирати обертів, усе чуже й незвичне знайшло собі прихисток у жанрі «жахи» (у літературі – «Франкенштайн» Мері Шеллі, «Дивна історія» Роберта Луї Стівенсона, «Машина часу» Герберта Веллса; у кіно – «Голем» у Пауля Вегенера, «Калігарі» у Роберта Віне, фільми Альфреда Гічкока тощо).

Нині сприйняття чужого поволі втрачає демонічні риси завдяки туризмові, освіті, технологіям, хоча привиди гастарбайтерів і біженців і далі лихоманять Європу й навіть призводять до коливань, які загрожують її існуванню (Классен, 2004, с. 478–493). Може, якраз тому образ чужого/іншого варто розглядати як своєрідне дзеркало, щоб раптом не перевершити, як колись казав Мішель де Монтень, у своєму варварстві самих «варварів» (Лютий, 2017, березень 23).

Стосунок «Я-Ти» (Мартін Бубер)

Вивчення культурного контексту в ставленні до чужого/іншого дає змогу стверджувати таке: коли-не-коли нам зненацька таки спадає на думку, що ми є сповна неподільними й самодостатніми створіннями, а наше життя виглядає всуціль неперевершеним і досконалим. Тоді чому ж нам вряди-годи так кортить звертатися до когось/чогось Іншого? І, погодьмося, не тільки весь час казати слово «Я», а й вимовляти слово «Ти». Але Мартін Бубер у своєму найвідомішому творі «Я і Ти» (Бубер, 2012) стверджує, що ми є цілісним еством тільки тоді, коли знаємо, як впоратися з ситуацією, коли потрапляємо в особливу царину стосунків «Я – Ти – Воно» (Ich-Du und Ich-Es). Та, передовсім, ким же є той загадковий Ти? І що нам від нього потрібно? Чи, може, ми приміряємося його інтерпретувати як якусь предметність? Як би ото навчитися розуміти та вловлювати внутрішній стан того Ти?

Бубер слушно вказує, що не існує жодного Я самого по собі, а лише стосунок між Я, Ти й Воно: «Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das

Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es» (Buber, 1995, S. 4). У стосунку «Я – Ти» Бубер знаходить два визначальних ставлення людини, два способи, якими кожен спроможний підступити до підвалин власного існування. Одне з них – взаємини «Я – Ти», інше – «Я – Воно». Та не всякий зв'язок між людьми зводиться до стосунків «Я – Ти». Так само не будь-які відносини зі світом живих істот або речей вичерпуються взаєминами «Я – Воно». Відмінність, схоже, полягає в актуалізації відкритості, прямолінійності та взаємності. Це може статися не лише між людиною та людиною, слушно зауважує Бубер, а й між людиною та, для прикладу, деревом, кішкою, витвором мистецтва, власне кажучи, всім тим, що окреслюється словосполученням «вічне Ти».

І навпаки, стосунки «Я – Воно» є достеменним взірцем суб'єкт-об'єктних відносин, коли хтось зацікавлено використовує інших, не важливо, особи це чи речі, й не дозволяє їм постати в усій повноті унікальності. Тобто Я-центрична модель явно виглядає замкненою на самій собі. Неважко помітити, що взаємини «Я – Ти» і «Я – Воно» перебувають у незмінному чергуванні. Людина не здатна простою силою волі чи настирливістю зродити стосунки «Я – Ти». Їй доводиться безперестанку прагнути знову й знову вишукувати близькість та довірливість із кожним Ти й таким чином надавати світові й собі сенсу.

Бубер зазначає: «...З волі й милості (Willen und Gnade) разом може ставатися і так, що я, спостерігаючи дерево, захоплююся у стосунок до нього, і тепер воно не є жодним Воно. Сила винятковості (Macht der Ausschließlichkeit) охопила мене» (Бубер, 2012, с. 32). Або: «Коли я стою навпроти якоїсь людини як свого Ти, промовляю до неї засадниче слово Я-Ти, вона не є жодною річчю з-поміж речей і не складається з речей» (Бубер, 2012, с. 33).

Отже, сам світ постає перед нами у двоїстості (zweifältig). Так само двоїстим є й наше ставлення до нього. Важливе місце в цьому світі посідають кардинальні слова (Grundworts) або навіть цілі словесні пари: «Я – Ти», «Я – Воно (Він, Вона)». Бо ж не існує жодного Я самого по собі. Буває лише засадниче «Я – Ти». Той, хто проголошує слово «Ти», має справу не з якимось об'єктом, аби справдити його в дослідницькому досвіді. Щоразу я поринаю у сферу винятковості, коли зустрічаю когось, до кого промовляю Ти й не ставлюся до нього як до речі.

У процесі становлення незамкненого на собі Я завше відкривається незабгненне Ти, а будь-яке дійсне життя перетворюється на зустріч. Поміж

Я і Ти не стоїть жодне поняттєве відношення, попереднє знання, аніяка фантазія, мета чи пожелання. Натомість ідеться про милість і любов, позаяк без них неможливі довірливі стосунки. Саме в цьому й полягає рівність люблячих істот. Фактично ще змалечку кожен індивід потребує зв'язку з Ти. І тільки-но йому чи їй випадає натрапити на те бажане Ти, як він/вона одразу ж перетворюється на Я. Між Я і Ти миттєво вибудовується характерний зв'язок, який Бубер іменує Духом. Це ніби кров чи повітря, без яких несила жити. «Любов, – пише Бубер, – це відповідальність Я за Ти (Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du)» (Бубер, 2012, с. 43).

Безсумнівно, свавільній людині така зустріч недоступна. Її лише лихоманить у власному світі, бо ж вона освоїлася нехитро користуватися іншими. Відповідно, будь-хто ще не є самодостатньою особою, самовладною чи дійсною, якщо не помічає своєї двоїстості. Можна помилково вимислити, що тут ідеться про щось на кшталт зречення власного Я чи про намір усунення від самоствердження. Та варто, либонь, спробувати відступитися від жадання володіти геть усім на світі, як розумієш: вічне Ти повіки не зможе стати підневільним Воно. Його ж бо ніколи не ввігнати в міру чи межу, бо Ти безмірне й безмежне. Його не вдасться узагальнити через суму властивостей або розпізнати в досвіді.

Утім, іноді стається так, що Я розбухає настільки, що блокує звернення до Ти. Тоді людське існування стає кволим, а в приватному чи соціальному житті з'являється прикра недостовірність. Збіжні випадки нагадують відмінності між діалогом і монологом: другий тільки маскується під перший, продовжуючи абсолютизувати Я й знецінювати Ти.

Мартін Бубер не втомлюється повторювати, що всяке істинне життя є зустріччю. Це означає, що лишень у мить переживання наявності Ти ми наново здобуємо Я (Лютый, 2017, листопад 16).

Перед подобою Іншого (Емануель Левінас)

У нашому житті ми дізнаємося не лише про невідворотність міжособистісних стосунків. Недаремно ж Емануель Левінас замість запропонованої Мартіном Бубером діади «Я-Ти» воліє говорити про Іншого рівночасно з явленням його Лику, Обличчя або Подоби.

Що означає мати досвід Іншого, ми бачимо вже навіть у повсякденні. Зокрема, моя права рука є інакшою, аніж ліва. А люди довкола

ніскільки не подібні до мене, ні зовні, ні в поведінці. Всі розміщені поруч зі мною речі доконечно різнитимуться одна від одної. Тож інакшість Іншого виникає завдяки тому, що ми переживаємо тотожність і нетотожність. А заразом «інше» ніколи не зводиться до тотожності. Проте вельми часто нам доводиться мати справу, сказати б, не з принциповою інакшістю, а з Іншим стосовно себе (Ямпольская, 2011, с. 149–151).

Справді, ніхто не є ідентичним бодай і собі самому. Бо буття не містить всеосяжної тотожності, хай там як кому там цього закортіло. Либонь, саме тому однією з визначальних проблем сучасності є розуміння окремішнього буття. Адже геть усі взаємини з окремим суцям передбачають близькість або ж, навпаки, його забуття. Окремо суцям є людина, ба навіть ближня людина, яка для нас доступна. Та ми не просто запізнаємося з нею знічев'я. Має відбутися зустріч, під час якої ми намагаємося зазирати поза її обличчя. Бо соціальні обличчя часто-густо є личинами, а ми дошукуємо істинні риси Іншого: «взаємини “Я” з тотальністю є взаєминами з людськими істотами, обличчя яких я впізнаю» (Левінас, 1999, с. 21), бо «“Я” – це сама криза буття та буттєвості людини» (Левінас, 1999, с. 168).

Ось чому достеменно розпізнання Іншого завбачає не просту цікавість, а симпатію чи любов. У наших взаєминах з Іншим, хоч як це дивно, не ми для нього є більш необхідними, а саме він для нас. Він володіє цінністю як такою. Тому відповідальність Іншого за мене жодним чином мене не стосується. Такою є ключова етична настанова, проголошена Левінасом.

Симетрія між Я та Іншим дає змогу відкрити своєрідне прагнення, у якому Я проривається до Іншого. Щоб вибудувати взаємини з Іншим, потрібно здолати певний шлях й утвердитися в собі самому. Тільки той, хто певною мірою є сформованою особистістю, спроможний пережити вплив Іншого (Ямпольская, 2011, с. 153). Відповідно, розуміти Іншого означає насмілитися говорити з ним. Іншим ніколи не вдається маніпулювати, інакше наші взаємини вмиг розладнаються. Він наш правдомовний співрозмовець, його не вільно пізнати на підставі якоїсь загальної ідеї. Понад те, стосунки з Іншим передбачають неможливість заповідати йому бодай мінімальної кривди.

Інший починається з думки про можливість свободи, яка безкінечно відрізняється від моєї. Ми незчулись, як зауважили, що тільки Інший годен визначати наше буття, тобто визнавати нашу спромогу до дії. Тому я дивлюся на себе,

ніби ставши Іншим, попередньо розкриваючи себе для нього: «я бачу себе з погляду іншого, я виставляюся для іншого, виявляю себе» (Левінас, 1999, с. 99). У такий спосіб відбуваються моє пробудження та протверезіння. Хай там як, але Інший повік не дозволить мені заспокоїтися. Левінас наполягає: «Страх за іншого, страх за смерть іншої людини є моїм страхом, проте аж ніяк не є переляканістю» (Левінас, 1999, с. 166).

За цих умов уклад будь-якого смислу народжується в рідкісних людських взаєминах. Я маю відповідати Лику, Обличчю або Подобі Іншого. Лик – це не якась інша людина, а те, як ми її бачимо, коли розгадуємо її інакшість. У жодному разі ми не оволодіваємо Іншим через його Лик. Навпаки, його Подоба являє нам Іншого в незворушній унікальності.

Так, поза сумнівом, Іншого можна знищити, але його несила адекватно пізнати. Лик або Подоба не є також лицем іншої людини, яка має промовисті риси: очі, ніс, рот, усе-усе, що складає людську зовнішність. Напевне, через це Подобу Іншого годі вхопити як якусь теоретичну схему.

Але Левінас раз у раз наголошує: крім Іншого, всі ми завше маємо справу ще з кимось Третім. Ця Третя особа неминуче виринає поряд з Іншими. Третій є теж нашим ближнім і так само мовчазливо закликає нас до відповідальності. Врешті-решт, починаючи з Третього постає всяка людська множинність. Щоправда, той Третій не розкривається нам у взаємодії, бо наш із ним стосунок вельми умовний. Утім, ми не повинні злегковажити третіми, попри те що їх нерідко зраджує суспільство. З появою Третього нам відкривається турбота про справедливість (Малахов, 1999, с. 271–272, 278).

Лик, Подоба, Образ іншої людини є місцем розсудливості. Інший стає моїм ближнім, коли зненацька постає його Обличчя. Воно закликає мене чинити розважливо, відповідно до обов'язку. Тому страх за Іншого є всякчас моїм власним острахом. Нерозпізнаваний вираз Обличчя Іншого в усій його відвертості, беззахисності й антитезі будь-якій інакшості стає фундаментальним Образом. Певно, тому потаємний Інший повіки присутній у мені (Лютий, 2017, листопад 23).

Від соціокультурних форм відчуження до чужості в собі (Юлія Кристева)

Упродовж ледь не всієї історії людства Чужий усякчас значився за об'єкт страху та ненависті. Йдеться про те, що соціальне й етнічне

поняття «чужого» визначало його психологічне сприйняття. Тобто зовнішній Чужий сприяв рефлексії про те, що чужого є в нас самих. Проте ми не надто замислюємося над тим, що чужак існує й у самих нас. Подібно до Левінасового Іншого, Обличчя якого всякчас постає перед нами, Лик Чужого не так застерігає нас від чогось, а передовсім лякає. Мабуть, тому, лише розпізнавши чужинця в собі, ми таки перестанемо його упосліджувати, а либонь приймемо власну роздвоєну ідентичність, ба навіть цілий горизонт іншостей (Лютый, 2017, грудень 2). А тим часом чужинця й надалі помишляють за того, хто не є серед нас. Тож зрозуміти його вхитриться лише той, хто і сам почувається чужаком. «Чому ми самі собі чужі?» – запитує Юлія Кристева (Кристева, 2004).

Звернімо увагу на те, як виникає феномен Чужого, коли людина замикається всередині власного Я. На думку одразу ж спадає герой роману «Сторонній» Альбера Камю, Мерсо, який свою чужість виводить із внутрішнього *самовідчуження*. Зв'язок спорідненості для нього закритий, а тому він відчуває лише невпинну появу Двійника в собі й не здатен породити ніякого єднання з іншими. Зіткнення Я зі світом як ситуація абсурду спричиняє розірваність, неспокій і байдужість.

Кристева зазначає, що, на відміну від сьогоднішнього *юридичного* розуміння Чужого, первісні його сенси виникали на підставі *родоплемінних* розрізень. Чи не перший європейський досвід чужості описаний у міфі. Оповідь ведеться про Данаїд, уродженку Єгипту, які прибувають в Аргос. Своє чужинство вони несуть у крові: їхній рід походить від жриці Гери – Іо, в яку закохався Зевс. Через це ревнива Гера обернула її на телицю, якій не дає спокою надокучливий гедзь. Він жене її геть і всіляко відчужує (Кристева, 2004, с. 56–57).

Надалі критерії маркування Чужого суттєво змінюються. Спочатку ним стає *релігійна* належність. Так, ще з гомерівських часів неприязне ставлення до чужоземців прирівнювалося до порушення сакральних приписів. Але прийняття Чужого таки можливе, якщо він благає прийняти його до спільноти. У Спарті іноземців оцінювали прагматично: якщо вони вирішили оселитися в місті, а їхнє ремесло було корисним, вони поповнювали категорію метеків – осілих чужаків. Однак їм нечасто надавали право власності (Кристева, 2004, с. 65–66).

Потім мірою чужості стає *звичаєва* несхожість. У такий спосіб до розряду чужих зараховували варварів, котрі були незрозумілими й,

відповідно, нижчими щодо греків. Ось так на контрасті з чужинством постає грецьке уявлення про таку цивілізаційну цінність, як свобода (Кристева, 2004, с. 68–69).

Аж от у часи виникнення космополітичної ідеї, яка, на перший погляд, покінчила з питанням чужості, формується уявлення про Чужого не так етнічної, а саме *інтелектуальної* відмінності. Приміром, стоїки стверджували: ніхто не є рабом, ані від природи, ані внаслідок завоювання. Тому вони не бачили різниці між елліном і варваром, вільним або рабом. Щоправда, в їхньому баченні народжується інша категорія чужака: той, хто не досягає чесноти, тобто нездатний витлумачити закон провидіння (Кристева, 2004, с. 77–78).

Деяко інша справа, зазначає дослідниця, на сході, де мірилом виокремлення чужості стає ідея *обраності*. Юдеї, тривалий час провівши в єгипетському рабстві, визнавали: попри все, Бог єдиний і дбає про всіх, навіть чужоземців. Інтеграція чужого в юдейську громаду відбувається тоді, тільки-но з'явиться нагода випробувати його. Вірні поглинають зайшлого, асимілюють його, якщо він, звісно, поділяє моральний кодекс їхньої релігії (Кристева, 2004, с. 86–89).

Свою чергою, християнство згуртовувало людей неоднакових, чужих, які стають вищими за окремий національний звичай. Такою є відчуженість апостола Павла. Він пишається тим, що є громадянином Риму, а його рідна мова грецька, хоч він і має рабинську освіту. Крім того, Павло подорожує: проповідує біля синагоги, де його приходять слухати всі ті, хто перебуває на маргінесі суспільства – купці, корабельники, висланці, мандрівці тощо. Покінчивши з націоналізмом єврейської громади, Павло успадковує космополітизм доби еллінізму. Його церква постає як спільнота чужинців – спочатку на периферії, а потім і в самому Римі. Надалі відчуження чужинця зникає в універсальній любові до його іншості. Саме тому для Августина Блаженного кожна людина є ближнім. Недарма ж за рішенням Нікейського собору при всякому місті упорядковується притулок для чужинців. Однак гостинність не поширювалася на нехристиян. Загалом, у середньовіччі виникають дві форми ставлення до чужого: *релігійна* та *політична*, коли чужинець підпорядковується економічним законам і владі суверена. Поволі термін «перегрін» (чужоземець) позбувається юридичного значення й уже застосовується до звичайного мандрівника. Церковне право розрізняло пілігримів, тобто чужинців, які прийшли ненадовго, і тих, які

осіли в єпархії, бо прожили там більшу частину свого життя (Кристева, 2004, с. 101–115).

У Відродженні ознаками чужості стають, сказати б, *дисидентство* й *ексцентричність*: висилка з рідного краю чи взагалі страта, як у випадку з Томасом Мором, за альтернативні погляди, з одного боку, й мотив подорожі в дивовижний світ чужинців, з другого. У кожному разі, вважає Кристева, чужинця в усі часи та в усіх краях, за деякими винятками, не допускали до державної посади. Данте Аліг'єрі, випроваджений із Флоренції внаслідок політичних інтриг, написав увесь текст «Божественної комедії» у вигнанні. Він чимось нагадує постійно блукаючого Улісса. Схожа доля спіткала й іншого флорентійця – Нікколо Макиавеллі, який так само у засланні мріє про могутню національну державу.

Та одна річ – вимушені мандри, інша – з власної охоти. За часів великих географічних відкриттів чимало людей наважується на подорож, аби відкрити невідомі краї з чужинцями. Свіфт жваво описує подорожі Гуллівера, який зустрічає ліліпутів і гуїнгмів. Поки відбувається звикання до ідеї про те, що звичай чужинців просто інші, з'являється й повага до чудасій не таких, як ми. Мішель Монтень, якимось побачивши аборигенів з Бразилії, зазначає: вони просто відмінні від нас, хай і дещо грубуваті, бо ж є канібалами. Спостерігаючи за ними, він так і не наважується назвати їх варварами (Кристева, 2004, с. 138–158).

Показово, як у добу Просвітництва розширення сфери приватного дає змогу говорити про конфлікт різних інтересів. Власне, тоді й артикулюється *правове* розуміння чужості. Шарль Луї де Монтеск'є міркує, що неможливість вмістити людей в один світ перетворила їх на чужинців. Тому вищість «прав людини» над «правами громадян» мусить стерти саме поняття «чужинець» (цит. за: Кристева, 2004, с. 172–173). Образ доброго дикуна, втілений у літературі Даніелем Дефо, а в філософії Жан-Жаком Руссо, показує чужинця постаттю, в якій втілюється іронічний дух. Отож-бо, чужинець перетворюється на *дивака*, образ якого дає змогу говорити з позиції нашого alter ego (Кристева, 2004, с. 175). Та в часи європейських революцій недовіра до чужинця міцнішає. Так, Максиміліан Робесп'єр вимагає від якобінців прогнати всіх іноземних посадовців. Усіх чужинців починають підозрювати в політичній зраді, прирівнюючи ледь не до екстремістів (Кристева, 2004, с. 209). Але Іммануїл Кант, який ніколи в житті не подорожував і все життя прожив

у рідному місті, мріяв про співтовариство націй, де кожна держава зможе вимагати для себе безпеки. Держава націй зуміє об'єднати в одну республіку всі народи земної кулі, тим самим поглинаючи чужинців. Вони вже не відчуватимуть ворожого ставлення до себе. Це неминуче, а головною запорукою в цьому має стати практичний розум (Кристева, 2004, с. 227).

Згодом своєрідне приручення чужого спочатку спостерігається в романтизмі. Особливо це виявляється в тузі за незвіданим. Затим чужість стає не просто індивідуальною ознакою й характеристикою внутрішнього стану людини. Хтосьна, можливо, той вияв якимось чином вплинув і на розкриття психологічного феномену «тривожної чужості», про яку, зрештою, говоритиме Зигмунд Фройд. Вона є водночас чимось знайомим, але й таємничим, прихованим, а zarazом інтимним. Тривожна чужість стає різновидом страшного, хоча торкається чогось знайомого і близького. Це все те, що мало б залишатися таємничим, однак неодмінно виявляється. Тривожна чужість має стосунок до неспокою, подвійності, повторюваності, несвідомого. Йдеться про щось давноминуле й необмежене світом нашого власного Я (Кристева, 2004, с. 242–243).

Аж от виникає такий собі чужинець-двійник в образі чогось бентежного та демонічного. Однак чуже часом постає захистом цілком розгубленого Я, демонструючи, як же іноді важко позиціонувати себе відносно абичого іншого й ідентифікуватися з ним. Тож чужинець, підсумовує Кристева, вряди-годи ховається в нас самих. А коли ми втікаємо від нього або боремося з ним, то вступаємо в боротьбу тільки з нашим власним несвідомим. Визнавши нашу тривожну чужість, ми не страждатимемо від неї й не волітимемо нею володіти. А лише збагнемо: тотальних чужинців не існує (Кристева, 2004, с. 254–255).

Підсумок

Отже, ми побачили, що в антитезі «своє-чуже» відобразилися присутні контрверзи Я-центричної структури особистості, які закарбувалися в практиці спільного людського життя та на рівні суспільних інституцій. Будь-яка інакшість не просто табуювалася, на протиставленні чужому часто-густо вибудовувалася власна ідентичність. Врешті-решт, ескалація протиставлення «свого» і «чужого» призводила до демонізації останнього й прагнення вилучити його зі свого осередку. Та, попри все, Інший/

Чужий не лише набував загрозливих властивостей, але й викликав зачудування, спричиняючи ефект несподіваності й неординарності. Репрезентуючи світ незвіданого, Інший/Чужий перетворювався на образ неабиякої притягальної сили, і його належало розгадати. Окрім того, прадавня теза «Пізнай себе» вказувала на невичерпні обрії внутрішнього світу людини. Це означало, що остання всякчас є загадкою для самої себе, а отже, іншість і чужість виявляються першорядними атрибутами особистісного мікрокосмосу.

На підставі наведених спостережень треба висунути, що вагомим аспектом у розкритті природи Іншого/Чужого є не проста констатація його відмінності на рівні Воно, а спроба виокремити специфічне відношення Я – Ти, в якому Інший поставав би не як загрозливий Чужий, а рівноправний учасник процесу входження в буття. У протилежному разі людина потрапляє в пастку соліпсизму й приречена на самотність.

За допомогою Іншого усвідомлюється нетотожність Я. Тому Інший – це не просто даність, яку Я має беззастережно прийняти. Завдяки йому розкривається світ цінностей і значущості співіснування. Лик Іншого спонукає до відповідальності за нього, позаяк жадання егоїстичного привласнення й маніпулювання постійно виказує неповноту буття. Разом з Іншим будь-яке

Я не лише здобуває множинність, але й приходить до розважливого ставлення до себе й світу.

Крім того, поява Іншого в горизонті можливостей розкриває й певні небезпеки для Я, до яких варто зарахувати самовідчуження, ризик впадання в інтелектуальну зверхність, відчуття обраності й подібне. Утім, найважливішим досвідом сприйняття Іншого/Чужого є набуття здатності відповідати на низку викликів: вміння змінюватися в процесі подолання обмежень, потяг до свободи й відкриття нового, шанс прийняти те, з чим важко погодитися, спроможність впоратися з тривожною чужістю тощо.

Досвід стосунку з Іншим і Чужим розкриває тринарну структуру впливу на Я. У цій структурі людина, з одного боку, здатна цілковито розчинитися чи поглинутися Іншим, а з другого – взагалі не піддаватися зовнішньому впливові й навіть елімінувати іншість. Але третій варіант передбачає можливість обопільної трансформації Я та Іншого. Відомий вислів Григорія Сковороди «Світ ловив мене, але не спіймав» якраз і демонструє специфічну здатність до перевтілення й готовності до змін. Саме тому часом людина звертає з уторованих шляхів, міняє власний спосіб життя, маневрує звичками, прагнучи подивитися на себе з певної відстані. Можна сказати, що так і виникає всепоглинальна потреба не лише стати Іншим, а й зрозуміти його.

Список посилань

- Арістотель. (2003). *Політика*. Київ: Основи.
 Бубер, М. (2012). *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ: Дух і Літера.
 Дінцельбахер, П. (Ред.) (2004). *Історія європейської ментальності*. Львів: Літопис.
 Классен, А. (2004). Чуже й своє. Новий час. В П. Дінцельбахер (Ред.), *Історія європейської ментальності* (с. 478–499). Львів: Літопис.
 Кристева, Ю. (2004). *Самі собі чужі*. Київ: Основи.
 Кюнел, Г. (2004). Чуже й своє. Середньовіччя. В П. Дінцельбахер (Ред.), *Історія європейської ментальності* (с. 464–477). Львів: Літопис.
 Левінас, Е. (1999). *Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого*. Київ: Дух і Літера; Задруга.
 Лютый, Т. (2017, березень 23). Чужий/Інший. *Український тиждень*, 13 (489). Отримано з <http://tyzhden.ua/Columns/50/188334>.
 Лютый, Т. (2017, листопад 16). Я і Ти. *Український тиждень*, 46 (522). Отримано з <http://tyzhden.ua/Columns/50/203978>.
 Лютый, Т. (2017, листопад 23). Перед подобою Іншого. *Український тиждень*, 47 (523). Отримано з <http://tyzhden.ua/Columns/50/204407>.
 Лютый, Т. (2017, грудень 2). Мій Чужий. *Український тиждень*, 49 (525). Отримано з <http://tyzhden.ua/Columns/50/205021>.
 Малахов, В. (1999). Емануель Левінас: погляд із Києва. В Левінас, Е. (1999). *Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого* (с. 267–284). Київ: Дух і Літера; Задруга.
 Штутцінгер, Д. (2004). Чуже й своє. Античність. В П. Дінцельбахер (Ред.), *Історія європейської ментальності* (с. 449–463). Львів: Літопис.
 Ямпольская, А. (2011). *Эммануэль Левинас. Философия и биография*. Київ: Дух і Літера.
 Buber, M. (1995). *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.

References

- Aristotle. (2003). *Polityka* [Politics]. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
 Buber, M. (1995). *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
 Buber, M. (2012). *Ya i Ty. Shliakh liudyny za khasyds'kym vcheniam* [Me and Thou. The Way of Man: According to Hasidic Teaching]. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
 Classen, A. (2004). Chuzhe y svoie. Novyi chas [Foreign and ours. Modern time]. In P. Dinzelsbacher (Ed.), *Istoriia yevropeiskoi mentalnosti* [History of European mentality] (pp. 478–499). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
 Dinzelsbacher, P. (Ed), *Istoriia yevropeiskoi mentalnosti* [History of European mentality]. (2004). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
 Kristeva, Ju. (2004). *Sami sobi chuzhi* [Strangers to ourselves]. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
 Kühnel, H. (2004). Chuzhe y svoie. Sereidnovichchia [Foreign and ours. Middle age]. In P. Dinzelsbacher (Ed.), *Istoriia yevropeiskoi mentalnosti* [History of European mentality] (pp. 464–477). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
 Levinas, E. (1999). *Mizh namy: Doslidzhennia. Dumky-pro-inshoho* [Entre nous: on thinking-of-the-other]. Kyiv: Dukh i Litera, Zadruga [in Ukrainian].
 Lyuty, T. (2017, March 23). Chuzhy/Inshyi [Stranger/Other]. *Ukrainskyi tyzhden*, 13 (489). Retrieved from <http://tyzhden.ua/Columns/50/188334> [in Ukrainian].

- Lyuty, T. (2017, November 16). Ya i Ty [Me and Thou]. *Ukrainskyi tyzhden*, 46 (522). Retrieved from <http://tyzhden.ua/Columns/50/203978> [in Ukrainian].
- Lyuty, T. (2017, November 23). Pered podoboiu Inshoho [In the Face of the Other]. *Ukrainskyi tyzhden*, 47 (523). Retrieved from <http://tyzhden.ua/Columns/50/204407> [in Ukrainian].
- Lyuty, T. (2017, December 2). Mii Chuzhyi [My Stranger]. *Ukrainskyi tyzhden*, 49 (525). Retrieved from <http://tyzhden.ua/Columns/50/205021> [in Ukrainian].
- Malakhov, V. (1999). Emanuel Levinas: pohliad iz Kyieva [Emanuel Levinas: A Regard From Kyiv]. In Levinas, E. (1999). *Mizh namy: Doslidzhennia. Dumky-pro-inshoho* [Entre nous: on thinking-of-the-other] (pp. 267–284). Kyiv: Dukh i Litera, Zadruha [in Ukrainian].
- Stutzinger, D. (2004). Chuzhe y svoie. Antychnist [Foreign and ours. Antiquity]. In P. Dinzelbacher (Ed.), *Istoriia yevropeiskoi mentalnosti* [History of European mentality] (pp. 449–463). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Yampolskaya, A. (2011). *Emmanuel Levinas. Filosofiia i biografiia* [Emmanuel Levinas. Philosophy and Biography]. Kyiv: Dukh i Litera [in Russian].

Taras Lyuty

OTHER AND STRANGER IN THE STRUCTURE OF THE HUMAN SELF (BUBER, LEVINAS, KRISTEVA)

In this article, the author examines the relationship between the human self and its two distinctive conditions – the Other, as any alternative form of being, and the Stranger, as hostility.

In the first part of the article, the author shows historical and cultural dimensions of Self and the Other in the European context. In this regard, anything that does not belong to a particular cultural area is deprived of ontological status and expelled. The Other has attributes of femininity or bestiality and is associated with evil or deviation. However, the extraordinariness of the Other causes a certain enchantment. Finally, the Other becomes an image of the mirror that offers a look at oneself from aside.

The second part exposes the structure of the relationship between Me and Thou according to the theory of Martin Buber (1878–1965). Here the monolithic world appears as a double. Openness, intimacy, and trust are characteristic for this construction. Aggressive forms of power are replaced with respect and responsibility.

In the third part, based on the ideas of Emmanuel Levinas (1906–1995), the totality of being is proved unlocked by interaction with the Other. It becomes possible as a response to sympathy and love. Therefore, the Other is revealed through his/her face that one can see, while human condition is based on the fact that a human cares for the existence of the Other.

Finally, in the fourth part, the author appeals to Julia Kristeva (born 1941) approach to the problem of Stranger. He finds out that the possibility of recognizing the essential elements of Stranger within our Self is an important aspect of human identity, as we will only be able to clarify our own purposes by accepting someone else in ourselves.

Keywords: Other, Stranger, sympathy, responsibility, identity.

Матеріал надійшов 26.02.2018