

ІНАКШИЙ ДОСВІД: збагнути незбагненне¹

Вахтанг Кебуладзе (модератор)
доктор філософських наук,
професор КНУ імені Тараса Шевченка

Сьогодні ми проводимо круглий стіл на тему «Інакший досвід». Його замислювали одразу як міждисциплінарний, хоча це відбувається на майданчику філософського часопису. Хотілося б почути думки про Інакшість у геть різних вимірах — інакшість людей з іншими можливостями, здатностями — і фізичними, і психічними, інакшість культурну, мовну, релігійну, інакшість у мистецтві, інакшість в історії. Формат і зміст цього проекту залежать від вас. Було б цікаво почути, що думають про інакшість різні люди: інтелектуали, митці, інсайтери цих процесів. Ясно, що результат цієї дискусії ми потім хочемо надрукувати в черговому числі «Філософської думки», але на цьому ми не хотіли б зупинятися, і куди далі піде цей проект, ми поки що не знаємо. Це великою мірою залежить від вас. Це може бути і низка публікацій на наших сайтах, і вихід на якісь телевізійні або радіомайданчики. Ми практикуємо у «Філософській думці» таку рубрику, як повернення до теми, тож чекаємо дописів на вздогін — реакцій на цей круглий стіл. Якась час-

© А. БОНДАР,
О. БАЛАШОВА,
О. БІЛИЙ,
В. ВОЛКОВСЬКИЙ,
Н. ВЯТКІНА,
Т. ГАРДАШУК,
А. ЄРМОЛЕНКО,
В. КЕБУЛАДЗЕ,
О. КИСЕЛЬОВ,
Ю. КИСЕЛЬОВА,
А. КОЛЕСНИК,
Я. КРАСНОВА,
І. КРОШКО,
Т. ЛЮТИЙ,
К. МЕЙТА,
О. ПАНИЧ,
В. СКУРАТІВСЬКИЙ,
А. ХРАБРОВА,
2019

¹ Співорганізатори: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, ГО «Молодіжний гуманітарний центр», Український філософський фонд, Всеукраїнська ГО «Український конгрес інвалідів», Всеукраїнська школа персональної освіти «Славія» імені Віктора Соломенка.

тина цього проекту може вийти окремою книгою. Про своє розуміння Інакшості, про те, як я підійшов до цієї теми у власних філософських дослідженнях, я скажу трохи пізніше. Зараз хочу надати слово директору Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Анатолію Єрмоленку.

Анатолій Єрмоленко

*доктор філософських наук, член-кореспондент
НАН України, директор Інституту філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України*

Визнання самоцінності інакшого буття як основа для порозуміння між людьми

Шановні колеги, я радий вас вітати в нашому Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Проект, заради якого ми сьогодні зібралися, реалізується в рамках «Філософської думки», але наголошую, що цей часопис є органом нашого Інституту філософії. Вже склалася традиція таких круглих столів, присвячених актуальним проблемам сучасної філософії, що їх започатковує та ініціює наш часопис.

Тепер хотів би зауважити кілька аспектів щодо нашої теми. Справді, цей круглий стіл присвячено проблемі інакшого досвіду, в ширшому розумінні — це тема Іншого та Інакшого, інакшості загалом, що доволі важливо — особливо за сучасної доби, коли ці питання набувають глобального масштабу. Адже ми постійно маємо справу з Іншим як Інакшим на рівні науковому і на рівні повсякденного спілкування між людьми, культурами, народами, країнами, державами тощо. Проте на емпіричному рівні Інший досвід, Інше як таке завжди постає як Інакше, відмінне, неповторне, адже немає не тільки однакових людей, а й однакових речей загалом. Не знайдеш два однакові листочки на дереві, дві однакові сніжинки в снігу, два однакові візерунки на морозній шибці, годі казати вже про людей. Чоловіки відрізняються від жінок, діти — від дорослих, українці — від росіян. Усі ми унікальні, тому у кожного з нас і свій досвід. Досвід завжди унікальний. До того ж цей досвід змінюється, як змінюється і ставлення до нього, а також ставлення до іншості та інакшості загалом.

Часто-густо ця відмінність настільки разюча, що утруднює комунікацію, а подекуди й унеможлиблює її загалом. Отже, тут ціла низка питань, понять, які так чи так описують і уточнюють цю проблему. Про це і йтиметься на нашому круглому столі. Як на мене, проблема тут не тільки в тому, як дістатися інакшого досвіду Іншого, а й у тому, як звідти вийти, як повернутися до самого себе, адже ти сам постійно змінюєшся, і таких інакших безліч і в тобі самому. Але це ще й питання про те, як (попри всі відмінності) ми можемо зрозуміти інакше, де ті точки дотику, які нам дають можливість порозумітися з іншими людьми? Як знайти те спільне в іншому і в інакшому, щоб можна було не просто співіснувати, а й існувати разом: з іншими людьми, з іншими культурами, з природою, зі світом загалом.

За часів відкриття Америки відбувся навіть теологічний диспут на тему «чи є індіанці людьми, чи, може, вони є тваринами». ХІХ сторіччя складно було уявити, що жінки матимуть рівні права з чоловіками, а афроамериканці — з білими. А сьогодні жінки стають депутатками парламентів, афроамериканці — президентами. Видатного англійського математика, логіка і криптографа Алана Тюринга, який суттєво наблизив перемогу над нацизмом у Другій світовій війні, «зламавши» коди німецької шифрувальної машини «Енігма», після війни було засуджено за гомосексуалізм, а в наш час уже мало кого здивуєш гомосексуальним весіллям Елтона Джона, гомогенні шлюби в Європі стали звичним явищем. Таким чином, інакший досвід має ще й історичний вимір.

Перекладаючи книжку Клауса Міхаеля Маєр-Абіха «Повстання на захист природи» з підзаголовком, який німецькою звучить так: «von Umwelt zur Mitwelt», я переклав його як «від довкілля до спільносвіту», запровадивши нове слово для української мови «спільносвіт», кореспондентне до німецького «Mitwelt». І це відповідало самому духові концепції Маєра-Абіха, адже «Mitwelt» для нього — це не співсвіт, не світ, що існує поруч, а якраз наш спільний з природою світ, тобто світ природи, з яким ми живемо разом. І попри те, що природа не може бути безпосереднім суб'єктом спілкування, потрібне таке припущення, така ідеалізація, яка уможлиблює ставлення до природи не тільки як до об'єкта, а й як до суб'єкта чи квазісуб'єкта спілкування.

Таким чином, інакший та його досвід — це завжди складний, комплексний світ, що має безліч можливостей, контингентцій, за визначенням Нікласа Лумана, отже, він завжди містить у собі непередбачуваності, ризики й загрози. У такій контингентності світ може поставати не просто як інший та інакший, а й як чужий і навіть ворожий. Долучаючись до такої методології Лумана, зауважимо, що ця комплексність може бути редукована до тих можливостей, які забезпечують існування тієї чи тієї системи, хай це буде психологічна система (людина) або соціальна система (політика, економіка тощо).

Це те, що називається «довкілля» (Umwelt) — поняття, запроваджене свого часу німецьким біологом і етологом Якобом фон Юкскюлем. Це поняття було запозичене філософською антропологією, а згодом стало ключовим і в соціології Лумана. Кожна жива істота має своє довкілля, що забезпечує її існування і виживання. Так само і людина має своє довкілля як редукований універсум. І таку функцію редукції комплексності виконує довіра. Зустрівшись із іншою людиною, ми наражаємось на безмежність її проявів (ролей, функцій, годі казати вже про її екзистенційний вимір). Тож довіра уможлиблює нам таку редукцію.

Тому, скажімо, у німецькій мові Інший (der Andere) постає і як Інакший, згадаймо книжку Юргена Габермаса «Залучення іншого»². Так само й російсь-

² Габермас, Ю. (2006). Залучення іншого. Львів: Астролябія.

ською мовою слово «другой» означає ще й «иной». Але до слова «інший» можна додати не тільки поняття «інакший», а й таке поняття-антонім, як «чужий», що утворює дихотомію «свій — чужий», а також «ворожий» у дихотомії «друг — ворог», що визначає сферу політичного, наприклад, у політичній філософії Карла Шміта, а також у філософії марксизму-ленінізму. Зіткнення з іншими культурами часто-густо й породжує сприйняття іншої культури як «чужої» чи навіть «ворожої».

Це позначається і в сприйнятті іншої мови не тільки як інакшої, а й як чужої, що проявляється, скажімо, при запозиченні слів із інших мов, коли слова іншомовного походження набувають негативних конотацій. Наприклад, французьке слово «project», потрапивши до нашого лексикону, отримало інакші конотації у слові «прожект». Ще один приклад: напівінвективне слово «курва», що потрапило до нашої мови через польську з німецької та набуло образливого змісту збочення, хоча німецьке «die Kurve» означає «крива» (звідси відомий нам ще зі школи пристрій курвиметр). Загалом, деякі інвекторні слова, які згодом запозичені з тюркських мов, у цих мовах не містили негативних чи образливих конотацій. Лише потрапляючи з інакшого (чужого) мовного середовища до нашого лексикону, ці слова можуть набувати таких конотацій, коли інше мовне середовище постає не тільки як інакше, а й як чуже й вороже, до якого виробляється й негативне, образливе, ставлення.

Таким чином, питання полягає не тільки в тому, щоб зауважити існування інших людей як інакших, — адже це емпіричний факт, — а в тому, як знайти єдність, знайти можливість, якщо йдеться про людей, порозуміння, аби ввести «Інакшого» в дискурс як рівноправного його учасника. Як зауважує Габермас, «залучення іншого» радше означає, що межі спільноти відкриті для всіх — у тому числі і для тих, котрі є чужими між собою і хочуть залишатися такими»³. Відтак це має бути відкритий дискурс, який уможливорює розуміння досвіду Іншого та Інакшого.

На таку проблему наражалися культури під час завоювань Олександра Великого, який не тільки підкорював східні народи, а й прагнув поєднати грецьку і східні культури та запозичити деякі риси східного способу життя, тим самим визнаючи їхню ціннісну значущість. Другий приклад можна знайти знову ж таки у взаєминах культур після Колумбового відкриття Нового світу. І тут з'являються дві парадигми: підкорення, яку вособлював Ернан Кортес, і порозуміння, представлену Бернардино де Саагуном. На відміну від Кортеса, який «вогнем і мечем» нищив індіанців, підкорюючи їхню культуру, Саагун прагнув зрозуміти культуру індіанців, для чого вивчив їхню мову, що згодом далося взнаки в обох літературах і стало засадовим для сучасної етнології. Вивчення мови індіанців дало можливість зануритись у їхній «життєсвіт», у їхній «габітус», які забезпечують передрозуміння смислів

³ Там само, с. 7.

іншої культури, що вможливило перетворення інакшого досвіду на свій власний. Проте передумовою для цього було визнання іншої культури як самодостатньої та рівної.

У цьому зануренні важливу роль відіграє емпатія, здатність відчувати те, що відчуває інший, увійти в його становище, «влізи в його шкіру», що передбачає достатньо розвинену «здатність до уяви». Арнольд Гелен у розділі «До теорії фантазії» відомої праці «Людина. Її природа і її становище у світі», розвиваючи думку Гердера про те, що уявлення є однією із найважливіших здатностей людської душі, вважає «визначення людини як істоти, що має уявлення, так само правильним, як і істоти, що має розум»⁴. Важливо також, що Гелен називає уявлення «здатністю процесу життя виходити за свої часово-просторові межі»⁵, що дає можливість поставити себе на місце іншої людини, пережити щось разом з нею, подумки посісти її позицію, чи, за словами Джорджа Міда, «перейняти її роль». Ця здатність є «елементарним соціальним органом», що утворює основу емпатії та співчуття як важливих чинників народження моралі. Будучи містком між чуттєвістю і рацією, уявлення спершу виявляє себе у вигляді жалю, співчуття, що певною мірою повторює біологічні реакції — тільки, так би мовити, у зворотному напрямку, тобто у вигляді емпатії, а потім рефлексійно. Таким чином, без уявлення неможлива емпатія.

Емпатія також дає можливість відчувати біль іншого, співчувати йому, прийти йому на допомогу, коли той потрапляє в халепу. Так ми переживаємо досвід людей, що зазнали лиха, співчуваємо людям, що втратили здоров'я, людям, що з тих чи тих причин стали неповносправними. Ця здатність має позитивний зміст, вона закладена в нашій біологічній конституції, що дало деяким дослідникам підставу вважати емпатію початком і джерелом моралі. Емпатія може бути поширена і на позалюдський світ, що є основою того, що Ганс Йонас називає визнанням іншого буття як самоцінності. І сьогодні такі поняття, як «права природи», «гідність природи», «справедливість у стосунках з природою», стали звичними, хоча ці поняття нещодавно використовували тільки для позначення міжлюдських стосунків та відносин.

Проте емпатія може мати й негативний зміст. Скажімо, людина може відчувати й переживати біль свого кривдника, радіючи кепськості його становища на кшталт злорадства, мовляв, «так тобі й треба!». Тому емпатія хоч і є вихідним, проте не остаточним, тим паче не вичерпним джерелом моралі. Адже емпатія є можливістю утворення спільного життєсвіту, який забезпечує передрозуміння, без якого неможливе розуміння і досягнення порозуміння. Проте передрозуміння є тільки одним зі складників розуміння. Як пише Дитрих Бюлер у статті «Розуміння і дискурс», «без передрозуміння ми

⁴ Gehlen, A. (1978). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 12. Auflage (S. 317). Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

⁵ Ibidem.

взагалі не могли б щось розуміти, проте тільки за умов критичного застосування передрозуміння ми можемо правильно щось розуміти»⁶. І це правильне розуміння дається через раціоналізацію життєвого світу, завершеною формою якого є дискурс, «вбудовуваний» у життєсвіт, точніше, «надбудовуваний» над ним як «габітус розуму». Тому, щоб зрозуміти досвід іншого та інакшого, не достатньо феноменологічного та герменевтичного методів розуміння, тут потрібна критична, або глибинна герменевтика.

І це якраз і є завданням філософії, зокрема практичної філософії. Свого часу Ганс Файхінгер написав книжку «Philosophie als ob», зауважуючи, що філософія, особливо практична філософія, спирається на принцип *als ob*, і, врешті-решт, цей принцип є ознакою всієї людської культури. Починаючи з доби, яку Карл Ясперс назвав «осьовим часом», вихід за межі фактичного — це рівень контрфактичного. Провідною ознакою всіх цих осьових рухів, за визначенням Шмуеля Айзенштадта⁷, є трансцендування. Таке прагнення трансценденції неможливе без уяви, без фантазії, яка й утворює онтологію спільного і всезагального як чинників процесу ідеалізації. Адже попри те, що люди інші та інакші, вони здійснюють таку ідеалізацію, що проявляється в тому, що жінки, попри всі відмінності з чоловіками, сьогодні мають однакові права з ними, що взагалі всі люди (незважаючи на всі етнічні, національні, расові, відмінності) мають рівні права, як це записано в «Загальній декларації прав людини» ООН 1948 року. А у зв'язку з глобальною екологічною кризою не тільки люди, а й природа загалом набуває такого статусу.

Отже, для того, щоб залучити Іншого як Інакшого, насамперед потрібно визнати його права і значущість у його ідентичності й самодостатності. Проте цього недостатньо, адже в такому разі однакову валентність матимуть християнські цінності й цінності націонал-соціалізму тощо. Тому потрібен ще механізм тестування цих цінностей на значущість, узasadничений принципом універсалізації. Цей принцип проявляється в Золотому правилі моральності, у Кантовому категоричному імперативі, імперативі сучасної комунікативної філософії. Своєю чергою, нехтування морально-політичним універсалізмом призвело до жахів тоталітаризму, що постали у вигляді комунізму, фашизму та націонал-соціалізму. Зауважимо також, що не варто плутати універсалізацію з уніфікацією. Принцип універсалізації не заперечує самотності культур, особливостей людей, усіх проявів буття — він їх забезпечує. Це не мультикультуралізм, що передбачає співіснування культур. Це універсалізм, що передбачає спільне існування культур як життя разом.

⁶ Böhler, D. (1984). Diskurs und Verstehen. In Apel, K.O., Böhler, D. (Hrsg.). *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik. Studententexte III* (S. 985). Frankfurt a. M.: Fischer.

⁷ Eisenstadt, Sh.N. (1987). Die Bedingungen für die Entstehung der Kulturen der Achsenzeit. In Eisenstadt, Sh.N. (Hrsg.) *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Veilfahlt* (S. 13). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Принцип універсализації — це регулятивний принцип досягнення порозуміння, порозуміння між людьми, культурами, народами, державами тощо. І ми, філософи, покликані віднаходити такі можливості досягнення порозуміння у світі. Що більші можливості врахування і залучення досвіду Іншого, то більші можливості демократії, і ця залежність дається взнаки, коли враховується не тільки голос більшості, що вможливорює демократію як таку, а й голос меншості, що є ознакою розвиненої демократії. Здатність чути голос меншин (етнічних, національних, класових, гендерних, людей з фізичними вадами) є умовою людяності суспільства.

Сподіваюсь, що ці та інші питання успішно обговорюватимуть на нашому «Круглому столі», роботі якого я бажаю успіхів. Певен, ми знайдемо порозуміння.

Вахтанг Кебуладзе: Зараз Юлія Кисельова ознайомить нас із дослідженнями Інакшості в різних країнах світу.

Юлія Кисельова (Іламі Ясна)

*аспірант Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди
НАН України, редактор е-версії «Філософської думки»,
директор ГО «Молодіжний гуманітарний центр»*

**Інакшість як міждисциплінарна проблема:
актуальні дослідницькі тенденції**

Дякую всім, хто долучився до нашого проекту. Так, саме проекту, адже ми сподіваємося, що цей круглий стіл, як уже зазначив Вахтанг Кебуладзе, стане першим кроком тривалої творчої й дослідницької співпраці. Сподіваюся, сьогоднішня дискусія допоможе проблематизувати важливі для нас усіх питання та углядіти перспективні вектори подальшого спільного руху.

Вважаю, не буде перебільшенням теза про те, що тема інакшості пронизує всю сучасну соціогуманітарну думку, постаючи в різних професійних дискурсах — філософському, соціологічному, психологічному, лінгвістичному, мистецтвознавчому тощо. Для нас, філософів, вона постає в річищі феноменології, філософії діалогу, комунікативної філософії, психоаналізу, на перетині з проблематикою ідентичності й суб'єктивності та в проблематиці таких філософських дисциплін, як етика і філософія культури тощо. Те саме, гадаю, стосується й суміжних царин науки. Багато хто з присутніх, наскільки мені відомо, має науковий і творчий доробок у межах цієї теми — кожен у своїй сфері. Додаймо сюди запитуваність освітніх і дискусійних заходів, присвячених проблематиці інакшості, що активно постають у публічному просторі, а також прикладні проекти сприяння розвитку толерантності, інклюзії, рівних можливостей для різних соціальних і культурних груп: жінок, людей з інвалідністю, різних етносів тощо.

Чого ж бракує наявним проектам та навіщо ми розпочинаємо ще один? На мою думку, сьогодні соціологія, психологія та інші галузі гуманітаристики здійснюють конкретні, прикладні, локальні дослідження окремих культурних та соціальних проявів інакшості. Власне, саме це вони й покликані робити. Філософські ж праці, навпаки, часто є суто теоретичними — і теж доволі локальними: ми зосереджуємося на певних іменах, концепціях, теоретико-методологічних парадигмах. Якщо не помиляюся, сьогоднішній круглий стіл є першим в Україні міждисциплінарним академічним заходом, який присвячено темі інакшості як комплексній проблемі. А надто унікальним його робить поєднання теорії і практики завдяки участі не лише науковців, а й фахівців, що мають безпосередній стосунок до проектів інклюзивної й персональної освіти та практичної роботи з «інакшими» соціальними групами. У цьому сенсі ми в авангарді вітчизняних досліджень.

Що ж до світових тенденцій, то тут ми суто у тренді. Аби продемонструвати це, я проаналізую певний масив дослідницьких ініціатив і публікацій останнього десятиріччя, головним об'єктом зацікавлень яких є поняття *Otherness/Othering* чи *Alterity*. По-перше, це книжки, видані англійською мовою у провідних наукових видавництвах; по-друге, періодичні видання і дослідницькі центри, що створені при відомих університетах. Обов'язковим критерієм стала прикладна спрямованість досліджень. Загалом розглянуто понад 50 джерел, причому я свідомо не заторкую масив праць у річищі фемінізму, гендерних студій, досліджень релігійної ідентичності, етносів, націй тощо. Це — доволі типове коло проблем, пов'язаних з інакшістю; відповідні праці є й в Україні, зокрема в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди. Я ж хочу акцентувати увагу на менш відомих у вітчизняних колах дослідницьких стратегіях. Сподіваюся, цей побіжний огляд продемонструє суголосність нашого сьогоднішнього заходу із сучасними світовими тенденціями, а також допоможе окреслити перспективи подальшого руху.

Серед широкого спектру праць особисто мені перспективними видаються такі, що порушують питання про інакшість як про комплексну міждисциплінарну проблему, що закономірно продовжує тенденцію започаткування постколоніальних, етнічних, феміністських, гендерних, квір та схожих студій. Від початку постаючи як шерех порізаних проблем, проблематика таких студій охоплює дедалі ширше коло «інакших» феноменів, що дає нагоду узагальнити їх як «дослідження інакшості» (*alterity studies, studies in otherness* тощо) — у найширшому розумінні.

Слідом за англійськими авторами пропоную говорити про «інакшість» як 1) метатеоретичну проблему (*meta-theoretical problem*), 2) що охоплює гранично широке коло культурних феноменів і 3) потребує усебічного/багатоаспектного осмислення (*multilateral perspective*) та 4) міждисциплінарного підходу (*multidisciplinary approach*). Саме такий підхід видається мені продуктивним у сучасному українському контексті та відповідає тематиці й формату нашого сьогоднішнього заходу та проекту загалом.

Тенденція такого системного осмислення інакшості сьогодні стає доволі помітною у світі. Одним із маркерів цього є *створення спеціалізованих дослідницьких центрів*, насамперед у межах університетів. Приміром, від 2008 року в університеті Орхуса (Данія) діє *Centre for Studies in Otherness*⁸. Тут пропонують *мультіаспектний (multilateral perspective) та міждисциплінарний (multidisciplinary) підхід до дослідження інакшості «на перетині теорії культури, континентальної філософії, соціології, постколоніальних студій, психоаналізу, гендерних студій, досліджень готики (Gothic studies), постмодернізму та постструктуралістської теорії»*. Створений 2010 року *Haas Institute for a Fair and Inclusive Society* (університет Берклі, США)⁹ не обмежується міждисциплінарним підходом. Проект має на меті «об'єднати різні зацікавлені сторони — науковців, управлінців, активістів та політичних лідерів», що важливо, «не лише заради здійснення теоретичних досліджень, а й для сприяння соціальним змінам та впливу на політику». Обидва центри видають рецензовані журнали: відповідно, «Otherness: Essays and Studies» та «Othering & Belonging», а також проводять однойменні конференції.

Ще один маркер актуальності зазначеного типу досліджень — щораз вища кількість збірок та монографій, які впродовж останнього десятиріччя виходять друком у провідних наукових видавництвах світу: *Oxford University Press, Cambridge Scholars Publishing, Routledge, Bloomsbury, Taylor & Francis* (Велика Британія), *Brill Publishers* (Нідерланди), *Mouton De Gruyter* (Німеччина), *State University of New York Press* (США) та інших. Зазвичай це колективні монографії, автори яких є представниками різних галузей знань: філології та лінгвістики, культурології, літературознавства, кінематографії, журналістики, історії, юриспруденції, політичних наук, гендерних студій, дослідники медіа та комунікацій тощо.

Тематично тут можна виокремити збірки, присвячені тій чи тій *локальній культурній традиції*. Через категорію інакшості автори осмислюють культуру Іспанії¹⁰, Індії^{11,12}, Гонконгу¹³, Японії¹⁴, Туреччини¹⁵, франкофонну культуру¹⁶ тощо.

⁸ Centre for Studies in Otherness. Aarhus. Available online at <http://www.otherness.dk/>.

⁹ Haas Institute for a Fair and Inclusive Society at UC Berkeley. Available online at <https://haasinstitute.berkeley.edu/>.

¹⁰ Ulloa, T. F. (2014). *Otherness in Hispanic Culture*: Cambridge Scholars Publisher.

¹¹ Gupta, C.; Chattopadhyaya, D. P. (1998). *Cultural Otherness and Beyond*: Brill.

¹² Wulf, C.; Sarukkai, S. (2016). *Exploring Alterity in a Globalized World*: Routledge.

¹³ Kienpointner, M.; Servaes, J. (2005). *Read the Cultural Other: Forms of Otherness in the Discourses of Hong Kong's Decolonization*: Mouton De Gruyter.

¹⁴ Ko, M. (2013). *Japanese Cinema and Otherness: Nationalism, Multiculturalism and the Problem of Japaneseness*: Taylor & Francis.

¹⁵ Tekin, B.Ç. (2010). *Representations and Othering in Discourse: The Construction of Turkey in the EU Context*: John Benjamins Publishing Company.

¹⁶ Cooke, P.; Vassallo, H. (2009). *Alienation and Alterity: Otherness in Modern and Contemporary Francophone Contexts*: Peter Lang.

Інший формат — дослідження *репрезентацій інакшості у різних дискурсах*, як-от у кінематографі^{17,18}, візуальному мистецтві¹⁹, літературі^{20,21,22}, у ситуації війни^{23,24}, в інтернет-просторі²⁵ тощо. Автори порушують нетривіальні питання, зокрема, про прикладні, повсякденні аспекти буття, наприклад (перелічую назви розділів із різних збірок): про вагітність як інакший досвід; про тварин як інших та «засоби чи інструменти іншування» (*devices for othering*); про життя за умов глобального потепління як інакший досвід; про штучний інтелект як зустріч з Іншим та ще десятки. Щось схоже відбувалося в контексті постання філософії повсякденності, коли в горизонті філософської рефлексії опинилося широке коло доти нетипових для неї проблем і феноменів повсякденного життя.

Чи можемо ми говорити про наявність таких студій інакшості в Україні? Я вважаю, що ні — через певну обмеженість і кола досліджуваних феноменів чи форм інакшості, і ракурсів, з яких вони осмислені.

По-перше, у нас сьогодні сформувалося доволі обмежене коло, так би мовити, топових питань, поміж яких проблематика гендеру й сексуальності, етнічна, національна та релігійна ідентичність, інклюзія людей з обмеженими можливостями, проблематика емігрантів чи (в українському контексті) внутрішньо переміщених осіб і ще буквально кілька тем. На перший план виходять питання дискримінації, утискання чи стигматизації «інакших», а інакшість постає в драматичному тоні — як хвороба, обмеженість чи проблема, яка потребує розв'язання.

Так, це важливо. І, ймовірно, це — першочергова потреба. Але ж інакшість — це не лише психічні розлади, а й обдарованість. Це паранормальні здібності й містичний досвід. Це не лише інвалідність, а й, скажімо, спортивний талант чи дивна врода. Це просто різні способи жити: багатодітність або чайлдфрі, бродяжництво або пустельництво, веганство чи бодібілдинг. Це різноманітні маргінальні, інакші події, ситуації та стани буття — свято чи карнавал, війна чи гра, подорож чи усамітнення, сп'яніння чи сон, ди-

¹⁷ Plate, S. B.; Jasper, D. (1999). *Imag(in)ing Otherness: Filmic Visions of Living Together*: Oxford University Press.

¹⁸ Richardson, M. (2010). *Otherness in Hollywood Cinema*: Bloomsbury Publishing.

¹⁹ Desmond, W. (2012). *Art, Origins, Otherness: Between Philosophy and Art*: State University of New York Press.

²⁰ Harding, W.; Martin, J. (2009). *Beyond Words: The Othering Excursion in Contemporary American Literature*: Cambridge Scholars Publisher.

²¹ Rana, M. (2009). *Creating Magical Worlds: Otherness and Othering in Harry Potter*: Peter Lang.

²² Vaccaro, C.; Kisor, Y. (2017). *Tolkien and Alterity*: Springer International Publishing.

²³ Hart, J. (2015). *The Poetics of Otherness: War, Trauma, and Literature*: Palgrave Macmillan US.

²⁴ Smith, Z. (2019). *Age of Fear: Othering and American Identity during World War I*: Johns Hopkins University Press.

²⁵ Lumsden, K. (2019). *Online Othering*: Palgrave Macmillan.

тинство чи старість, страх чи кохання... Перелік майже нескінченний. Тому гадаю, ми не маємо обмежувати діалог про інакшість, втискаючи всю цю різнобарвну поліфонію розмаїтостей у прокрустове ложе усталених тем.

По-друге, як мені здається, розмірковуючи про інакшість, ми — ба й із найтолерантніших мотивів та широко прагнучи збагнути досвід Іншого — свідомо чи ні відмежовуємося, дистанціюємося від цієї інакшості, забуваючи про те, як тісно межують добрий розум та божевілля, здоров'я та хвороба, краса та потворність, «норма» та «відхилення». Врешті-решт, говорячи про «інакшість», ми завжди говоримо і про самих себе — адже кожна людина в чомусь інакша, або, краще сказати, унікальна.

По-третє, вважаю, ми мусимо запитувати не про інакшість як таку і тим паче не про толерантність чи ксенофобію, не про інклюзію, не про міжкультурний діалог, а насамперед про *інакший досвід*. Бо суспільне ставлення до інакшості — ксенофобія чи ксенофілія, дискримінація чи інклюзія, сакралізація чи демонізація, табування чи сексуалізація — це завжди щось зовнішнє, вторинне та мінливе в культурно-історичній перспективі. Первинне — питання про те, *що таке бути інакшим*. І є безліч способів бути ним поряд із тими, що традиційно стають об'єктами рефлексії.

Гадаю, *соціальним ефектом* сучасних досліджень інакшості має бути надання громадянам — читачам, учням, слухачам тощо — можливості зануритись у цю поліфонію «інакшостей», усвідомити багатоманітність досвідів та через це дещо розсунути горизонти своїх уявлень про світ, трохи похитнути власні стереотипи — а отже, стати трохи толерантнішим. Це вже крок від розв'язання локальних питань до фундаментальних суспільних трансформацій. І для цього слід не лише говорити про нагальні проблеми, а й випрацювати ширшу візію теми інакшості. Здійснити це можливо тільки на стику дисциплін і підходів, на перетині теорії та практики. Власне для того, щоб розпочати такий міждисциплінарний діалог, ми й зібralися сьогодні.

Вахтанг Кебуладзе:

Я скажу про власний особистий погляд на Інакшість. Я зіткнувся з цим як філософ, перекладаючи твір «Феноменологія Чужого» сучасного німецького філософа Бернгарда Вандельфельса. Я можу назвати його своїм вчителем. Я цю книжку перекладав, вже будучи знайомим із ним. Потім він приїздив до Києва, ми робили презентацію цієї книжки. То був 2004 рік, за кілька місяців до першого Майдану. В принципі, ця тема, цей сюжет, який присутній в усій його творчості, — це тема Чужого, Іншого, інакшого, відмінного. Він починає з твердження, що розмова про Чуже веде до вдавання. Нам здається, що ми можемо цей предикат чужого допасувати до будь-чого. Та насправду це не так. Адже, називаючи щось чужим, я вже роблю його у дивовижний спосіб своїм Чужим. Наприклад, німецькою іноземна мова — це «Fremdsprache», дослівно — «чужа мова». Але щойно я починаю якусь мову ідентифікувати як чужу, вона вже почасти стає моєю, навіть якщо я її не розумію. І тому Вандельфельс вважає, що: «Чужість у цьому

сенсі є заразливою, як хвороба, кохання, ненависть чи сміх»²⁶. Тобто немає якоїсь абсолютної позиції Своїості (*Eigenheit*), немає цієї точки відліку. Ми самі собі чужі. Є така збірка творів іншої інтелектуалки Юлії Кристєвої «Самі собі чужі». Кристєва опинилася в ситуації, коли виявилася сама собі чужою, адже вона болгарка за походженням, але здійснилася як французька інтелектуалка. І ось те, що ми в розумінні Свого є самі собі чужі, це дуже важлива тема для Вандельфельса. І це, певною мірою, запорука можливості того порозуміння, про яке почав говорити Анатолій Єрмоленко. Якщо я здатний в самому собі розпізнати щось чуже, то це вже перший крок до того, аби прийняти на правду Чуже як Чуже, не перетворюючи його остаточно на своє власне.

У феноменології поняття Чужого, безперечно, постає в контексті вчення про інтерсуб'єктивність. Зрештою, для фундатора феноменології Едмунда Гусерля в цьому вченні головне питання — це питання про досвід Іншого або Чужого. Вальденфельс, інтерпретуючи поняття інтерсуб'єктивності, завершує тим, що відмовляється від нього, адже, на його думку, воно спантеличує нас через те, що походить від поняття суб'єктивності, а отже, нібито має вторинний характер. Натомість, згідно з Гусерлем, саме інтерсуб'єктивність є первинною умовою можливості досвіду. Тож Вальденфельс субстантивує німецький прийменник «*zwischen*». Він пише його з великої літери і додає артикль середнього роду — «*das Zwischen*», говорячи про те, що найважливіше, що може відбуватися в людському світі, — це те, що відбувається між нами. Не в мені, а між нами. Тож сподіваюся, що те, що сьогодні відбудеться між нами, започаткує новий рівень порозуміння, допоможе нам розпізнати Інакшість, Іншість, прийняти Інакшість і Іншість, зрозуміти, що не завжди Інакшість — це ворожість, хоча інколи вона перетворюється на вороже.

Інакшість має різні виміри. Наразі спробуймо зрозуміти, що таке Інакшість у мистецтві. Задля цього хочу запросити до слова Ольгу Балашову.

Ольга Балашова

*кандидат філософських наук, мистецтвознавець,
заступник директора з питань розвитку
Національного художнього музею України*

Множинна інакшість у сучасному мистецтві

Так склалося, що я зараз працюю з нейрофізіологами над курсом лекцій про нейробиологію в мистецтві. І тема Інакшості та Іншості постійно виникає, бо ми всі є не лише продуктом еволюції, а й продуктом культури. Власне, людина більшою мірою є саме продуктом культури,

²⁶ Вальденфельс, Б. Топографія Чужого: студії до феноменології чужого. — К.: ППС-2002, 2004. — С 6.

адже біологічно ми майже не маємо відмінностей один від одного, або вони не є більшими, ніж у інших видів. Але різні культури передбачають абсолютно різний досвід матеріальної, комунікативної, релігійної практики людини впродовж життя. Тобто середовище, в якому вона формується, провокує/активує абсолютно різний спосіб дії, емоційного проживання, мислення. Цей досвід і робить людину кожної культури інакшою.

Якщо подивитися на історію мистецтва та його розвиток (мистецтво в цьому сенсі я розглядатиму як індикатор змін або як спосіб діагностувати, що відбувається з людиною в історії), то виявляється, що на перших етапах існування культури впродовж тисячоліть людина цінує саме традиційність, спадковість, подібність. А Іншість, Чуже, Інакше — воно лякає. Лякає те, що викликає незрозуміння, тож до нього краще ставитись вороже. І це зрозуміло, бо що менше експериментів — то вищий рівень виживання. Тим краще можна забезпечити виживання, накопичуючи досвід генерацій і передаючи їм свій досвід. Але якщо ми подивимось, що відбувається з культурою приблизно від ХІХ сторіччя, як розвивається мистецтво, то фокус з традиції, якою зазвичай була класика, зміщується у бік експерименту. Під класикою я маю на увазі античний спадок і ставлення до цього спадку в той чи той період. Зазвичай це виявляється у тяжінні до певного ідеалу, універсальності. Перед круглим столом Андрій Бондар запитав мене, який антонім можна запропонувати до слів «Інакший» та «Чужий». Можливо, це певна універсальність, всезагальність на протигагу одиничності досвіду. Або ж ідеться про розуміння, того, що Інше, Інакше теж правильне, теж розумне, теж таке, що може бути доцільним та виправданим.

Слідом за Анатолієм Єрмоленком я теж повернувся до історії про зіткнення європейців з індіанцями, які жили в Америці. Адже конфлікт виник через незрозуміння того, що може бути інакше. Чому виникає несприйняття тубільців європейцями? Бо для європейців, які зростали у християнській культурі, було зрозуміло, що настільки інакші створіння не можуть мати душі. Натомість індіанці, зі свого боку, не мали такої проблеми; вони ставилися до всіх живих створінь однаково, бо їхня релігійна практика була пантеїстичною, за якої і камінь, і будь-яка тварина, і будь-яке створіння взагалі має якщо не душу, то щось на зразок душі. Тому в них питання про те, чи можна нищити європейців просто тому, що вони інакші, не виникало. Тобто це був процес іншування саме з боку європейців, бо вони сформувалися в такій культурі, яка тяжіла до одного полюса.

Монолітність уявлень всередині християнського світу починає розхитуватися десь із ХVІ сторіччя, внаслідок Реформації. Результат — релігійні війни, які переходять у політичні протистояння держав упродовж тридцятилітньої війни у ХVІІ сторіччі. Тоді й виникає розуміння, що позицій у ставленні до дійсності завжди є більше, ніж одна.

Дещо схоже, мені здається, ми переживаємо зараз. Але сьогодні ми усвідомлюємо, що кількість цих позицій значно більша, ніж дві. Сьогодні ми не

можемо розвиватися без розуміння того, що інакший досвід є цінним. Саме з цієї позиції, наскільки я розумію, ми ініціюємо сьогоднішню розмову, бо інакший досвід є для нас цікавим, важливим і таким, що його варто досліджувати, а не тим, що ми іншуємо, табуємо, від чого намагаємося відсторонитися. Утім, саме таке ставлення — я маю на увазі реванш консервативних ідеологій у багатьох країнах — ми зараз спостерігаємо по всьому світові. Це — реакція на ті культурні процеси, які вже неможливо спинити.

Якщо ж дивитися на історію мистецтва й аналізувати те, що ми називаємо сучасним мистецтвом, то його можна інтерпретувати просто як оду Інакшості, Інакшому досвіду. Сучасне мистецтво — це можливість подивитися на життя з позиції іншої людини, представника іншої культури, носія іншого досвіду. Це всі ті інакшості, про які говорила Юлія Кисельова. Саме це нам пропонують художники.

Тобто у нас є чіткий вододіл у ставленні до досвіду інших. Перша спроба змінити це ставлення відбувається в XVII сторіччі, за доби бароко, коли з'являється множинна картина світу. Це усвідомлення відображено в ідеях як письменників, так і філософів — від Джона Дона, Вільяма Шекспіра, Мігеля де Сервантеса до Блеза Паскаля. Мабуть, у кожного, хто намагається усвідомити, що відбувається зі світом у XVII сторіччі, є це розуміння, що світ розколюється на кілька рівноправних позицій. Виникає певна бінарність, розуміння, що цих позицій більш як одна, але усвідомлення, що їх може бути безліч, ще не приходить. І як бачимо з розвитку мистецького процесу, саме сьогодні ми розуміємо, що їх існує нескінченна множина. Власне досвід існування сучасного художнього процесу, теоретизування щодо нього, його осмислення — все це свідчить про те, що ця безліч позицій і є тим, що лякає нашого сучасника. Інакшість, яку презентує сучасне мистецтво, відштовхує, викликає нерозуміння, неможливість пристати на позицію іншої людини — художника, неспроможність сприйняти його точку зору, маніфестовану в певному творі мистецтва. І незважаючи на таке несприйняття, цей процес абсолютно необоротний. Ми можемо з цим не погоджуватись, але даремно — як увігнати зубну пасту знову в тюбик. Це ніби скринька Пандори. Вона вже розкрилася, і ми маємо погодитися з іншістю, з присутністю іншого досвіду.

Підбиваючи підсумок і повертаючись до мого спілкування з нейрофізіологами, маю сказати, що насправді, коли йдеться про сприйняття або несприйняття інакшості, то, якщо дуже спрощувати, людей можна поділити на таких собі лібералів і консерваторів: лібералів, котрі сприймають певну різноманітність досвідів, і консерваторів, котрі тяжіють до якогось одного виміру суджень. Американський вчений Дарен Шрайбер та його британські колеги довели, що така різниця має біологічну природу. Причиною цього є робота мозку, і реакція людини залежить від ділянки, задіяної у прийнятті рішення. Тобто консерватори — це люди, яким властива найбільша активність у царині мигдалини і які із найбільшим емоційним залученням реагують,

коли не погоджуються з якоюсь позицією, бо мигдалина відповідає, зокрема, за агресію та стрес. Ситуація несприйняття має для них більше значення, ніж розуміння та прийняття. На противагу їм, інші люди, що посідають зазвичай більш ліберальну політичну позицію, не просто сприймають думку інших та емоційно реагують задоволенням на позиції, з якими можуть погодитись. У них на біологічному рівні активується кора, що відповідає за соціальну функцію. Ось ця маленька біологічна відмінність як біологічний механізм дає нам абсолютну розбіжність у картині сприйняття та реакції, яка, своєю чергою, провокує формування різних культур і сперечання їх між собою.

Тетяна Гардашук:

У мене, може, не стільки запитання, скільки пропозиція щодо теми для подальшого обговорення. У виступі Вахтанга Кебуладзе прозвучало, що інакшість потрібно вивчати, досліджувати, щоб зрозуміти та прийняти. Але чи всяку інакшість потрібно приймати? І де та межа прийняття інакшості, аби її прийняття не призвело до розмивання самості, чи індивідуальності, чи особливості? Як ми це назвемо — то вже інше питання. Я думаю, що це не так конкретне запитання до Ольги чи до Вахтанга, а в принципі питання, яке також може бути на порядку денному нашого обговорення. Що є критеріями для розрізнення прийняття інакшості та компромісу із собою, із власним сумлінням? Де тут місце інституту руконепотискання, який все ж таки є важливим регулятивом суспільних відносин і який в нашому суспільстві, на жаль, так само не сформований, як і відкритість до іншого досвіду?

Ольга Балашова:

Думаю, ми не повинні ставити цю межу. Щойно ми намагаємось її провести, це призводить до неприпустимого обмеження досвіду. Вихід — включати дедалі більше різних досвідів. Якщо подивитися з культурологічного чи мистецтвознавчого погляду, ми побачимо, що сучасне суспільство, на відміну від, можна сказати, класичних попередніх епох, є суспільством включення. Натомість попередні суспільства — античне, середньовічне, доби Просвітництва або ж Відродження — є суспільствами виключення, побудованими на певному розумінні ідеалу. Прибираючи ідеал з концепції формування суспільства, ми починаємо розглядати інакшість як цінність. І тоді ми живемо у світі, де маємо вивчати, досліджувати й постійно включати інший/інакший досвід до свого поля піклування.

Вахтанг Кебуладзе:

У своїй короткій репліці на початку нашої дискусії я лише торкнувся теми ворожості, не розвиваючи її. Вандельфельс наполягає на тому, що Чужість не обов'язково є ворожістю. І я з ним цілком згодний. Але інколи чужість перетворюється на ворожість, коли ми стикаємося з такими формами чужості, які самі по собі ставляться до всього чужого, інакшого вороже. Ясно, що ця проблема особливо турбує нас тому, що ми живемо в країні, яка зазнала зовнішньої агресії з боку Росії. У стані війни виникає питання, а де

та межа чужості, інакшості, яку ми можемо прийняти, до якої ця чужість та інакшість не починає знищувати нас, перетворюючись на ворожість. Знищувати не просто нашу самотність, а й фізично нищити нас. Мені на думку спадає фраза з одного з найперших і, мабуть, одного з найкращих текстів про Майдан — зі статті Юрія Андруховича, яка спочатку вийшла англійською під назвою «Love and Hate in Kyiv» («Любов і ненависть в Києві»), а потім в авторизованому перекладі під назвою «Київ: сльозогінне». У цій статті Юрій написав: «Моральний закон не забороняє ненавидіти вбивць». Він написав це після перших розстрілів мирних протестувальників на Майдані. Ясно, що суспільство має бути інклюзивним, і я абсолютно згоден із Вандельфельсом у тому, що високий рівень ксенофобії в суспільстві свідчить про низький рівень цивілізованості цього суспільства. Але в сучасному світі ми стикаємося з такими формами чужості, інакшості, які самі по собі є ворожими до всього чужого, інакшого. Як, пручаючись цій інакшості, цій чужості, цій ворожості, самим не перетворитися на ворогів всього Чужого? Це дуже складне питання, і однозначної відповіді на нього немає.

Тетяна Гардашук:

Ольга Балашова сказала, що ми не можемо ставити межу між прийняттям інакшості та компромісом із собою, із власним сумлінням. Я цілком погоджуюсь із цим, якщо йдеться про якесь рішення згори, про тоталітарні обмеження. Але значно складніше, коли йдеться про встановлення межі індивідуальної, про співвіднесення індивідуального з іншими досвідами.

Ольга Балашова:

Але тоді ми просто говоримо про іншість, тобто дозволяємо собі бути іншими стосовно іншого.

Вахтанг Кебуладзе:

Щодо тенденцій в сучасному мистецтві, то ясно, що ми стикаємося з абсолютно поліцентричним світом, з великою кількістю інакших досвідів. З іншого боку, мені здається, що є тенденція уніфікації, через деякі практики редукції. Я наведу два приклади. З одного боку, це абстракціонізм або супрематизм. Як на мене, одна з його ключових ідей полягає в тому, що варто дійти абсолютно універсальних виражальних засобів. Чорний квадрат Малевича або жовту пляму Кандинського має зрозуміти будь-хто, ясно, що, зрозуміти по-своєму. Тобто це редукція до якихось абсолютно універсальних форм. З іншого боку, редукція до якихось побутових речей, які ми всі використовуємо. Перше, що тут спадає на думку, це унітаз Дюшана, який має бути зрозумілим майже всім. Тобто в цьому поліморфному світі існує пошук чогось абсолютно універсального, навіть якщо це відбувається через такі радикальні форми редукції.

Ольга Балашова:

Те, що ви згадали як супрематизм, як і абстрактне мистецтво і, власне, дюшанівський дадаїзм — це процеси початку ХХ сторіччя. І коли ми говоримо про мистецтвознавство і про мистецтво як процес, то сприймаємо їх

дуже дистанційовано. Для нас це вже — класична історія модернізму. Коли ж ці явища виникали, вони були дуже інакшими щодо того середовища, в якому формувалися. Це була дуже свіжа, дуже особлива, інакша позиція. Мистецтво, яке залишається потім у музеях, — чому воно є цінним для нас? Тому що воно, хоч би яким воно було, звертається до якихось універсальних категорій, до універсальних цінностей. Чому сучасне мистецтво фактично перетворилося на власне комунікативний проект, стало тією мовою, якою можуть спілкуватися різні культури між собою? Тому що там присутні якісь універсальні, зрозумілі навіть тоді, коли ти не знаєш мови, не знаєш контексту, але за допомоги деяких кодів можеш їх зчитати.

Нещодавно я повернулася з Венеційської бієнале. Виставки, які там відбуваються періодично, певним чином описують той світ, в якому ми опинилися на відповідний момент. І кожні 2–5 років уявлення про цей світ оновлюються. Так, мегапроект, презентований цього року, показує, як художні стратегії, що представляють абсолютно різний досвід, сфокусовані на абсолютно різному досвіді, створюють маніфест людських фантазій. Кожний окремих проект — це неймовірний ракурс того, як може бути зорганізована людська фантазія і якою вона може бути. Але всі вони зрозумілі будь-якому відвідувачеві на тому чи тому рівні, бо це свого роду універсальна мова. Таких мов, таких стратегій дуже багато. І те мистецтво, яке залишиться в музеях, має таке універсальне значення, що промовлятиме до майбутніх поколінь — так само, як нам сьогодні зрозуміле мистецтво XVII або XV сторіччя, бо там є щось, що апелює до нашої людськості. Можливо, навіть до того біологічного рівня, який не може бути редукований, доки ми залишаємось людьми.

Вахтанг Кебуладзе:

Ми почали говорити про інакшість в образотворчому мистецтві. Тепер я хочу передати слово Андрію Бондарю, відомому українському письменнику й перекладачеві. І, наскільки я розумію, Андрій збирається говорити про досвід Інакшості саме в літературі.

Андрій Бондар

поет, письменник, перекладач з польської та англійської, вивчав історію і теорію літератури в Національному університеті «Києво-Могилянська академія»

Література — це радикальна практика проявлення інакшості

Досвід переживання Інакшості — настільки широка тема в літературі, що я наважуся на твердження, що, крім інакшості, в літературі просто нічого не існує, виходячи уже з того, хто говорить, хто є тим, хто пише цей текст. Який він на початку і який він впродовж написання певного роману, повісті чи навіть вірша? Який він наприкінці? Тобто з

інакшістю письменник стикається завжди. Ольга Балашова щойно згадувала моє питання до неї: який антонім вона може запропонувати до «інакшості»? Знаючи, що філософи оперують дихотомією загального та одного, особисто я не знаходжу такого антоніма. Тобто інакшість — річ повсюдна. А література — це простір для проявлення, радикальна практика проявлення інакшості, як, мабуть, і будь-яке мистецтво.

Але я хочу почати не з літератури, а з власного досвіду. Те, про що ми тут говоримо, те, про що на самому початку говорила Юлія Кисельова як про різновиди інакшості, в соціальних практиках неодмінно пов'язане з ворожістю — ворожістю іншого і ворожістю до іншого. Мені здається, ця ворожість іншого важливо відчувати кожному. Для людини з іншою картиною світу ти — інакший. Нещодавно я, мабуть, уперше в житті, пережив такий досвід ворожості з причини моєї інакшості. Це була проста зустріч. Ми йшли з другом Воздвиженкою і зустріли пана, який є знайомим цього мого друга. Вони розмовляли на якісь свої теми, стрибали по них. Обидва цікавляться єврейською історією, тож поки вони розмовляли, я просто стояв і, можливо, вставив одну-дві репліки. Вони говорили між собою російською, а я — українською. І от вони поговорили, попрощалися, і ми рушили далі. Десь за два квартали, вже на Андріївському узвозі нас наздоганяє той чоловік і, звертаючись до мене, починає говорити «текст», з якого випливає, що він є представником більшості українців, яка виграла президентські вибори. «Нас 73 відсотки, — казав він, — ми з вами не можемо жити в одній країні. І хто з нас поїде? Я поїду, я, хто належить до 73%? Чи ти поїдеш?» Це тривало аж до вулиці Десятинної. Можливо, у нього було якесь психічне порушення, та річ у тім, що він мене намалював як ідеального свого Іншого, лише виходячи з того, якою мовою я в той момент користувався. Тобто він мене одразу загнав у всі ті комірочки, де він бачить ознаки свого ворога: а) не російськомовний, значить, голосував за Порошенка, б) налаштований проти російської мови, в) не перейшов на російську з російськомовними. З його розповіді випливало, що найбільшою проблемою є те, що він не здатен дати в Києві освіту своїй російськомовній дитині. Вочевидь, з україномовними людьми він спілкувався нечасто, автоматично маючи їх за своїх ворогів. От я і став для нього втіленням такого ворога, втіленням усього найгіршого. Це було страшенно важко пережити, я вже тиждень не можу оговтатися, але тепер розумію, що мені важливо було це пережити.

Повертаючись до того, що тут казали до мене, зокрема, що згадувала Ольга Балашова про антропологію, слід визнати: антропологія не дає прикладів безхмарного існування загальнолюдських цінностей, що можуть усіх примирити. Натомість надає такий-от приклад. Можливо, не всі знають твір американського антрополога й лінгвіста Деніела Еверета, котрий поїхав у ліси Амазонки, де знайшов одне з найунікальніших племен, яке називається *Pirahã* і має особливу мову — мову, яка не відповідає дуже багатьом загальним

лінгвістичним категоріям. У них немає часу дієслів, у них особливі числівники, у них немає категорій, які відповідають за минуле. Їхнє минуле обмежується життям одного, максимум двох поколінь. Вони не пам'ятають, наприклад, що робили їхні батьки та діди, якщо ті вже померли. Тобто найбільша проблема, з якою зіткнувся Еверет, — це те, що він як місіонер-протестант не міг до них донести історію Ісуса Христа. Він не міг донести до них євангельську історію, тому що у відповідь на кожну свою репліку (а він побудував це як казку) чув наївне запитання: «Як це, віддав свого сина на хрест? Що це таке? Ти особисто був знайомий з Ісусом Христом?» Тобто жодний із сюжетних елементів не узгоджувався з картиною світу цього народу. І що зробив Еверет? Він залишився там і зневірився у своїй релігії. Отак на прикладі одного антрополога ми бачимо, як зруйнувалася та система, що нібито вможлиблює ситуацію загальнолюдського розуміння, ситуацію, коли всі всіх зможуть розуміти. Загалом виявляється, що поруч із нами можуть опинитися люди, які нас абсолютно не розуміють. Ми можемо вийти за межі Інституту філософії й одразу зустріти людину, яка нас не розуміє. Та навіть в межах Інституту нас, мабуть, зрозуміють не всі.

Тепер перейду власне до літератури. Певні відгуки про мою творчість повертають мене до питання, як я прийшов з есеїстики до художньої літератури. Есеїстика, яка тягнеться від Монтеня, передбачає, що це ти говориш і ти говориш правду. Це ті дві засади, що тягнуться через весь цей жанр, який, до речі, був за радянських часів заборонений. Лише зараз, в останні 27 років відроджується або народжується щось таке, як есеїстика, так само як, зрештою, і репортаж, та й дуже багато речей, яких тоді не було. І тут я завжди стикаюся з проблемою правди та вигадки, з тим, хто говорить у художньому тексті. Це я говорю чи водночас не я? У мене є одне оповідання з останньої книжки, яке викликає найбільше питань. Воно називається «Ахмад». Там до головного героя приходить асенізатор й розповідає йому про все його життя, тобто постає в ролі такого собі психоаналітика. Людина, що нібито ворожить по фекаліях, оповідаючи головному героєві все його життя. Багато хто запитує: реальний цей асенізатор чи вигаданий? І мені завжди доводиться відповідати: це моя вигадка; так, я зустрічався з асенізаторами, з багатьма, але цей асенізатор — насправді я. Та для мене завжди не менш важливим є питання, хто в цьому оповіданні цей нібито реальний «я»? Тобто чи я не є тим інакшим для цього асенізатора, який все про мене знає. Насправді я нічого не сказав, щось сказав за мене Інший або Інакший.

Для мене простір літератури завжди передбачає існування різних інстанцій, і той, хто говорить, — це завжди інший, пропущений через себе. Це завжди *«das Zwischen»*, те «між», про яке писав — як теоретик модерністського підходу до проблеми форми, до проблеми іншого — Вітольд Гомбрович. Для нього питання Іншого, питання міжсуб'єктивності, інтерсуб'єктивності було центральним у творчості. Воно завжди залишається в літературі, воно завжди цікавитиме всіх. Мені здається, якщо редукувати літера-

туру до якогось одного знаменника, то перше і останнє, що взагалі цікавить сучасну літературу, літературу «високої поліці», — це розповідь про Іншого через себе. Без того це ніяк не втілюється — ти не можеш дати голос Іншому, не пропустивши цей голос через себе, через власну свідомість. Певна річ, література, як, зрештою, будь-який інший різновид мистецтва, оперує об'єктивно обмеженими засобами. Це спосіб письма, і ти нікуди не вийдеш за межі цієї умови. Сучасні письменники все одно не виходять за межі власної свідомості, коли пишуть. Коли ти пишеш, це завжди твоя свідомість. Проте ця свідомість у певний момент може бути якоюсь уявною. У момент писання ти перебуваєш в особливому настрої, в особливому стані, який не дає себе окреслити однозначно. Література — це те, що не дає себе окреслити однозначно. Це те, що має певні жанрові рамки, але не має їх в межах конкретного тексту. Ти пишеш не жанровий твір, ти пишеш текст, який є вільним і відповідає тільки на твої питання. Так тобі здається. Але коли текст виходить назовні, він починає відповідати на питання інших людей. Тож для кого ми пишемо? Не для себе ж? Ми пишемо, щоб бути почутими. Головна місія мистецтва — комунікація.

Інакшість — це те, що я переживаю завжди, коли починаю писати. Це благословенний стан, дуже близький до психічного розладу. Ти пишеш, блукаючи між множинностями та ідентичностями, ти муσιш постійно одягати якісь інші маски, і вдаєшся до цього несвідомо, просто описуючи певну людську ситуацію.

Олег Білий:

У мене до вас два запитання. Перше: чи відомі вам приклади набожних віруючих християн, які б теж вважали, що коли батько віддає свого сина на поталу як жертву, то це не відповідає іншим положенням християнства? Друге. Ви навели дані, здобуті експедицією Еверета, та лінгвістичні висновки, зроблені за її підсумками. Якою мірою ми можемо довіряти досвідові цього антрополога? Наприклад, мій теоретичний досвід підказує: якщо орієнтуватись і звертатись до лінгвістичної спадщини, в якій є чимало продуктивних концептів, наприклад ідея мовних ігор Людвіга Вітгенштайна, що передбачає виникнення значення на підставі правил гри та залученості до дій; або генеративна граматики Ноама Чомскі, згідно з якою лише система правил породжує комбінації слів, що формують граматичні речення у кожній мові, то судження про відсутність числівників і часових форм дієслів видається як мінімум спірним. Лінгвістична традиція, зокрема та сама структурна лінгвістика, показує: моделі — аналоги того, що ми називаємо числівниками, існують у кожній мові. Чи є метаморфоза Еверета, про яку ви сказали, достатньо переконливим прикладом для того, щоб робити висновки, яких ви дійшли?

Андрій Бондар:

Я поділяю скепсис із приводу того, чи здатні ми зрештою порозумітися, чи йдеться все-таки про певну для всіх універсальну річ. Тож я тепер маю

виступати як адвокат Еверета, але я не хотів би. Принаймні ця історія не мною вигадана. У Еверета є книжка «Обережно, тут змії», де він детально, вже як мовознавець, оцінює категорії цієї мови, в тому числі дієслова, числівники. Тож я не стану зараз заглиблюватися в ці речі, бо побоююсь неточностей. Важливо, що людина із західною університетською освітою знайшла велику проблему — вона не могла переказати людям звичайний євангельський сюжет: як Ісус народився, як він жив, як він пішов на хрест, як він воскрес.

Ви ще запитуєте, чи можливо, що хтось із християн вважатиме цей сюжет аморальним. Людина, яка поділяє християнські ідеї та цінності юдео-християнської культури, виросла із сюжетом про жертвопринесення Авраама. Це закладено в нашій культурі.

Ксенія Мейта:

Моє запитання полягає в тому, як бути в літературі з інакшістю в межах власної свідомості, оскільки особистість письменника, як і будь-яких індивідів, не є статичною, змінюється з плином часу. Це зазначав той же Барт, та й багато інших філософів.

Андрій Бондар:

Я згоден з ними. Особистість творця не є статичною. Коли пишеш, ніколи не буваєш одноманітним. Ніколи не буваєш одним і тим самим. Людина змінюється — одна вранці й інша ввечері. Кожна людина переживає стан інакшості у своєму житті. Будь-які кризові психічні моменти, наприклад депресія, — це теж інакшість. Людина може бути абсолютно психічно здоровою, але від поганого настрою ніхто не застрахований. Це теж інакшість. Тож людина, яка пише, робить це постійно у змінених, інших станах. Це не норма її існування. Це навіть не є тим, що підлягає сумніву або проблематизації. Просто не буває по-іншому.

Анатолій Єрмоленко:

У мене таке запитання: якщо ви кажете, що вас так багато, то як ви збираєте все це до купи? У філософів є простий рецепт — трансцендентальна аперцепція. А як дієте ви?

Андрій Бондар:

Розумієте, я не збираю. Текст збирає. Текст так пишеться. Взагалі, є таке уявлення, що закони текстотворення є чимось абсолютно незалежним від моїх бажань і від моїх установок. Текст пишеться сам якимось чином. Я не можу вам сказати як, я не можу розкласти цей процес на складові. Просто це не моє завдання. Для мене головне його написати. Художній текст пишеться сам, і це для мене завжди є дуже велика інтрига. Мені важливо не відповідати на це питання і не знати, як це відбувається — для власного спокою. Боюсь, якщо я дізнаюсь, то більше вже не захочу писати. А оскільки нічого іншого я не вмію, то краще й не знатиму, як я даю собі раду зі своїми іпостасями. Головне не потрапити в певний момент у Кирилівську. Це завдання максимум.

Вахтанг Кебуладзе:

На думку спадає Бартове розрізнення твору, який має автора, і самодостатнього тексту. Якщо перемагає текст, то автор вмирає. Спочатку проголошується смерть автора, а потому — читача. Адже згідно з рецептивною естетикою в тексті автора завжди присутній латентний читач. Тож якщо вмирає автор, згодом має зникнути і читач. У французькій літературі виникають тексти, ворожі до читача. Скажімо, тексти Алена Роб-Гріє. Коли не лише зникає автор, а й знищується читач — комунікація між ними максимально ускладнена. І ось мені цікаво, чи можна взагалі написати такий абсолютно а-суб'єктивний текст? Коли зникає автор як такий, коли зникає потенційний читач і коли текст сам себе артикулює для самого себе? Чи можлива така ситуація, коли зникає і свідомість, і самість, і чужість, і інакшість? Залишається лише текстуальне плетиво.

Андрій Бондар:

Навіть якщо взяти такі більш-менш зрозумілі постмодерністські тексти, як, скажімо, романи Томаса Пінчона чи Джона Барта, крізь них треба продиратися. Чи от, наприклад, Петер Естергазі, угорський постмодерніст, який помер кілька років тому. Я зараз якраз читаю «Небесну гармонію» — його головний опус. Це дуже грубий твір, де він, використовуючи звичну епічну форму, увіходить у той стан, про який тут ішлося, й іноді, наприклад, довго описує речі, які траплялись якомусь героєві на його шляху. Просто методично описує, як інвентар: така-то річ такого-то кольору.. І довго-довго, впродовж 20 чи 30 сторінок ти читаєш про цей інвентар і думаєш: що це взагалі таке? Чи це література? Так, це література. Цей елемент виконує певну функцію у великому і складному романі. Втім, хоч я й розумію, що це таки великий роман, у мене немає бажання його дочитувати — вже на перших ста сторінках я зрозумів, про що йдеться, що це за метод і форма. І це є проблемою багатьох таких творів, де стирається суб'єктність, де ми маємо гру заради гри.

Та й у тому разі, коли письменник пише, використовуючи всілякі напрацювання літератури ХХ сторіччя, з усіма її «фішечками» (як сьогодні сказав би наш новий гарант Конституції). Цих фішечок у літературі дуже багато, тож дуже велика проблема — уникнути спокуси використовувати їх і написати щось просте й читабельне. Я мав дев'ятирічний досвід писання для газети, яку читали в районних центрах. Вважаю, це великий здобуток для людини — навчитися писати зрозуміло для всіх. Тож треба якось балансувати між текстами, про які казав Вахтанг Кебуладзе, і тим, що читають люди в районних центрах — між оцими стихіями нерозуміння, часткового розуміння або загального розуміння.

Вахтанг Кебуладзе:

У наших розмовах раз по раз виринали релігійні сюжети. І це, звісно, не випадково й очікувано. Тому до нашого розуміння інакшості ми би хотіли додати також розуміння релігійної інакшості. Запрошую висловитися на цю тему Олега Кисельова.

Олег Кисельов

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

Постсекулярність і «Свій» як «Інший»

Дійсно, релігійні аспекти можна знайти майже скрізь, і в багатьох доповідях уже пролунали певні апеляції до релігії. Коли я дивився на афішу нашого заходу, то подумав, що в принципі можна було б провести суто релігієзнавчий захід за цією проблематикою, оскільки палітра питань, пов'язаних із темою «релігія та інший», невичерпна. Але, звісно, необхідно якимось чином обмежуватися.

Перше моє обмеження полягає в тому, що я не розумітиму релігійний досвід вузько — як містичний досвід, переживання сакрального, переживання Бога, але розумітиму його як досвід перебування у певній релігійній традиції, поділяння певних її теологічних, віроповчальних положень. Це досвід сповідання релігії та її практикування.

Звичайно, у кожній релігії приховано або ж явно, як досить розроблена, існує своя теологія, яка визначає, зокрема, яким чином її віруючі мають ставитися до інших релігій та їхніх adeptів. І у цьому випадку ми маємо справу зі ставленням до іншого релігійного досвіду як до чужого, зі ставленням до чужої релігії. У цьому разі ми часто стикаємося з тим, що ці теологічні положення ґрунтовані на певних хибних уявленнях та стереотипах, а не глибокому знанні інших релігійних традицій. Але я також хотів би на нашому круглому столі відмежуватися від цієї теми, а натомість звернутися до буденного сприйняття іншого, до того, як одні релігійні традиції чи навіть їхні adeptи сприймаються віруючими іншої релігійної традиції. І тут я знов-таки маю трошки звузити тему і говорити про «релігійного іншого» і «нерелігійного іншого» як «свого». До такої думки мене підштовхнув свого часу російський фільм «Мусульманин», що вийшов у прокат 1995 року²⁷.

Кілька слів про сюжет фільму. З афганського полону в рідне російське село повертається рядовий Ніколай Іванов. Повертається він як мусульманин Абдула. В основі сюжетної лінії кінострічки закладено конфлікт навколо нової ідентичності рядового Іванова. При цьому конфлікт виникає не тому, що Ніколай-Абдула сповідує іншу релігію, має якісь інші погляди, але через те, що він відмовляється від якихось повсякденних практик для цього села. Наприклад, він не п'є горілку, не краде комбікорм, не цілує ікону. Тут ми

²⁷ Детальніше див.: Кисельов, О. (2018) Інший у гомогенній спільноті: правовірний мусульманин серед номінальних православних. Рефлексії довкола фільму «Мусульманин» (1995 р., реж. В. Хотиненко). В *Право, релігія, кіно* / Д. О. Вовк, О. П. Євсєєв, В. С. Смородинський, І. О. Биля-Сабадаш та ін.; за заг. ред.: Д. О. Вовк, О. П. Євсєєва (сс. 80–92). Харків: Видавництво «Права людини».

стикаємось із ситуацією, коли таку відмову сприймають як зраду. Насправді ми могли б змодельовати подібну ситуацію, коли в такому православному гомогенному селі з'являється мусульманин, який народився в Афганістані, тобто в абсолютно іншому соціокультурному середовищі. Ставлення до такої людини було б абсолютно іншим. А тут людина, яка виросла в цьому селі; у нього є хрещений батько, котрий розказує, як священник його хрестив і таке інше. І люди не можуть зрозуміти, чому він відмовляється від певних цілком нормальних, з погляду односельчан, практик. Фактично тут ми маємо ситуацію, коли Свій-який-став-Іншим сприймається як зрадник, оскільки колективна ідентичність має бути підкріплена певними спільними практиками.

До чого я згадав цю кінострічку? Насправді для України цей сюжет не є надуманим. Ми живемо в ситуації релігійного плюралізму, і величезна палітра релігій в Україні з'явилася не через мігрантів. Послідовниками всіх наявних у нашій державі релігій є українські громадяни. Ідеться не про православ'я як релігію більшості та не про греко-католицизм, який має достатньо тривалу історію в Україні. В Україні є мусульмани, і не лише кримські татари, для яких іслам є традиційною релігією, а й українці-неофіти, які свідомо прийняли іслам. Українці сповідують і різні течії протестантизму, нові релігійні рухи та східні релігії. Досвід цих людей є цікавим, оскільки неофіти зазвичай достатньо буквально виконують усі приписи певної релігії, а також дуже часто поривають зі своїм соціокультурним середовищем і переходять у нове. У фільмі «Мусульманин» все закінчується вбивством новонаверненого в іслам Ніколая, що, на мою думку, можна сприймати як символічний акт — акт розриву неофіта зі своїм попереднім культурним чи релігійним середовищем.

І другий сюжет, який також пов'язаний зі «Своїм» як «Іншим». Це ситуація, яку Юрген Габермас називає «постсекулярністю», коли ми говоримо про повернення релігії в публічну сферу, про десекуляризацію, про ситуацію, за якої більшість людей стають релігійними. Ці процеси ми спостерігали в Україні у 1990-х роках. Паралельно до цього відбувалася певна стигматизація невіруючих. Сьогодні Андрій Бондар уже згадував наші політичні моменти. Я ж пригадую, як після першого туру президентських виборів у соціальних мережах було дуже багато постів та коментарів проти Володимира Зеленського, мовляв, він сповідує войовничий секуляризм. З одного боку ставили Петра Порошенка, який для української церкви здобув Томос, а з іншого — світськість Зеленського, тож не зрозуміло, яка буде при ньому релігійна політика. Зеленського порівнювали з Віктором Януковичем, який перший рік після обрання президентом ігнорував Церкву і не хотів зустрічатися зі Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій. Цікаво те, що команда Зеленського одразу відреагувала на таке навішування ярликів. Після другого туру Зеленський зустрічався з шерогом релігійних лідерів, а потім через якийсь час з'явилося «Послання миру» — звернення релігійних лідерів до мешканців окупованих територій, інспіроване та поширюване

командою Зеленського. Політтехнологи збагнули, що рейтинги Зеленського можуть постраждати через наявну стигматизацію невіруючих.

Тут варто згадати американського соціолога Хосе Казанову, який говорить про те, що Україна в релігійному плані дуже схожа на США²⁸. У ситуації релігійного плюралізму в США вважається нормальним бути релігійним, натомість у Західній Європі зазвичай нормальним вважається бути секулярною людиною. У зв'язку з цим Казанова відзначає, що при проведенні соціологічних опитувань люди і там і там часто прибріхують. Американці прибріхують і кажуть, що вони трошки релігійніші, ніж є насправді, а європейці, навпаки, занижують свою релігійність²⁹. Мені особисто теж здається, що українці зазвичай трошки завищують свою релігійність, як і американці. Існує одне дослідження, що проводила минулого року магістрантка філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка Анна Дубровіна, присвячене дискримінації невіруючих в Україні³⁰. Дослідження демонструє, що така дискримінація існує, причому починаючи зі школи. Тож чому це відбувається? Вочевидь через те, що українське суспільство пов'язує атеїстів з радянською антирелігійною кампанією, з атеїстичною пропагандою. Останні тридцять років ми спостерігаємо реванш з боку віруючих за утиски у Радянському Союзі. Хоча насправді українські громадяни-невіруючі, які зараз навчаються в школах, університетах чи є вже випускниками, із атеїстичною кампанією жодного зіткнення не мали. І відповідно ми маємо таку парадоксальну ситуацію і на рівні сприйняття іншого релігійного досвіду, і на рівні сприйняття іншого нерелігійного досвіду, коли визнається право бути іншим для себе і ставиться під сумнів право бути іншим для іншого.

Вахтанг Кебуладзе:

Перше питання стосовно дискримінації не атеїстів, а секулярних людей. Тут, мені здається, трохи складніша ситуація. Тому що розгляд програми «Армія. Мова. Віра» (що прогнала під час виборів) як програми консервативної, архаїчної не зовсім адекватний. Скажу чому. Якщо ми говоримо зараз про релігію, то, на перший погляд, віра, релігія завжди асоціюється з чимось архаїчним, патріархальним, домодерним тощо, але, як на мене, в нашому суспільстві геть навпаки. Чому? Тому що релігійність, а саме християнська релігійність тут сприймається як елемент вестернізації. І вже байдуже — це православ'я, католицизм чи протестантизм. Це проти нашого минулого, яке було секулярним, проти комуністичного минулого. І тому тут для великої

²⁸ Казанова, Х. (2017). *По той бік секуляризації. Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби*, переклад з англ. О. Панича (с. 258). Київ: Дух і Літера.

²⁹ Казанова, Х. (2019). *Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація*, переклад з англ. Р. Скакуна (с. 74). Львів: Видавництво Українського католицького університету.

³⁰ Див.: Дубровіна, А. (2018). Свобода совісті для невіруючих: чи є дискримінація атеїстів в Україні? *Релігієзнавчі нариси*, 8, 5–22.

кількості людей, скажімо, мого покоління, які не були такими вже вірянами і не ходили до церкви кожного дня, певна апеляція до релігійності — це «антисовок». Це спротив комуністичному тоталітаризму. Для багатьох людей мого покоління оцей слоган, мені здається, саме так сприймався. Байдуже, чи йдеться тут про християнство, про православ'я, чи йдеться про зміну конфесій, але саме це протиставлення комуністичному концтабору, в якому релігії переслідували — всі, бодай якоїсь форми релігійності. І знов-таки те покоління, яке виростало вже після Советського Союзу.. Мені здається, це також канал девестернізації — коли кажуть: «Та не треба взагалі про релігію дбати. Це щось старе, архаїчне, ми живемо за постсекулярної доби. Ми дещо в іншій ситуації, у нас дещо інше минуле». Так само, як я завжди кажу своїм західним колегам-інтелектуалам: «Ви розумієте, ті злочини, які робили в Німеччині і в Італії праві, у нас робили ліві, а тому у нас різна оптика. Для нас ліві — такі самі злочинці, що й ті праві. Я не зовсім згодний з Казановою, що нас можна так легко порівняти зі США. Релігійність, хоч би як це дивно звучало, у нас виявляється не як демодернізація, а навпаки, як модернізація нашого суспільства, вестернізація нашого суспільства. Навіть удавана, коли, як ви казали, у нас, як американці, завищують свою релігійність. Це перше питання: так це чи ні і що з цього приводу можна сказати?

І друге. Це не питання, це радше міркування, те, що мені весь час спадає на думку. Це просто цікавий майданчик для розуміння Інакшості — і з боку чужості, і з боку своєї в релігійному вимірі саме в Україні, де своє таке органічно своє, про що казав Андрій. Ми ж усі виростили на Біблії, байдуже читали ми її чи ні. Але біблійність увиходить у наше життя через літературу, через ритуали, через звичаї. Та раптом в нашій ситуації виявляється, що певні мусульмани є для нас своїми, я маю на увазі насамперед кримських татар, а певні християни і навіть православні — й насамперед православні — не лише чужими, а й ворогами. Я маю на увазі російську православну церкву. Це дуже цікавий феномен, коли чуже релігійне стає своїм, а близьке релігійне стає ворожим. Для мене це дуже цікавий сюжет. Я не стикався з осмисленням цього сюжету ані з боку філософів, ані з боку релігієзнавців. Може, є вже якісь дослідження з цього приводу?

Олег Кисельов:

Дякую за запитання. Мені важко говорити з огляду на ваш особистий досвід, тобто досвід покоління 1990-х, для яких релігійність була протестом проти Радянського Союзу. Але якщо говорити про нинішню ситуацію в Україні, то я не думаю, що ми маємо релігію як чинник вестернізації чи модернізації. Ми бачимо, навпаки, що церкви дуже часто стоять на протилежних щодо модернізаційних процесів позиціях. Достатньо згадати гендерну проблематику, яка постійно присутня в релігійному дискурсі, але яка, водночас, там зазнає викривлення. Нагадаю, що Стамбульську конвенцію Верховна Рада досі не ратифікувала, зокрема через несхвальне ставлення церков до поняття «гендер» у ній. Що стосується своїх і чужих, то тут питання

у лінії демаркації. За якими критеріями ми визнаємо когось своїм, а когось чужим? Ви от назвали Російську православну церкву, а я говорю «Українська православна церква Московського патріархату», як вона сама себе називає. І нині існує також проблема стигматизації Української православної церкви в українському суспільстві. Її вірянами вважають себе 20% українського суспільства, і ми ці 20% просто відрубавмо і кажемо: «ви запроданці». Чи правильно це? Я пам'ятаю, як 2014 року ректором одного університету став православний священник Московського патріархату. Я спостерігав, як соціальні мережі обговорювали це призначення, що відбулося на підставі конкурсу. У соціальних мережах не обговорювали, як пройшов конкурс — так чи не так, не обговорювали його професійні якості, не обговорювали те, що він священник. Обговорювали лише те, що він належить до Московського патріархату. Я не вважаю такий стан справ нормальним. Тобто в українському суспільстві дуже швидко наліплюють на людей ярлики і кажуть: «ви не наші, ви — чужі», хоча ті є такими самими громадянами України, як і ми. Моя особиста позиція щодо нинішніх релігійних питань така: якщо людина порушила будь-який закон України, вона особисто має відповідати за законом, а не церква, до якої вона ходить або в якій вона, як священник, відправляє обряди. Якщо вона не порушила закон, вона має право ходити до тієї церкви, до якої вона хоче. Це її право, гарантоване Конституцією України. І в цьому контексті відпадає потреба законодавчо закріплювати особливий статус за тією чи тією церквою — байдуже, з чим вона асоціюється — із проукраїнською чи з проросійською позицією.

Олексій Паніч:

У мене запитання до Вахтанга Кебуладзе у зв'язку із зауваженням, яке щойно прозвучало. Олег Кисельов говорив про дискримінацію чи то невіруючих, чи то атеїстів. Це різні речі, а Вахтанг, коли ставив своє запитання, поправив, мовляв, він казав про дискримінацію не невіруючих, а секулярних людей. Мені здається, цей сюжет дуже цікавий і може вивести на проблематику осмислення інакшості, але я хотів уточнити у Вахтанга, звідки виникла така поправка. Чому таке іншування осмислюється в категоріях не віруючий/атеїст, а саме секулярності людей?

Вахтанг Кебуладзе:

По-перше я апелював до вашого перекладу твору Тейлора «Секулярна доба», тому що, мені здається, Тейлор дає блискучий інструментарій для роботи з нашою ситуацією. І про саме поняття «секулярність» і що таке секулярність не мені вам розповідати, тому що ви — в матеріалі і перекладали цей твір, який мені був дуже помічним саме як методологічний інструментарій розгляду ситуації, зокрема в Україні. Та крім того, як на мене, поняття «вірянин», «віруючий», «релігійна людина» — це надто суб'єктивні речі, Тобто дуже важко в науковий спосіб встановити — ця людина вірить в Бога чи не вірить в Бога. Те, про що сказав Олег. Наприклад, у Європі занижують свою належність до певної релігії і, може, навіть віру, позаяк всі ми вагаємося,

вірити чи не вірити і чому вірити. А в Америці, навпаки, підвищують ставки. А от поняття «секулярність» більш соціологічне, позаяк можна заміряти, скільки людей і як часто ходять у церкву, в кого ікони є і де — в машині чи вдома, або ж не ікони, а щось інше. Тобто мені здається, що секулярність — більш зручний інструмент. Я, до речі, дякую за запитання, бо я несвідомо вжив цей термін. Але, відповідаючи на ваше запитання, зрозумів, чому я його вжив. Адже, як на мене, в науковому сенсі це зручніший інструмент.

Анастасія Храброва:

Ви казали з приводу релігії — чи є росіяни нам ворогами, інакшими, якщо у нас одна віра? На мою думку, наша віра різниться — через те що там православ'я стало частиною міфу «руського міру». З іншого боку, сама релігія присутня суто на побутовому рівні. Тобто вона не є глибокою. Тому не можна нас зіставляти — мовляв були друзі, а стали ворогами — через релігійні мірила.

Вахтанг Кебуладзе:

Це радше коментар, ніж запитання, але я відреаую. Мені йшлося просто про конфесії. Ми формально з росіянами належимо до однієї конфесії, попри те що українська православна церква отримала Томос, адже вона отримала Томос як православна церква. Росіяни теж називають себе православними. Наскільки вони православні, то інше питання. А мусульмани — то інша релігія. І мене як науковця, інтелектуала і громадянина України цікавить та ситуація, коли люди, що належать до іншої релігії — до ісламу, з яким християнство впродовж тривалого часу було у ворожнечі (і аж дотепер є певні міжрелігійні конфлікти), коли ці люди стають для нас своїми і не просто союзниками, а й навіть інтимно своїми (у мене за останні роки виникли дуже тісні стосунки з деякими кримськими татарами саме на ґрунті нашого несприйняття російського православ'я, не просто Росії, а саме російської версії православної релігії). І це цікавий феномен, коли я, православна людина, об'єднуюся з мусульманином проти інших православних. Я лише це хотів висвітлити. Тепер ми трохи дистанціюємося від релігії й перейдемо до іншого виміру Інакшості. Ідеться про інакший досвід, зумовлений певними фізичними та психічними відмінностями. Висловитися з цього приводу я запрошую пані Ірину Крошко,

Ірина Крошко

директор Всеукраїнської школи персональної освіти «Славія» ім. Віктора Соломенка, керівник Центру персональної освіти та соціалізації особистості, голова Українського конгресу інвалідів

**Практичний зв'язок філософії і освіти:
тема інакшого досвіду у практиці шкільної освіти**

Насамперед хотіла б подякувати за організацію такого заходу, який включає в себе стільки багатоманітних оптик. Я вже

25 років є головою Всеукраїнської громадської організації «Український конгрес інвалідів», який заснував вказані заклади освіти. Понад 20 років школа «Славія» у межах Центру персональної освіти продовжує реалізацію унікального освітнього проекту. Наша школа «Славія» почала впроваджувати інклюзивну освіту для дітей з інвалідністю ще з 1998 року, спираючись на європейські (зокрема, фінські) зразки — ще за 15 років до того, як державні органи прийшли до таких ідей. Але про проект ³¹ пізніше, наразі я б хотіла звернутись саме до зв'язку педагогіки, освітньої практики та філософії.

Дуже символічно, що наш круглий стіл — перший в Україні захід, що поєднує такі теми, як філософія та інакший досвід, звертається до досвіду сліпих і глухих людей, людей з різними обмеженими можливостями — відбувається саме в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди. Ця тема — роботи з людьми з особливими потребами, захисту прав таких людей, створення для них дружнього простору, реформи освіти у напрямку до інклюзії — всі ці теми зараз штучно віддані на поталу чиновникам від МОНУ, юристам, правозахисникам, тобто у юридично-бюрократичний простір. Нібито якщо ми приймемо правильні законодавчі та нормативні акти, справа «інклюзії» буде dokonana. Але це — тема набагато складніша та масштабніша.

Це — тема філософська. Не побоююсь повторити банальні (а проте істинні) речі — філософія будує світ, оскільки визначає наш світогляд, спосіб бачення світу, що, своєю чергою, визначає наше світоставлення, а відтак і нашу діяльність у світі. Проблеми інакшого досвіду, інклюзії (хоча я із застереженням ставлюсь до цього терміна ³²) — це проблеми ставлення однієї людини до іншої. Це — проблеми цінностей, світогляду, базових ідей і принципів особистості, тобто глибоко філософські проблеми.

Саме тому з філософії — з певного напрямку, стилю філософування — має впливати педагогічна теорія і практика, і доки наші чиновники цього не розуміють, будь-яка реформа у сфері освіти приречена на імітацію, на

³¹ Зокрема, про філософію персональної освіти можна дізнатись за посиланням: <https://slavia-school.kiev.ua/en/personal-education/pe-philosophy>

³² Тема інклюзії досить популярна. Школа «Славія», зокрема, впроваджувала інклюзивну освіту — тобто освіту, де діти з різними нозологіями та без них навчаються разом на однакових умовах — ще задовго до того, як держава почала впроваджувати це масово. Натомість сучасне впровадження інклюзії викликає відчуття його штучності, удаваності, позірності та комічності. Впровадження натикається на безліч проблем — неприйняття вчителів, дітей, батьків — що всі пов'язані із неготовністю суспільства, із вадою суспільної свідомості. Серед батьків і дітей часто дуже високий рівень ворожості, стигматизації, відчуження, фобії щодо дітей з особливостями. Вчителі не здатні і не хочуть працювати з такими дітьми — за умов, коли педагогічне, аудиторне навантаження не зменшується, а зростає, в умовах переповнених класів. Як на мене, інакшість — це подолання стереотипів, це робота кожної сім'ї — вчити дитину бути людяною (саме людяною — це слово більш точне, ніж «толерантною» чи «терпимою»). Не терпимість, а людяне ставлення одне до одного, тобто всеосяжна любов — тому я б закликала не стільки до «інклюзії», скільки до універсальності та людяності.

симулякр. Мова не про викладання філософії у школі і навіть не тільки про філософські формулювання чи викладки у офіційних документах. Мова про те, що *все* навчання у школі, *вся* система шкільної освіти має відбуватись як навчання філософії в її найширшому значенні, як *philosophia generalis, philosophia prima*, навчання мислити і діяти. Кожен предмет постає як елемент Філософії, яка є мудрістю і прагненням знати істину, тобто речі, якими вони є насправді, самі по собі. Оця любов до знання істини, мудрості, таємниці буття і має бути системотвірним, наскрізним стрижнем усіх шкільних навчальних програм. Інакше кажучи — не вивчати філософію, а навчати філософуванню.

Наш круглий стіл поставив для мене серйозні питання, можна сказати, ви сьогодні перевернули для мене життєві принципи. Я б сформулювала це у формі питань:

Чи я є інакшою? З певного боку, ми усі інакші. Але що таке інакшість? Що означає «бути інакшим»?

Чи є інакшість добром, а чи злом? Чи інакшість — це проблема?

Вочевидь, проблематичний статус інакшості безсумнівний, раз ми про це дискутуємо. Але розмова про інакшість передбачає питання про певну сутність інакшості.

Питання про інакшість означає питання про ідентичність. Це питання про те, «хто я? чим я відрізняюсь?». Наприклад, досвід такої людини з інвалідністю, як я, свідчить, що я «відрізняюсь від вас усіх», я ніби «не-така», це те, що не вписується в це суспільство, виштовхується ним, не відповідає його вимогам і очікуванням. Вони, «всі» — суспільство — є ідентичні, а я — інакша, «не-така». Можна сказати афористично: я досі вважала, що я відрізняюсь від вас усіх, а виявляється, що ми всі інакші. Але тоді хто я зі своєю інвалідністю?

Якщо досвід є справді інакший, не-такий, не-тотожний, не-ідентичний, він є неподілюваним, ним не можна поділитись. Як можна пережити інакшість такого роду, як у людини із ДЦП або у незрячої людини? Як можна зрозуміти їхні відчуття, почуття і потреби? Чи це принципово неможливо? І якщо ми всі принципово інакші, то у чому і де першоджерело інакшості?

Я дуже вдячна пану Анатолію Єрмоленку, директору Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди, бо він почав з того, що я проголошую все своє життя. *Ми по-інакшому унікальні*. Кожна людська істота є унікальна, але у свій інакший спосіб, і ця унікальність є первинною. Ми радше є унікальними, а не інакшими. І ця унікальність визначає неповторну особливість, особливу місію і особливий шлях життя. Інакше кажучи, кожен є особистістю, і українська мова дозволяє смислово спільність між «особливістю» та «особистістю»³³.

³³ Цікава мовна гра виражається у порівнянні. Витоки слова «persona», з грецького «протопон» — відсилають нас до значення «маски», «личини», що надягалась у театрі. Російське слово «личность» безпосередньо корелюється із «лицом», обличчям, і семан-

Відтак я б хотіла перейти саме до практичного втілення цих ідей, які наші освітні проекти впроваджують останні 20 років. Діяльність наших освітніх закладів спирається на методологію персональної освіти³⁴. Засадовою для персональної освіти є ідея, що кожна людина (зокрема, дитина) є унікальною особливою особистістю, яка розвивається власним особливим чином, і відповідно, освіта повинна орієнтуватись на особливі запити і потреби саме цієї дитини як особистості. Школа повинна формувати живу і творчу особистість, що здатна пізнавати світ, творчо мислити, відчувати і діяти, бути активним громадянином і відповідальним членом суспільства (яким можна бути лише тоді, коли ти є особистістю). Це означає абсолютну гнучкість програм, підходів, форм навчання, методів оцінювання, абсолютну унікальність роботи з кожною дитиною.

Ця персональна освіта спирається з філософського боку на тривалу традицію персоналізму — від Ніколая Бердяєва чи Еманюеля Муньє до християнського персоналізму Іоанна Павла II.

Ці правильні декларації легко проголошувати і важко виконувати, зокрема, у існуючій державній школі це майже неможливо, зважаючи на мій досвід на посаді директора школи. Причин того багато — від надмірного навантаження вчителів і бюрократизації їхньої роботи до абсолютно непедагогічної кількості учнів у класі (понад 30, коли з педагогічного огляду оптимальною є 8–12). У нашій же школі «Славія» ми від самого початку визначили спільні правила для вчителів, батьків і дітей, створили маленьку модель суспільства на засадах персональної освіти, де ми всі інакші і де ми всі маємо піклуватись одне про одного. Це можна було б назвати нашим суспільним договором, який був оформлений у шкільній Хартії про співдружність. Як наслідок, школа постійно приймала і приймає учнів, які не можуть навчатись у державних школах — через булінг, цькування, через особливості — і ці діти у нас здобувають найвищі оцінки і знання.

Наші проекти мають тривалий досвід — ще задовго до того, як ці ідеї стали популярними у вищих колах. Окремою особливістю нашої школи є те, що вона не просто є інклюзивна, вона працює за принципом *зворотної інклюзії*, а також вона є чи не єдиною школою в Україні, створеною самими ж людьми з інвалідністю.

Незважаючи на рейдерські напади на нас³⁵, організовані представниками державної влади у 2015–2017 роках, школа не здалась і продовжує роботу — наразі у форматі дистанційної освіти та екстернату. Це — формат, який най-

тично близьке до «persona», але без артистично-імітуючих конотацій. Натомість українське слово відсилає до «особи», «особливості», тобто до інакшого способу буття людини.

³⁴ Докладніше про методологію та методику персональної освіти можна почитати за посиланням на сайті школи «Славія»: <https://slavia-school.kiev.ua/en/personal-education>

³⁵ Деталі можна глянути за посиланням: <https://povitryanet.blogspot.com/2017/08/blog-post.html>

легше піддається методам персональної освіти. На жаль, попри декларації щодо підтримки інклюзії, попри розповіді про «людей з інвалідністю», державні органи продовжують репресувати школу, створену тими самими людьми з інвалідністю. Термінологічні загравання з «інклюзією», з «людьми з інвалідністю» не повинні обманювати нас і приховувати реальність реальної дискримінації.

Нещодавно наш Конгрес, школа «Славія» та Центр персональної освіти з іншими організаціями провели Форум-фестиваль «Майдан людяності»³⁶ в Українському домі (10–12 травня 2019 року), де були представлені дитячі колективи, витвори мистецтва, майстер-класи дітей з нашої школи та з інших шкіл. Власне, робота — чи то боротьба — продовжується. І наші організації закликали ініціювати рух людяності, концентрований довкола поняття людяності, яке є всеохопним принципом формування світогляду, що стосується як природи, так і інших людей. Якщо ми ставитимемось до природи, до інших, до культури на засадах принципу людяності, це допоможе зберегти Землю і людство. Вороже, споживацьке ставлення до того, що нам незрозуміле, інакше — рано чи пізно призводить до знищення світу, як непозбутньо інакшого.

Вахтанг Кебуладзе:

В мене коротке термінологічне запитання. Ви сказали, що вам не дуже подобається поняття «інклюзія». Чому? Це перше. І друге. Ви постійно вживаєте слово «інваліди». Наскільки я знаю, є певні тенденції, намагання уникати цього слова або взагалі висловлюватися описовими засобами, скажімо, «люди з особливими потребами» чи щось таке. Тому ось до вас як до інсайдера всіх цих процесів запитання — радше термінологічне. Бо це допоможе і нам зрозуміти, як нам говорити в такому разі. Отже, чому ви проти інклюзії і чому ви легко вживаєте поняття «інваліди», хоча незрідка звучать такі думки, що, мовляв, не дуже толерантно вживати це слово?

Ірина Крошко:

Що ж до «інваліда», я скажу відверто: мені абсолютно байдуже, як називатимуть те, що я маю. Чи називатимуть мене інвалідом, чи ще якось — це не змінить суті. Я розумію, не кожний поділяє таку позицію, але ганебним є те, що всіх нас обманули, коли Петро Порошенко два роки тому видав указ про те, щоб у всіх документах застосовували термін «особа з інвалідністю». По-перше, він видав цей указ не для того, щоб змінити ставлення до нас або допомогти чимось, а просто для того, щоб змінити підхід у законодавстві. Треба було щось видати — і він видав.

І друге питання — про інклюзію. Я хочу серйозно застерегти вас від вживання цього терміна. Це взагалі нонсенс для нас. Інклюзія — це включення. Чи це означає, що можна до держави подати позов, що всі ці роки, до

³⁶ Репортаж про цей захід (також під назвою Всеукраїнське родинне свято «Моя українська земля і люди на ній») можна глянути за посиланням: <https://www.facebook.com/personalnaosvita/videos/340450223320686> чи <https://www.ukrinform.ua/rubric-presshall/2698922-miznarodnij-den-simi-pidsumki-rodinnogo-svata.html>

того, як нарешті нас вирішили «включити», порушувалася ст. 3 Конституції, де всі громадяни мають однакові права й однаковий захист держави?

По-друге, це є дискримінацією стосовно частини, величезної частини людей з інвалідністю, які не можуть піти в ті умови, які створили в контексті інклюзії. І третє. Тему інклюзії зараз настільки розпіарено, що всі вважають, що це дуже добре і необхідно, аби підвищити свій імідж, говорити про інклюзію. Фактично ж це якась комічна форма застосування того, що є за кордоном. Це примушування. Насправді ніхто не визнає цієї інклюзії, особливо здорові діти. Наше суспільство не підготовлене до цього. І не готове воно лише з однієї причини. Ви зараз говорите про інакшість не в тому розумінні, як я. Справа в тому, що інакшість — це подолання стереотипів, це робота кожного, кожної сім'ї — навчати дитину бути людяною. Мені не подобаються слова «толерантність» чи «терпимість»: потрібна не терпимість, а людяне ставлення одне до одного, тобто всеосяжна любов.

Тому давайте пропагувати не інклюзію, а універсальність. Коли все універсально, я куди хочу, туди й іду. Тобто повний вільний вибір способу життя, способу навчання. Якщо в нас буде повна свобода в цьому, думаю, проблем набагато поменшає.

Яніна Краснова:

У мене не запитання, а маленька ремарка. Я живу за містом, у зовсім молодому житловому комплексі, що започаткований 5–7 років тому. Там мешкають молоді люди, багато з яких мають діточок. Є діти фізично здорові й діти, що мають особливості. Як молода особа та людина з педагогічною освітою я спостерігаю за батьками і дітками й хочу наголосити, що зараз молоді люди мого покоління не вживають слово «інвалід». Коли маленька дитина питає в мами: «Чому ця дитина інша?», — мама відповідає: «Вона особлива». Зараз на нашій території будують дві школи, які мають бути інклюзивними. Ці школи спочатку мали бути звичайними школами, які ми щодня зустрічаємо, схожі на ту, в якій навчалась я та, ймовірно, інші колеги. Як інклюзивні вони стали можливими завдяки батькам, що мають здорових дітей — фізично й розумово. Самі батьки, самі люди сказали, що нам потрібні саме такі школи, бо ці діти не мають вилучатися з того колективу, в якому вони вирости. Втім, я згодна, що те, що ви говорите, відповідає ситуації вашого покоління та, мабуть, і мого покоління Мені відоме несправедливе ставлення, бо я потрапила в таку ситуацію, коли мені було важко пересуватися містом. Це надзвичайно складно, коли в тебе тремтять руки й ти не можеш навіть узяти ложку та з'їсти супу. Тому коли я бачу людей з особливими потребами, я розумію, що ми, умовно здорові люди, маємо допомогти їм.

Ірина Крошко:

Будь-які зміни на краще, зрозуміло, треба підтримувати. Якщо вони вже є, це означає, що в маленькій територіальній громаді над цим працюють, і це чудово. На жаль, по всій Україні поки є приклади того, що інакші

діти взагалі не включені в освіту, взагалі її не здобувають. Тим більше такі досвіди треба підтримувати і поширювати.

Вахтанг Кебуладзе:

Якщо більше запитань немає, то ми повертаємося до сфери культури, літератури та філософії й переходимо до наступного спікера — Тараса Лютого. Два роки тому вийшов друком його твір «Корабель шаленців», у якому йдеться про різні форми девіації у філософії, релігії та мистецтві.

Тарас Лютий

*доктор філософських наук, професор НаУКМА,
старший науковий співробітник Інституту
філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України*

**Страх і небажання мислити — те,
що заважає нам сприймати інакшість**

Після всього, що сказала Ірина Крошко, опиняєшся в дивній ситуації досвіду іншості. Після такого іншого досвіду непросто говорити про якісь абстрактні речі. Утім, у пані Ірини прозвучало цікаве запитання. Власне, вона побудувала весь свій виступ на цьому запитанні: дай-те нарешті визначення, що таке «інший», що таке інший досвід, що таке інакшість та похідні від цього поняття, оскільки ми можемо говорити про досвід чужого, про який, наприклад, говорив Вахтанг.

Я хотів би почати з ідеї чи поняття «маргінальності». На мою думку, ми не можемо говорити про поняття «іншого» взагалі, не заторкуючи поняття, від якого відбувається відлік цієї іншості. Таким поняттям (гадаю, це вперше помітили здебільшого соціологи) є поняття «норма». Зрештою, можна говорити про різні типи норм, зокрема про ментальні норми чи про якісь соматичні виміри. Звичайно, в кожному разі не можна їх розділяти: людина — це цілісна істота. Не можна розділяти її за якимись вимірами, хоча у філософії, принаймні на рівні «технічного» розподілу, ми часто вдаємося до бінарних чи тринарних структур, говорячи не тільки про тіло і душу, але ще й про дух, наприклад.

Варто сказати, що такі поняття, як «норма», — це поняття, що історично змінюються. Зрозуміло, що ми не завжди встигаємо реагувати на ті зміни та користуємося якимись, можливо, застарілими поняттями норм. Тому закономірно виникає питання про іншість та інший досвід. Зрештою, я думаю, що тут важливо сказати, що іншість та інший досвід були помітні у культурі, принаймні в європейській культурі, віддавна: ми можемо говорити про подібні речі, вже, скажімо, в античній традиції. Я думаю, що Гомер досить точно вхопив оцю відмінність і виокремлення поняття «інший». Наприклад, в «Одисеї» є сюжет, який пов'язує з історією про циклопа. Там циклоп — напевно, один із перших в історії культури прикладів іншості: істота, яка певною мірою подібна до людини, проте морфологічно дещо відрізняється. Цікава проблема полягає якраз у ставленні до цієї ситуації:

хто більше потерпає — Одисей зі своїми супутниками чи, власне кажучи, циклоп — істота, до якої, на її територію внаджуються якісь люди. Ці люди завдають їй клопоту, та вона обороняється. Хто тут інший? Хто захищається і хто має більше рації? І на чиему боці умовна норма?

Зрозуміло, що питання про «норму» тоді ще не порушувалося. Так само, якщо ми подивимося, скажімо, на структуру давньогрецьких міст-держав, то побачимо, що греки, умовно кажучи, спокійно ставилися до інакшості. Брати участь у державних справах не мали раби, чужинці, люди, які не досягли певного віку, жінки, ідіоти. Ідіотея — цікаве поняття, яке закріпилося за кініками — це спосіб перебування у власному світі. Це ще не клінічний діагноз, так би мовити, а соціальна характеристика, яку практикували, наприклад, ті самі кініки. Але ми бачимо, що Аристотель говорить приблизно так: жінка — це щось таке, що не дотягує до норми, так би мовити. Він спокійно про це каже, так само, як і ставиться до рабства як соціальної інституції. Тобто таку іншість толерували, приймали в античному суспільстві. Разом із тим греки протиставляли себе варварам: «елін—варвар» — це своєрідний образ іншого. Греки пов'язували варварів із жіночими характеристиками. Варвари — це істоти, які керуються переважно емоційною поведінкою, які люблять пістряве вбрання, які схиляються до тиранії. Втім, при цьому греки цілком вільно могли переймати певні традиції, які належали варварам, зокрема, могли інкорпорувати у свою традицію різні культури. Нині це якоюсь мірою нагадувало б те, що позначають ще одним грецьким словом — «ксенофобія». Це своєрідний страх перед іншим, перед своєрідною інакшістю.

Коли в III сторіччі сенатором стає єгиптянин, римляни теж певний час думають, вважати його людиною чи не варто. Римляни не так вільно, як греки, приймали досвід інших культур. Ми пам'ятаємо, що і до християнства вони спочатку ставилися з неприйняттям, а потім, навпаки, перетворили його на офіційну релігію.

За часів середньовіччя існував феномен релігійної нетерпимості, на підставі якої провадили хрестові походи і відбувалося неприйняття представників інших релігій. Якщо ти був представником християнської традиції, то прихисток тобі в монастирі був гарантований. Якщо ні, то на тебе чекала відмова. Це відлуння і в теперішній традиції релігійної відмінності.

Отже, ми бачимо, що, принаймні в європейській традиції, цей досвід інакшості віддавна цілком знайомий. Інша річ — як до нього ставитися, адже ставлення це змінювалося від абсолютного до бодай часткового неприйняття.

Проте від соціального чи радше соціокультурного поняття «інакшості» я хотів би перейти до поняття «інакшості» з філософських позицій. Колись Мішель Фуко зазначив, що, власне, інакшість ми якраз і мусимо вимірювати здебільшого поняттям норми. Те, що в суспільстві вважається нормою, — це своєрідне прокрустове ложе: якщо ти не відповідаєш певним описам нормальності, то будеш кваліфікований як людина ненормальна, а м'якше кажучи, людина інша.

Однак у філософії, особливо у ХХ сторіччі, ми спостерігаємо неабияку увагу до понять «іншого», «іншості». Достатньо почати з філософії діалогу Мартина Бубера, особливо його фундаментальної праці «Я і Ти», де він пропонує не просту дуальність «я — ти», а радше «я — ти — воно», «він — воно», «вона — воно». Тож Бубер намагається подолати новоєвропейський «я»-центризм, коли з позицій раціональної свідомості ми вважаємо себе носіями якоїсь нормативності, якоїсь норми, стверджуючи, що єдино правильним витлумаченням з психологічної, соціологічної, культурної точки зору є конструкт «я». І лише в момент діалогу, відвертого спілкування, ми здатні виявити оцей інший досвід. Він проявляється не тільки в комунікації з іншою людиною, це може бути досвід, пов'язаний з іншими одухотвореними істотами, як-от тварини, та навіть з неодухотвореними істотами. Бубер, наприклад, говорить про спілкування з деревом, що для повсякденного common sense може виглядати як певний дивацький досвід.

Другою фігурою, що, як на мене, важлива для філософського визначення поняття «іншого», є, звичайно, традиція, представлена позицією Емануеля Левінаса з його поняттям іншого. Іншого, який допомагає зрозуміти і нашу самототожність, і самоідентичність, але й принципову нетотожність. Йдеться про те, що ми, знову ж таки, не є якимись «я»-центрованими фігурами, які можуть перебрати на себе однозначну самовладну функцію. Між іншим, Левінас намагається показати, що релігійний досвід теж побудований на нашому вмінні побачити Образ, або Подобу іншого, перед Ликом якого ми, можливо, народжуємося як моральні істоти.

Проте за сучасних умов і реалій, якщо дедалі більше звертати увагу не тільки, скажімо, на соціокультурний, а й на політичний вимір іншого, доводиться вказати ще на один момент, на який свого часу звернула увагу Юлія Кристева у своїй розвідці «Самі собі чужі». Вона говорить про досвід своєрідного дисидентства. Ми пам'ятаємо імена Данте, Томаса Мора, Марк'явеллі, які через свої погляди, чи, краще сказати, через інакшість своїх поглядів, були змушені залишити рідний край, лише за те, що наважувались на іншу думку, на спробу мислити інакше. Я думаю, це вихідна позиція для того, щоби розрізнити наш досвід на нормативний та інакший.

Ми не маємо права також нехтувати (Андрій Бондар сьогодні говорив про це) певними прикладами з літератури. Для мене тут важливим є те, про що свого часу писав Джонатан Свіфт (передусім маю на увазі «Мандрі Гулівера»), який взагалі-то є фігурою, яка і собою втілювала цю інакшість. К'еркегор колись пожартував, що Свіфт спочатку влаштував притулок для душевнохворих, а під кінець життя і сам потрапив до нього, тобто подбав про свою інакшість у такому соціальному вимірі. Про незвичний досвід сприйняття іншості за часів Відродження пише Монтень, наприклад, ставлячи питання: от досвід канібалів — це людський чи все ж таки нелюдський досвід; канібали — якісь інші істоти чи теж люди? Як з точки зору тодішньої європейської людини оцінювати подібне?

Питання уже стосовно нашої внутрішньої іншості зміг порушити, знову ж таки літературними засобами, Альбер Камю в своєму романі «Сторонній». Власне кажучи, він продемонстрував рідкісний феномен самовідчуження, коли ми самі якимось чином творимо цього іншого в самому собі, відтак відбувається своєрідне роздвоєння. З точки зору психології це досить яскраво показано Зигмундом Фройдом у феномені внутрішнього Чужого, який викликає у нас жахіття.

Тепер я знову повертаюсь до соціокультурної іншості. Подивіться, хіба європейська традиція не завжди шукала собі такого іншого? Іншими завжди були євреї, мусульмани, зокрема турки, у випадку з українською традицією. Є навіть така приказка: турок не козак. Тобто ідентичність базована на тому, що ми відкидаємо цю іншість. У випадку з романами ми й досі переживаємо рецидиви цієї іншості, бо ми ніяк не можемо звикнути, що це люди іншої культури, які теж належать до нашого суспільства.

Тобто ми й далі боїмося іншості, а ще більше — боїмося іншості в самих собі. Ми лякаємося іншості, яку самі ж і створили. На цьому, до речі, побудовано дуже багато сюжетів популярної культури. Взяти, хоча б «Франкенштайна» чи німецьке експресіоністичне кіно — екранізацію історії про Голема. Тут теж ідеться про нашу внутрішню іншість. Доводиться визнати, що ми й самі часто не потрапляємо у «норму», про що я говорив вище. Ми самі часто поза цією нормою або виходимо за неї. Проте, на мою думку, ми відбуваємося як людські істоти — сьогодні вже неодноразово апелювали до людяності — тільки тоді, коли отримуємо змогу виходити за межі якоїсь антропології, тобто долаємо усталені антропологічні норми, або коли порівнюємо себе з колишніми собою. Тільки тоді ми можемо, напевно, осмислювати те, ким ми є як людські істоти.

Афанасій Колеснік:

Ви багато нам розповіли про своє бачення інакшості. Але як практично застосувати в житті це розуміння інакшості, щоб люди були щасливі, незважаючи на їхню інакшість? Як теорію застосувати на практиці?

Тарас Лютий:

Думаю, ми дуже часто не звертаємо уваги на практичні аспекти свого існування, бо — повернувшись до тези Андрія Бондаря — зранку ми одні, а на вечір уже зовсім інші істоти. Ймовірно, ми можемо спостерігати фізичну, практичну інакшість тільки тоді, коли розглядаємо, наприклад, свої дитячі альбоми, дивлячись, якими ми були і якими стаємо тепер. Ця темпоральність, якою ми вимірюємо себе, дуже важлива. Але мені тут більше йдеться про те, що важливим аспектом інакшості є не те, ким ми є, а ким ми *могли б бути*, тобто ставлення до себе як до певних, як кажуть представники екзистенціальної філософії, проєктів. В цих проєктах якраз і ховається потенційний практичний вимір, оскільки одна справа — як ми собі намислимо, ким би ми хотіли бути, та інша справа — як ми практично втілюємо це. Втім, мені здається, що у вашому запитанні звучить якесь скептичне ставлення до

теорії, нібито ви вважаєте, що теорія — це одна річ, а практика — зовсім інша. Я думаю, що не варто так занижувати теоретичний вимір, бо теорія — це важливий дороговказ, який втілюється в наших практиках.

Ірина Крошко:

Хочу зі свого досвіду сказати, як ми застосовуємо розуміння інакшості на практиці. Я працюю з людьми з інвалідністю, які часто соромляться своїх вад. Але важливо не це, а те, що конкретна людина вміє. Тому я завжди кажу дітям: акцентуйте увагу на своїй інакшості, а не соромтеся її. У мене був такий досвід, коли в Українському домі ми організували засідання громадських організацій і представників влади з усіх областей і між доповідями влаштували показ мод, моделями в якому були молоді люди з інвалідністю, з розумовою відсталістю, діти з великими горбами тощо. Ми пошили одяг, що прикрашав їхні інакшості. І знаєте, як зал зреагував на це все? Половина присутніх сказала, що це треба показувати щодня, а половина — що у жодному разі такого показувати не можна. Але відповідь така: якщо наші діти, як і дорослі, не показуватимуть свою інакшість, то не буде ані винаходів, ані авторських прав, ні взагалі чогось нового. Все нове, що у нас є, це якраз і є результат застосування інакшості.

Тарас Лютий:

Хотів би додати лише те, що ми зі свого боку можемо робити. Передусім утілювати ці теорії через освітні процеси, через створення подібних дискусій, відкритих лекцій. Зараз і у публічному просторі це дуже популярні речі, формується запит від суспільства. Вважаю, це стає тією точкою, де перетинаються теоретичне та практичне.

Наталія Вяткіна:

Мое запитання стосується тієї частини вашої доповіді, де ви говорите про норму, яка була чи не була наявною. Як відомо, у Стародавній Греції існувала норма, канон будови тіла, втілення яких ми бачимо в скульптурі — ті самі золоті пропорції. І відомо, що цим нормам люди прагнули відповідати, але в житті цю відповідність завжди було важко знайти. Нині такий канон (а канон передбачає варіації навколо норми), що перетворився на досить жорсткий стандарт, який демонструють і поширюють стилісти від спорту й від модної індустрії. Як ви ставитеся до того, що суспільству фактично нав'язують певний фізичний стандарт сучасної людини, обов'язково без фізичних вад і найменших відхилень від нього, внаслідок чого людина, порівнюючи себе з цим стандартом, травмується через свою невідповідність і може набувати непереносимості щодо себе?

Ірина Крошко:

Комплекс неповноцінності.

Наталія Вяткіна:

Так, але комплекс неповноцінності — це інше поняття, це, сказати б, результат зусиль суспільства і систематичних переживань самої людини. Я кажу саме про фізичну норму і стандарт, яким мають нібито прагнути відповідати

майже всі люди, що їх обслуговують, модна індустрія, яка отримує шалені прибутки від своєї діяльності, медицина і навіть освітня галузь. Як на вашу думку, що це? Що це за нав'язливий феномен, що спричиняє інколи тяжкі психологічні і духовні наслідки, яким треба протистояти якимось чином, тому, що це травмує людину? Наприклад, анорексія зараз дуже поширена явище не тільки серед дівчат, які працюють моделями. Або непереносимість власного тіла, при порівнянні з фізичним типом, який постійно демонструють медійні засоби, що відбивається на всій ментальності?

Тарас Лютий:

Думаю, що це — продовження нашого попереднього питання про співвідношення теорії і практики. Йдеться про своєрідний страх людини постати в суспільстві чи перед найближчим оточенням такою, якою вона є. Фактично це страх самого себе. Людина мало того, що боїться себе, вона боїться, що її засудуватимуть за цей страх самої себе. А отже, вона шукає певних захисних механізмів. Порятунком міг би прийти, знову ж таки, через освіту — як *Bildung*, тобто творення самого себе, перевершення самого себе, через моменти самоосмислення, самопрезентації себе в суспільстві та світі. Натомість людина ворує на приклади, які вона подибує назовні, через ідеологічні, рекламні форми репрезентації. Страх і небажання мислити, я думаю, — це дві форми, які заважають нам позитивно сприймати інакшість.

Вахтанг Кебуладзе:

Ми переходимо до останнього за списком, але не за значенням нашого спікера Вадима Скуратівського. І я хочу лише сказати, що коротка розмова, яка відбулася між Юлією і паном Вадимом, коли ми запрошували його на цей стіл, може бути епіграфом для всієї нашої зустрічі, бо коли Юлія запитала пана Вадима, чи цікава йому тема «Інакший досвід», то він відповів: «А що, існують інші теми?»

Вадим Скуратівський

*доктор мистецтвознавства,
професор Національного університету кіно,
театру і телебачення ім. І.К. Карпенка-Карого*

Інакше знання

Шановне товариство! Шановні мисленники та мисленниці (як казав один старший науковий співробітник вашого інституту). Хочу з вами поділитися одним сюжетом, чи не наскрізним для всієї світової цивілізації, який має безпосередній стосунок до нашої центральної теми, але має особливий ракурс.

От, сказати б, носій «інакшого знання». Уявимо XVIII сторіччя. Балканський-боснійський католик, абат Руджер Йосип Бошкович (або Боскович). Людина наймовірно, просто казково обдарована. Частинно він вже був похідним від венеційської цивілізації, а частинно — ще від тієї самої варварської

Боснії. І зрештою він потрапляє до Франції й там стає свідком певних подій або, найімовірніше, чує про них. Є місто в Італії — Брешіа або Бреша (автентично звучить саме так), де колись Венеція громадила свої порохові запаси. Громадила-громадила впродовж сторіччя і не здогадувалася, чим усе це закінчиться. І от — блискавка! Вибух! І від Бреші нічого не залишилося. У ХХ сторіччі один тільки Ерих Марія Ремарк згадав цей трагічний сюжет в одному зі своїх романів. «Із Брешії в Брешію!», — писав він. Але ж у ХVIII сторіччі це справді відчув лише добродій абат Бошкович. Річ у тім, що на той час він уже «відреферував» світову речовину особливим чином. Мовляв, що таке «світова речовина»? Це передусім — пізнішою мовою — певні енергетичні точки, що якось пов'язані одні з одними. І втручатися в цей зв'язок у жодному разі не можна. Адже не ми з вами облаштували світову структуру, і назустріч нашим руїнницьким зусиллям щодо неї почнетесь опір цієї самої структури.

У 1940 році в Ірландії один молодий добродій в тамтешньому нібито провінційному університеті захистив дисертацію «Бошкович і сучасна нуклеарна фізика». Власне, про що йдеться: світ свого часу абсолютно не помітив того, що сказав Бошкович. Ба більше, під кінець того ж таки ХVIII сторіччя славнозвісний йенський романтик Новаліс, а взагалі-то гірський інженер на ймення фон Гарденберг, написав повість-фантазію про те, як цивілізація у своїх лабораторіях, експериментуючи, починає «мучити» світову речовину, і ця речовина у колбах цивілізації починає загрозливо здригатися. Й ці самі колби от-от вибухнуть. Років з десять тому я запитав німецьких екологів, та й до того ж радикально лівих: «Ви знаєте цю повість?». Не знають. Ніхто, крім філологів, особливо не звернув уваги на ці тексти. Втім, у філологів, у істориків літератури був свій, зовсім інший інтерес до фантазії Новаліса. От і маємо таких ось чужинців у ніби своїй цивілізації. Не почули їх.

Десь 1830-ті роки. Дама, ба не дама, а власне дівиця, Софі Жермен, нині абсолютно забута математикиня. Ця сама математикиня віком двадцяти років «відреферувала» математичний всесвіт європейської цивілізації. Вона математизувала той чи той природничий факт, з нею листувався Гаусс і завжди починав свої листи зі звернення «мсьє», бо він не знав, що вона не просто дама, а ще й дівиця.

А от ще абсолютно чужинецький персонаж. Теж людина-аутсайдер. Кінець ХVIII сторіччя, польський офіцер, чех за походженням, прихильник Костюшка, потрапляє в полон до Суворова. Це — Юзеф Марія Гоене-Вронський (якщо тут є математики, то вони мають знати таке поняття, як «вронскіан»). Геній у всіх напрямках. Але геніальність його оцінив, здається, тільки генерал-аншеф Суворов, який як військовий одразу зрозумів, що це — чужий. А чужого треба або вбити, або ж використати. І він подивився на цього полоненого польського офіцера і сказав: «Памілуй Бог! Какой маладец!» Й узяв до себе у штаб, і той став офіцером російської артилерії. Аж потім він від'їхав у Францію в еміграцію і писав товстелезні й дуже цікаві і математичні, і «кантіанські» трактати. А слідом за тим у 1830-х роках, майже

водночас із Софі Жермен він сказав, мовляв, схоже на те, що індустрія (він пише французькою і саме це слово вживає) безперестанку побільшується на Землі. Тож невдовзі для нас місця на Землі не залишиться. Що ж треба робити? Треба виходити в космос. Повірте, це кінець 1830-х — початок 1840-х років. Але дещо нам може завадити на цій дорозі. І далі вже взагалі геніально: наприкінці 1840-х років він перший серед, сказати б, несоціалістів помітив Маркса і сказав, що побудови цього самого персонажа дуже глибокі, демонічно глибокі, але вони можуть скінчитися світовою катастрофою. Тому поспішаймо будувати ці космічні кораблі. Повторюю: це 1840-ві роки.

Отож дивіться. Зовсім чужа світові Софі Жермен вибудовує, так би мовити, математизовану протоколістику Всесвіту. Слідом за нею це помічає — власне, запозичує в неї — Огюст Конт. Наприклад, Владімір Соловйов прямо говорив, що Конт є спадкоємцем Софі Жермен (можна покласти, що це тому, що вона — Софія, але ж, звісно, справа не в тім).

Далі, уже на початку 1860-х років, конкретно, у 1862-му, племінник одного з винахідників фотографії, котрий відповідним чином носив у кишені ту саму речовину, за допомоги якої він проявляв фотоплатівки, витяг фотоплатівку, та вона засвітилася. Він оббігав усіх паризьких хіміків і фізиків і питав, що це таке. Та вони не відповіли на це питання. А якби відповіли, то ми не чекали б ще 30 років до початку нуклеарної фізики. Згодом на це питання відповіла Хіросіма. Знаєте, коли впала та сама бомба, то у якійсь із клінік десь внизу лежали неймовірні запаси запечатаного фотопаперу. Він засвітився, засвітився до останнього папірця.

Але це ще не все. Кінець 1890-х. Пам'ятаєте хрестоматійний сюжет цивілізації. Інший фізик, уже дуже високого класу, теж чи не випадково помітив, як засвітилася запечатана фотоплівка у його жилетній кишені. А вже на початку 1900-х років лунають перші голоси: існує так звана радіоактивність, тож чи не може вона бути штучною? І в 1912-му, здається, році Володимир Іванович Вернадський замислюється над тим, чи вціліє людство у зв'язку із цим фактом.

Тож ви бачите — те, що не помітили у XVIII сторіччі, не помітили у сторіччі XIX як певну загрозу, тепер уже не могли не помітити, бо воно виплигнуло на саму поверхню історії. Цей самий джинн, цей демон — він кинувся прямісінько у бік згадуваної вище «індустрії». Що ж то за світ, у якому світі все це відбувалося?

Знаєте, я навмисно звертаю вашу увагу на цих персонажів, яких не розуміла їхня епоха. І ось ще один доволі дивний персонаж — на ймення Ніколай Іванович Дурново. Його заведено нині проклинати, бо ще у 80-х роках він керував Міністерством внутрішніх справ Олександра III, потім був міністром внутрішніх справ 1905 року і так далі. Був він і членом Государственного совета (звідси слово «совецкій», яке вже тоді було у вжитку). Отож поміж істориків заведено його ляяти. От цей самий «совецкій» чиновник написав меморандум на «височайшее ім'я» з приводу можливої

війни з Німеччиною. Він пише (у реферативному викладі): «Що ви, співвітчизники, робите разом з цією декадентською західною цивілізацією? Росія аж ніяк не може бути союзником Антанти, адже то, зрозуміло, ліберально-буржуазний світ. Німецький авторитарний світ — то нібито наш німецький двійник. Давайте, отже, не будемо воювати з ним. Бо знаєте, чим це скінчиться?». І далі: «Це скінчиться абсолютною катастрофою — і Німеччини, і Росії». Там є й зовсім несподівані речі. Дурново встиг навіть написати про Україну. (Сам він, між іншим, з українського дворянства. Біля нашого села було село Миколаївка, яке взагалі-то називалося Дурнями, звідки й прізвище Дурново.) Рано чи пізно, казав він, в Україні — в Малоросії, звісно, — «то самое явление, которое кажется нам маловажным — мазепинство — в случае конфликта с Германией примет абсолютно неожиданные размеры». (Це було сказано в 1911-му!). Що ж буде з Німеччиною, що буде з Росією? У Росії рано чи пізно буде революція — спочатку ліберального характеру, а потім пролетаріат, якому буржуазні свободи не потрібні, візьметься за «своє» і почнеться таке, про що я, мовляв, навіть не здогадуюсь. У Німеччині, казав він, буде загалом те саме. Впаде традиційна Німеччина, і слідом за тим почнуться сюжети в напрямку якогось особливого «різновиду соціалізму»: «У мене немає мови для того, щоб усе це висловити!». Та ніхто не прочитав той меморандум. А це один з найсильніших текстів початку ХХ сторіччя.

Рік 1918-й, уже червоний Петроград. І в червоному Петрограді виходить друком маленький томик двох авторів — Ніколая Пуніна і Євгенія Полетаєва «Против цивилизации». Пафос того трактату зводиться до того, що англо-французький індивідуалістичний принцип цивілізації стрімко нівелюється. І щоб узагалі порятувати присутність людини у біосфері, треба на повну силу відмовитися від тієї «індивідуалізації» й відповідним чином переорганізувати суспільство на колективістських засадах. Німці, мовляв, уже за це взялися — це пруський соціалізм, і ми вже починаємо те саме, тож маємо надію, що пруський соціалізм і російський соціалізм — «два расові соціалізми» — зустрінуться один з одним.

Пунін — чоловік Анни Ахматової. Я написав про Пуніна десь у 1990-х роках і надіслав його доньці — мистецтвознавиці, моїй колезі. Вона відповіла мені: «Ви поразили меня, потому что я считала, что эту страшную книгу написал не Николай Николаевич, и другие персонажи считают, что не мог он с его столь изысканной культурой написать такое». Та річ у тім, що саме він написав той самий проект, а потім знову почав займатися тим — на рівні «індивідуалізації», у своєму мистецтвознавчому домені. А скінчилося це спочатку однією катастрофою поліційною, потім другою, потім третьою.

Тож ми бачимо, у який світ увійшло те, що розпочалося ще у XVIII сторіччі й що углядів той самий ірландець, котрий 1940 року написав дисертацію про Бошковича. А зовсім недалеко від нас, у Харкові, десь у 1929–1930 роках облаштували високого класу інститут фізики. Різне можна говорити про цей інститут. Справді, там зібрали з усіх сторін радянської імперії

найбільш «прогресивних» фізиків і так далі. Серед них був такий собі Гамов — високого класу персонаж, а далі Іваненко. (До речі, рідний брат нашої дитячої письменниці Іваненко, що написала «Куди літав журавлик». І куди ж полетіли ті журавлики?) Тоді, власне, фізики почали працювати над нуклеарними проблемами і, на щастя, не встигли їх довести до пуття. 1932-го вже розщепили атом літію й починали працювати над прикладним виміром проблеми, але Іваненка заарештували, а Гамов, на щастя всього людства, встиг утекти на Захід. Коли ж розпочалася робота американців над ядерною бомбою, тамтешні розумники зі спецорганів вирішили: «То це ж його більшовики до нас прислали як шпигуна». (До речі, Гамов був нащадок запорізьких козаків, голубокровний наш родич.) Зрештою, там він не довів свої нуклеарні інтуїції до пуття. Але 1940-го вже тут, в тому самому інституті два єврейські вундеркінди (зовсім молоді люди) запропонували свій проект атомної бомби, яка абсолютно відповідала тому, що потому зробили американці.

Ніхто особливої уваги в 1940 році на це не звернув — не до того було тутешньому диктаторові. Диктатор лише наступного року зрозумів — треба невідкладно працювати над цією проблемою, але зрозумів про це з іншого боку і, крім того, була така ситуація. Вернадського — консультанта — він запитав: «И сколько стоит эта бомба?». А той сказав: «Примерно две войны». Це розмова осені 1942 року. Ну а 1945-го, одразу після Хіросіми, радянський уряд (оцініть його оперативність) необхідним чином зафіксував у відповідному патентно-юридичному вимірі той самий харківський винахід 1940 року.

Гітлер взагалі думав, що ядерна фізика — то єврейська інтрига. Це дуже допомогло людству, ба навіть чи не врятувало його. Так само як допомогло людству те, що Сталін у 1939-му не звернув уваги на проблему, 1940-го розв'язану у харківському інституті (хоча потім, зрозуміло, звернув). Тобто йдеться про те, як щось відбувається в світі, сказати б, альтернативне, і ми цього не розуміємо.

І вже на продовження цієї теми — якимось, риючись у спадщині Вернадського, я знайшов його листа 1888 року до нареченої, де він (молоденький університетський випускник, що працював, перепрошую, радше над проблемою свого гаманця, бо треба було якимось утримувати сім'ю) пише: «Мне кажется, что в глубинах мирового вещества есть что-то такое, что составляет страшные силы. А нельзя ли их вызвать на поверхность?» Минає час, буквально, і рік у рік із Чорнобилем, на Київській студії науково-популярних фільмів якісь ентузіасти вирішили зробити фільм про Вернадського і покликали мене туди. Ми вдвох були консультантами цього фільму — один доктор геолого-мінералогічних наук і крім того фізик доброго класу, та я, історик. Я йому процитував цей самий пасаж і запитав його: «Чи є це передвістя нуклеарної фізики та ще й у прикладному зрізі?» Він же сказав: «Не зовсім, але я Вам це вже пояснити, на жаль, не можу ... (пауза), тому що Ви не зрозумієте». Тут дама поряд зі мною, що була звукорежисером, просто жбурнула куди подалі якимось предметом і сказала: «Спасибо Вам за Ваши

об'яснення!». Грюкнула дверима і пішла. Я ж перепитав: «Ну а все ж таки, як?» А він каже: «Тут треба спеціальний апарат, для того, щоб все це доступно пояснили». — «Але це вже в прикладному напрямку?» — «Так». Тож, бачте, на що перетворюється сучасний світ.

Десь у 1902-му сердешна Леся Українка сидить біля свого вже приреченого на смерть громадянського чоловіка Мержинського. Він помирає, й вона їде до Італії, до Сан-Ремо і там вночі пише вірш про майбутнє. Остання строфа цього вірша:

«Людське море, ти силою народна,
З чого ж ти свою зброю скуєш?
Що збудуєш на місці порожньому
Того світу, що ти розіб'єш?»

Таким був перший Майдан, у якому я брав участь, і другий Майдан (де я, до речі, виступав поруч із вашим тодішнім директором Мирославом Поповичем). Я бачив переді мною мільйон людей, котрі вийшли на поклик певної альтернативи. Те, що ми маємо зараз, то чи не третій Майдан, і це вже не мільйон, а цілих шість мільйонів, що проголосували за того, за кого вони проголосували. Бачте, як усе змикається, — починаючи від Бошковича, Вронського та інших персонажів, які першими побачили, що відбувається у світі, й закінчуючи останніми українськими виборами — цим парадоксом сучасної демократії. Що ж треба робити в такому разі? Напевно, треба «просто» уважніше придивлятися до світу — до світу людей та альтернативних знань у цьому світі.

Але, як сказав колись Пушкін в «Медном всаднике»: «Где будет взятъ?» Де взяти такий погляд на світ, завдяки якому небезпечні сюжети можна розглядіти, аби так чи так чи призупиняти або принаймні загальмувати? Я не знаю, що з цим робити. Думаю, що не знав і Вернадський, далекий родич Лесі Українки, котрий у 1944-му, коли на повну силу вже йшла робота над радянською нуклеарною зброєю, безперестанку перечитував її «Лісову пісню», де йдеться про те, як людина втручається в космічний процес і чим це обертається. Я не хочу нікого лякати. Я власне хочу сказати, що це має бути Темою і Темою, яка має бути розпрацьована в тисячу разів ретельніше, ніж я тут розповів у своїй напівбелетристичній манері.

І останнє, що я хотів би сказати у зв'язку з цим. Бачте, оте саме *не наше, інакше* — це справді те, що *посередині цивілізації, проти якої Пунін вкупі зі своїм співавтором спрямували цілий трактат*. Треба придивлятися до ситуації у світі, принаймні як сердешна Софі Жармен, протоколювати цю ситуацію, як це робив Конт, як це робили інші персонажі моєї розповіді, як зрештою це робив Лев Толстой, котрий у 1873-му (в рік народження Резерфорда) сказав: «наука настолько любопытствующая, что в конце концов она, любопытствуя, уничтожит то вещество, которое она исследует». Але якби ж це відбувалося тільки в лабораторії! Насправді ж йдеться про той самий наш світ, про який писала Леся Українка у своєму геніальному вірші 1902-го року і про що вона імпліцитно, латентно написала у своїй великій феєрії.

Олег Білий

доктор філологічних наук, професор,
провідний науковий співробітник відділу
філософії культури, етики та естетики
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

Диктатура «ніщо» та піднесення «іншого»

Сьогодні Тарас Лютий казав про левінасівський «образ» чи «подобу» іншого в релігійному досвіді. Мені ж більше до вподоби слово «іпостась». Емануель Левінас відкрив ще одну дуже важливу закономірність розбудови діалогу з «подібними». Він говорить, що діалог завжди асиметричний і передбачає прагнення його ініціатора присвоїти, приборкати, гіпостазувати інакшість співрозмовника. На мій погляд, таке прагнення є запорукою індивідуальної безпеки учасника діалогу. Прагнення домінувати над іншим реалізується в різних формах. Серед іншого, можна говорити навіть про уподібнення як репресію. Франкфуртська школа, зокрема Теодор Адорно, відкрила засадову асиметричність діалогу, коли досліджувала масові рухи. Вони говорили про домінування принципу стереотипізації (стереотипу) і персоніфікації.

От сьогодні ця тема опосередковано зазвучала у виступі Ірини Крошко, яка згадала про булінг і таке інше. Це особливість того, що Фром називав *the sane society* — нормальне суспільство. Нормальне суспільство виробляє технології універсалізації як спосіб впливу на інакшість. І це, на жаль, особливість будь-якого суспільства. Ясна річ, що сучасний світ і сучасні культурно-політичні практики західних країн знайшли запобіжники для знешкодження деспотизму універсального, щоб відповідним чином забезпечити інакшість від цієї засадової репресії.

До речі, до цієї теми безпосередньо належить розуміння «темного боку» демократії. Завважимо, що принцип більшості домінує в усіх демократичних процедурах. Ще Алексис де Токвіль, посилаючись на судження президента США Томаса Джеферсона, говорив, що диктатура більшості може бути страшнішою за всі виразки монархії. Масові рухи ХХ сторіччя це фактично підтвердили. Нацизм, який починався з демократичної більшості, довів цю диктатуру до досконалості, часто-густо для новоявлених пророків більшість править за керовану масу. Пророк завжди щось викриває і водночас накреслює перспективу, за яку він не несе жодної відповідальності, оскільки її, як правило, подають метафорично, через багатозначні та контраверсійні образи.

І тут я переходжу до інавгураційної промови новообраного президента. Я побачив у ній ознаки профетизму і вождистської стилістики, коли апеляція до маси, до *більшості* з викриттями політичних опонентів містить усі ознаки латентної агресії та плекає диктатуру більшості. Сьогодні Андрій Бондар дуже точно розповів, як це може відбуватися — я маю на увазі погрози на його адресу прихильників «руського міра» на Андріївському узвозі.

Тобто ми стикаємося зі стереотипізацією, на чолі якої виникає вождь, сліпа воля маси персоніфікується. Але річ у тім, що вождь, якого ми побачили нещодавно, — це вождь, якого можна назвати уособленням колективного «ніщо». Це найнебезпечніша диктатура, адже «ніщо» завжди нещадне попри спроби розбудувати довкола терапевтичну політичну міфологію, розгорнути герменевтику новітнього профетизму. Ми бачимо, як уже почала працювати ціла армія заангажованих політологів. Але парадокс полягає у тому, що цей профетизм базований на нігілізмі, у ньому немає ні ідеології, ні доктрини. І це породження ситуації постмодерну.

Свого часу процес бунту маси проти інакшості окреслив Ежен Іонеско у відомій п'єсі «Носороги», де на початках жертвами стають люди вразливі, люди примітивних професій, а згодом цей рух затягує в себе й інтелектуалів, які починають говорити мовою апології. І для мене стала несподіванкою і викликала своєрідний культурний шок та обставина, що люди із мистецького середовища, яких я вважав близькими, раптом перетворились на носорогів, на людей маси. А тим часом мої сусідки — «базіки на призьбі», яких я вважав уособленням, сказати б, пересічного бездумного електорату і подумки записував до прихильників нашого новоявленого нігілістичного вождя, почали говорити: «З нас увесь світ буде сміятися».

Тобто царина здорового глузду виявилась справжнім островом свободи, натомість вишукана апологія порожньої новизни — черговим опієм інтелектуалів, якщо скористатись висловом Раймона Арона. Перебіг останньої президентської електоральної кампанії став найточнішою ілюстрацією іонескової параболи. Примітно, що драматург зробив персонажа-невдачу, перейнятого сумнівами і страхами, неоковирного аутсайдера уособленням інакшості і спротиву колективній істерії. Гадаю, буде дуже непросто подолати диктатуру «ніщо». Менше з тим, є сподівання, що у поки що одностайній масі виборців, які стали об'єктом індустріалізованого навіювання, велика обіцянка негайної справедливості і негайного щастя почне розчинятись у підступах «реал політік», а пророчий пафос поступиться місцем діалектиці конкретного. А вже трохи згодом розпочнеться політична диференціація слухняного споживача лубкового серіалу «Слуга народу» й неминуче піднесення «іншого».

Олексій Панич

доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Науково-видавничого об'єднання «Дух і літера»

Три патерни осмислення інакшості

Я запропоную кілька рефлексій з того, що досі не прозвучало, але почну з формального: коли семінар іде чотири години, наприкінці дискусії виникає парадоксальна ситуація, коли більше половини з тих, кому персонально хотілося б щось відповісти, вже не з нами; тож,

виходить оригінальний варіант *l'esprit de l'escalier*, коли *esprit* окремо (якщо він взагалі є), а *escalier* окремо — вони розійшлися у просторі. Втім, звертаючись до тих, хто все чув від початку до кінця, я почну з того, з чого починав Анатолій Єрмоленко.

Інша складність вже не організаційна, а методологічна: коли ми обговорюємо таку проблему, як проблема «інакшості», одразу на багатьох рівнях, ми, можливо, не чітко усвідомлюємо, наскільки треба змінювати модус роботи нашої методології, коли ми переходимо з одного рівня на інший. Спробую конкретизувати, про що йдеться. Отже, пан Анатолій почав з онтології: «все, що є іншим, є інакшим». Тут можна було б далі рухатися на цьому онтологічному рівні, але ми швидко перейшли на мистецтво і вийшли навіть не просто в усвідомлення цієї онтології, а в усвідомлення другого порядку, бо коли ми коментуємо твори мистецтва, в яких якимось-то осмислюється інакшість, ми моделюємо вже не онтологічну ситуацію, а моделюємо у своїй свідомості те, як інші люди у своїй свідомості моделюють інакшість, з якою вони колись стикались. І тут або ми зосереджуємося саме на патернах і їх аналізуємо, або ми їх не аналізуємо і стаємо бранцями цих патернів, і це також одна з пасток, якої сьогоднішня дискусія частково не уникла. Коли, наприклад, ми говоримо: «європейці принесли на американський континент інакшість і іншування, а там все було так класно, були індіанці, вони всіх наділяли душею, там був анімізм, і ніякої інакшості не було». Ну як же не було? Або про XVII сторіччя: «ну, тут ми трошки почали думати про інакшість, але множинності світів ще не було». Ну як же ж не було? Було! Був уже Фонтенель — «Міркування про множинність світів», і до «Мікромегаса» Вольтера недалеко. А Монтень — ще за 100 років до того? Отож, я спробую, уникаючи роботи в цих кліше «на автоматі», сказати, де вони не спрацьовують.

Повернімося до Америки. Коли ми — індіанці, ірокези, які походять від Водяного Змія, — маємо справу з пауні, які походять від Вовка, то, звісно, вони наділені душею, і ми наділені душею, але це не заважає нам полювати на них, а їм — на нас. І вони можуть їсти нас так само, як вовк може вполювати і з'їсти водяного змія. У нас інша родова сутність, і, власне, ми не можемо тут без інакшості з першого кроку — анімізм цьому аж ніяк не перешкода. Коли я полюю на оленя, я можу до нього молитися, звертатися до нього, казати: «О дорогий оленю! Дай мені себе спіймати, дайся мені на проживу, я тебе з'їм, я буду тобі дуже вдячний!» Тобто анімізм не виключає таких речей, коли я можу з'їсти істоту, наділену душею, навіть якщо ця істота на двох ногах і за сьогоднішніми мірками це також люди. Вони для мене достатньо інакші, щоб їх можна було їсти. Це так само для П'ятниці у Дефо, а для Робінзона — вже ні.

Чому не може не бути інакшості? Бо власне з думки про інакшість починається людська свідомість. Це як осяяння, яке прийшло в німецьку філософію наприкінці XVIII сторіччя, починаючи з Фіхте: «Я починається з

того, що я породжую в собі Не-Я, дивлюся в нього і кажу: «Божечки! Це ж не Я!». А потім із цим треба щось робити, і тоді я вже третім кроком винаходжу в собі вже неподільне «Я», яке поділяє себе на «Я» і «Не-Я». От за одну хвилину я обіцяю висловити певне припущення: чому до філософії це дійшло саме наприкінці XVIII сторіччя, а не раніше. Але спершу повернімося до патернів. Множинність світів була давним-давно. Не треба було чекати на XVII сторіччя, а з іншого боку, наш місцевий «внутрішній» світ, хай би де його взяти, навіть європейський, ніколи не був гомогенним. «Інші християни» жили десь далеко, але євреї-то були поряд, і ця присутність юдеїв у Європі завжди створювала цей досвід інакшості, принаймні у містах. Тож ми просто стаємо бранцями дуже примітивного уявлення про середньовічну Європу, якщо мислимо її гомогенною.

Я хочу змінити ракурс і поміркувати, що тут цікаво на рівні патернів, моделей осмислення інакшості, якщо вже їх усвідомлювати. Я б сказав, що до XVIII сторіччя в принципі є дві моделі такого осмислення. *По-перше, модель горизонтальна*: коли ми знаємо, що є інші, і ми їх вже не їмо, ми фіксуємо їх в їхній інакшості, але й усе: просто зафіксували й на цьому зупинилися. Як Пірон, з якого починається скептицизм, пішов з Олександром Македонським — побачив індусів, побачив персів, побачив тих, сих — дивіться, які вони всі різні! Це ж ми вибилися з розуміння того, що ми живемо правильно! Ми втратили онтологічну підставу для віри в правильність свого способу життя, але ми не втратили цей спосіб життя. Ми продовжуємо так жити просто тому, що ми цей спосіб життя успадкували, усвідомили, він місцевий, ми не ставимо його вище за інші. Тобто множинність світів є, й вона сприймається суто горизонтально. Зафіксували і забули. Те саме у Секста Емпірика, те саме відроджується у Монтеня. «Ми християни так само, як ми німці або перигорці», — пише Монтень. Просто нам випало народитися тут, і тому ми такі, а не інші. Це горизонтальна модель.

Друга модель — ієрархічна: коли у нас є світ правильний, ближчий до Бога, вищий, а інші світи неправильні. Це як «є дві точки зору: моя і хибна». Є віра наша і хибні. Є віра, яка наближає до Бога, і всі решта. Оце й є другий патерн осмислення інакшості, ієрархічний. Саме тут виникає, наприклад, спокуса одержавлення релігії, яка завдає багато шкоди і державі, і релігії, і суспільству. Тут я цілком на боці Кирила Говоруна, значно більше, ніж на боці Чарльза Тейлора.

Я зараз повернуся до секулярності, але спочатку скажу про третій патерн, про який трошки почав говорити Андрій Бондар, хоч і не теоретизував, а просто показав його. Це патерн, коли я *інтеріоризую інакшість в її інакшості та в її іншій логіці й вона стає частиною мене*. Де і коли цей патерн з'являється? Після травми, завданої розколом європейського християнства в XVI сторіччі, цей патерн народжується з муками в Європі XVIII сторіччя. Прикладом, скажімо, є Генрі Філдинг, який пише «Історію Тома Джонса, знайди» і вставляє в цей роман проміжні розділи, в яких рефлектує над тим,

як він пише роман. Тобто я вже усвідомлюю інакшість усередині мене, я вже її роблю своїм об'єктом, об'єктивую. Далі я думаю: «ось він, мій персонаж; але ж він — жива людина. Як мені з цим бути, як дати цьому раду — що він, жива людина, перебуває як мій персонаж у повній залежності від мене? Чи це етично?».

У Лоренса Стерна це перетворюється на цілком наочний парадокс, коли в одному епізоді роману «Життя і думки Тристрама Шенді, джентльмена» дядя Тобі вибиває попіл зі своєї трубки, і оповідач відволікається та каже: «А, до речі, я вам маю розповісти про дядю Тобі». Розповідає, розповідає, дві сторінки розповідає, три сторінки розповідає, потім каже: «Даруйте! А я ж зовсім забув: дядя Тобі досі стоїть там під сходами і вибиває попіл зі своєї трубки, а я його там залишив!» Про що йдеться? Йдеться про народження саморуху персонажа в його інакшості у свідомості автора, і письменники XVIII сторіччя вже усвідомлюють це.

Саме цей культурний зсув патерна дає змогу народитися філософії Фіхте. Але проблема в тому, що саморух іншого в моїй свідомості як філософська проблема не актуалізується аж до Михайла Бахтіна. Навіть коли у Бахтіна це питання постає, ніхто не розуміє його як філософську проблему, бо Бахтін подає свою розвідку як літературознавчий твір. І літературознавці кажуть: «Як же ж так? Немає у Достоєвського нічого принципово іншого, порівняно з тим, що було у Пушкіна, наприклад». Тут справді можна навести приклади. Тобто з Бахтіним сперечаються як з літературознавцем, але філософська проблема проходить повз ці дискусії, хоча насправді книга Бахтіна про Достоєвського — це «перетворена форма» філософування. І порушена в ній філософська проблематика виявилася незатребуваною аж донедавна і у філології, і у філософії, хоча з різних причин. А найцікавішим тут є саме цей патерн осмислення інакшості, коли я впускаю інакшість до себе і дозволяю їй рухатися за іншою логікою, ніж моя логіка, але я це дозволяю в собі, бо я настільки розвинувся в своїй культурній свідомості, що різні культурні логіки я можу програвати всередині себе. Те, що Андрій Бондар казав про «благословенний стан, дуже близький до психічного розладу» — це якраз воно і є. Це ментальний, культурний здобуток — я не певний, чи хтось його системно осмислював до сьогоднішнього дня.

Чому це принципово важливо? Тому що це дуже інтенсивно відбивається на наших соціальних проблемах. Наведу два приклади. Перший — секуляризація. Тут я також не на боці Тейлора, в мене багато претензій до його розуміння секулярності; мені значно ближче Говорун. Чому я так відгукнувся на репліку Ваханга Кебуладзе, що «іншують секулярних, а не невіруючих»? Річ у тім, що є ж достатньо багато віруючих секулярних: тобто людей, які підтримують секулярний устрій як такий, що є сприятливим для релігії загалом і християнства зокрема. І в цьому сенсі отець Кирило Говорун і його розуміння секулярності мені насправді набагато ближчі. Чому? Що є в Говоруна такого, чого немає в Тейлора? А річ у тім, що Тейлор мислить в цій

самій дихотомії патернів, яку ми успадкували з давніх-давен. Перший патерн — горизонтальний простір, в якому невідомо, хто має рацію, для Тейлора неприємний, а єдина альтернатива, яку він знає, це все ж таки ієрархія, коли зрозуміло, яка точка зору є правильною. У Говоруна є цей третій патерн, який народжується в літературі XVIII сторіччя, на який натякнув Бахтін в аналізі Достоєвського: коли я впускаю іншого в себе, всередину свого простору, всередину своєї ментальності, і не просто дозволяю йому бути іншим, я можу пограти за нього як за іншого із самим собою, я можу від імені цього іншого вести із собою діалог, і він буде поводитися в моїй свідомості так само суверенно, як Тетяна у свідомості Пушкіна, коли він, пам'ятаєте, каже: «Какую удрала штуку — взяла и вышла замуж!» — мовляв, я, автор, від неї такого не чекав, а вона взяла і вийшла заміж, несподівано для автора, отакий саморух. Тобто так впускати інакшість у свою культурну свідомість — це на сьогодні виклик у тому числі й для українського суспільства: і як секулярного, тобто багаторелігійного, і взагалі як суспільства, яке в муках народжує відчуття єдиної нації й поки не може народити.

Власне, це і є мій другий приклад. Адже, щоб побудувати соціальний простір і цей простір ефективно перетравив інакшість у багатьох вимірах, треба на щось спиратися, що в нас є спільного, і це спільне треба знайти. Різні культури тут мають різні рецепти. Наприклад, в Америці, якщо ви зайдете в латинські квартали Маямі, ви не почувете жодного англійського слова: там будуть кубінці-емігранти, і все буде іспанською. Натомість на Брайтон-Біч усе буде російською, й жодного слова англійською ви не почувете. То що при цьому робить Америку єдиною? Те, що Starbucks усюди смакуватиме як Starbucks, а у Макдональдсі все смакуватиме як у Макдональдсі — Кока-Кола як Кока-Кола, Біг-Мак як Біг-Мак тощо. Тобто певні стандартні культурні патерни зберігаються скрізь по всій Америці, і на цьому можна виїжджати, толеруючи будь-яку інакшість — наприклад, релігійну, мовну — такий американський рецепт. На чому стоїть український рецепт єдності? На сьогодні це виклик для всієї країни, і виклик, який насправді є для нас питанням життя і смерті. Але що тут буде основою єдності? Мова? Вже не мова — вже президент принципово говорить двома мовами, і це месидж. Отже, не мова? Може, релігія? Ні, точно не релігія. А що робить нас всіх українцями? Нас сорок шість мільйонів українців (повертаючись до інавгураційної промови)? О'кей. То що нас робить українцями, крім слова «українці»?

Адже якщо ми не знайдемо, що такого, як передбачається, є в українцях, але немає в інших народів (знову до питання інакшості!), ми не виживемо як українці. Тоді ми будемо одним боком як греки, іншим — як швейцарці, третім — як (кого там Зеленський ще згадував у промові?) угорці. «Україна не Росія», «Україна не Швейцарія», а тут, виходячи з інавгураційної промови новообраного президента, можна побудувати альтернативний ряд: ось у цьому плані «Україна як Швейцарія», а у цьому... невже «Україна як Росія»? А головне, де тут знайти своє? От тому я вітаю організаторів цього

круглого столу, адже питання інакшості на сьогодні для України — це справді питання життя і смерті, і немає (я підтримую тут Вадима Скуратівського) важливішого питання на сьогодні, ніж питання інакшості і що з цим робити.

Володимир Волковський

*кандидат філософських наук, науковий співробітник
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України*

Діалогічна філософія Іншого: проблема інакшості та інклюзії

Тема інакшого досвіду має подвійні, теоретичні і практичні моменти, які мотивували нас як співорганізаторів самої події. Спробую їх викласти послідовно. Теоретичні виміри вже тут були достатньо представлені поважними спікерами. Проте проблема настільки всеохопна, що завжди залишиться, що і як доповнити до теоретичної, світоглядно-ціннісної та методологічної картини проблеми. Відтак ці теоретичні виміри я б поділив на три складники.

Перший вимір — це вимір Великої Війни. Тема Інакшості та Іншості в європейській філософській думці остаточно формулюється після Другої світової війни. Модерна модель єдиного істинного знання, єдиної істинної історії, єдиного істинного досвіду породила групу ідеологічних інструменталізацій, які взаємно виключали одна одну, і зрештою суперечка за «Єдину Істину» як за єдине місце під сонцем результувалася у війні на взаємне винищення. *Політична катастрофа мала філософське коріння — у певній картині світу.* Отже, Мартин Бубер та Емануель Левінас конструюють філософію Іншого, що потім буде розгорнута цілим шерехом текстів та авторів від Михайла Бахтіна до Жака Деріда, Ганни Арендт та інших. Іншість — не просто прикрий казус людського буття, несподівана і дріб'язкова перешкода на шляху пізнання і практики людської творчості. Іншість іманентна природі людини. Людина є апіорно інакшою, і інакшість, бутність іншим конститує базову реальність нашого досвіду. Згадуючи філософію Фіхте і Гусерля, можна сказати, що моє Я конститує світ, зустрічаючись із ним як із не-Я, і це перший досвід інакшості. Дещо близьке говорить Бубер, коли описує історію становлення Я.

Бубер структурує людське світосприйняття і світоставлення довкола двох «основних слів», двох ціннісно-сміслових полюсів: «Я — Ти» і «Я — Воно». Дитина, що приходить у світ, перебуває у світі чистого *Ставлення*³⁷

³⁷ Буберове поняття «*Haltung*» (англ. переклад — «Attitude») має особливу неперекладність. Російський переклад «Отношение» вже увійшов у масовий вжиток і став термінологічною основою розмаїтої російськомовної діалогічної філософії «Другого». Російське слово «Отношение» вможливило навіть більшу багатозначність, ніж оригінальні терміни. «Отношение» містить у собі чотири українські значення: *відношення, стосунок, ставлення, відносини, взаємини* тощо. Це дозволяє цій категорії охопити всю мно-

Я — Ти — ставлення безпосереднього, діалогічного, нерозчленованого, де Я ще не відокремлене від сприйняття і ставлення. З часом дитина пізнає своє Я — відкриває свою самість («Я сам!») і тоді відкриває, що світ довкола неї оточений множиною речей, що підлягають вивченню, оперуванню, перетворенню. Коли виокремлюється Я, головне слово Я — Ти щезає і народжується ставлення Я — Воно — постава набуття досвіду, маніпуляції та експлуатації; виникає Суб'єкт, що оперує Об'єктом. *Я — Ти породжує Я, і тоді створюється Воно.*

Другий вимір — гусерліанська ідея інтерсуб'єктивності як базової умови людського досвіду та його верифікації. Досвід як базова феноменологічна категорія апріорно партикулярний та інакший. Намагаючись досягти загальнозначущої істини, Я може «прояснити» свою сукупність феноменів лише через інтерсуб'єктивну комунікацію, Інший є засадово необхідним для пізнання. Півбіді, що заперечення Іншого породжує політичну катастрофу — Катастрофу чергового Голокосту чи то Катастрофу Голодомору. Заперечення інакшості Іншого, ігнорування буття Іншого непоправно шкодить моєму пізнанню світу, можливості пізнати світ як такий. Адже ніхто, крім Іншого, не може засвідчити мені, що моє буття не є «майєю» адвайта-веданти, «сном метелика». Цим Іншим є, зрештою, все — починаючи від інших людей і завершуючи моїм власним тілом, яке є інакшим, ніж моє Я.

Третій вимір уже політично-філософський — проголошення інакшості, розмаїття як засадової цінності політичного співжиття. Хоч би як ми називали цей процес і феномен — постмодерністю, секулярним світоустроєм, революцією 1968-го чи ще якимось, безперечним лишається те, що західне політичне і громадське життя рухається шляхом постійного помноження множинності, легітимації відмінностей як цінності. Всі рухи боротьби за права, за легалізацію різних ідентичностей є рухами, що апелюють до єдиного права бути інакшим, відмінним.

Це — *філософське підґрунтя інклюзії*³⁸, яка є практичним виміром нашого круглого столу. Я б хотів відзначити, що чи не вперше у роботі круглого

жину подій і процесів, що виникають між Я і не-Я у момент їхньої зустрічі, звести всю багатоманітність до єдиного кореня ставлення до світу у душі «Я—Ти» чи «Я—Воно», діалогічного чи монологічного. Натомість оригінальний термін «*Haltung*», що походить від «*halten*», «ставити, зупиняти тощо», справді більше відповідає українському «ставленню», «поставу»; це постава, яку обирає людина стосовно світу та Інших, відповідаючи на питання: «*Як я себе поставлю? Як я поставлюсь до...?*» Це мимоволі римується із «постав» (*Gestell*) у Гайдегера — хоча німецькомовний термін має інший корінь.

Саме переклад «ставлення» відображений у перекладі «Я і Ти» Бубера (див.: Бубер, М. (2012). *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*, пер. з нім.: В. Терлецький, Н. Спринчан, наук. рец.: В. Малахов, К. Малахова. Київ: Дух і Літера).

³⁸ Виклад філософського виміру та підґрунтя інклюзії у царині освіти було представлено у доповіді «Філософія інклюзії в освіті» одеської дослідниці Катерини Павленко (Рибакової) на Міжнародній конференції молодих учених «Актуальні проблеми історії і філософії у дослідженнях молодих учених» (11 червня 2019 року), організованій

столу «Філософської думки» беруть участь такі люди, як директори шкіл, безпосередньо долучені до процесів освіти та втілення філософських напрацювань на практиці. Саме тому доречно згадати про деякі проблеми впровадження принципів інклюзії у сфері освіти.

Попри те, що впровадження інклюзії у сфері освіти в Україні деклароване ще 2013 року, і Міністерство освіти і науки регулярно заявляє про успішне впровадження європейських стандартів, ми маємо з цим дуже серйозні проблеми. Маю спостереження щодо практичного впровадження і в Києві, і в Київській області, і в Одесі.

У приватній чи громадській сфері освіти є позитивні приклади — хоча рейдерський розгром 2017 року спеціалізованої школи «Славія» (заснованої, до того ж, Українським конгресом інвалідів!), школи, що займалася впровадженням інклюзивних методів в освіту ще з 1998 року, показує неоднозначний, якщо не облудний, зміст міністерських декларацій.

Впровадження інклюзії у державній сфері освіти, що досі охоплює 95% дітей, відбувається суто формально і наражається на серйозні проблеми. Чинників кілька: брак підготовлених кадрів, брак приміщень для індивідуального підходу і роботи з дітьми, переповнені класи, низький загальносуспільний рівень інклюзивності (починаючи від проблем із пандусами та завершуючи стигматизацією «інвалідів»).

Поширеною є ситуація, коли діти з особливими потребами, що потребують індивідуальної уваги асистента, змушені якимось чином вбудовуватись у роботу переповненого класу, де навчається понад 30 учнів, а рівень шуму та розмір класу просто внеможливує таку роботу. Вчителі, шкільні психологи та дирекція часто не мають розуміння ні щодо необхідності асистента, ні щодо присутності у школі самих дітей з особливими потребами, яких «із задоволенням» відправляють на домашню освіту.

Це становить засадово фундаментальну філософську проблему.

Суспільство загалом і освітні кадри зокрема мають дуже низьку свідомість щодо смислу і цінності інклюзії. Рівень прийняття Іншого, відкритості до Іншого, діалогічності мислення і політики дуже низький, особливо у суспільних дискусіях. Це дуже добре показують останні вибори, які характеризувались дуже високим рівнем ненависті до політичного опонента, аж до повного його розлюднення; масовою стигматизацією опонентів; цькуванням і начіплюванням ярликів «порохоботів» чи «зебілів». Спостереження за масовими хвилями бану і френдоциду у соціальних мережах показує, що політичного «Іншого» у нашій суспільній культурі сприймають як Чужого і Ворога, а раціональний діалог зникає перед емоційними маніпуляціями партійною ідентичністю (за принципом «З ким ти?»).

установами НАН України: Інститутом всесвітньої історії, Інститутом філософії ім. Г.С. Сковороди та Інститутом історії України. Ця чи не єдина стаття про філософські виміри інклюзії невдовзі має бути опублікована в матеріалах конференції.

Понад те, навіть у спільнотах, які проголошують цінність інакшості, може непомітно формуватися свого роду норма, прийнятне й неприйнятне, певні умови та стилі, певний дискурс, де «не такі», відмінні моментально стають чудернацькими, дивними, чужими, ворогами. Декларація цінності «іншості» та «відмінності» не дає імунітету. Механізми іншування, поділу на «своїх/чужих» вбудовані у структури роботи нашого мозку, що вимагає від нас постійно бути пильними. «Антиінакшість» — політика «неінакшості», заперечення інакшості — все це може прорватися в найнеочікуванішому вигляді і в найнеочікуванішому місці.

Теоретичні міркування щодо інакшості потребують практичного доповнення. Крім інклюзивних процесів в освіті доречно згадати методи ненасильницької комунікації, які розробив американський психолог Маршал Розенберг. Ненасильницька комунікація поєднує філософські, психологічні та педагогічні виміри і компетенції і закликає співрозмовників вийти за межі словесних формулювань і заглибитися до рівня спільних потреб, цінностей та мрій. Розенберг наголошує, що слова та суперечки про них найбільше роз'єднують. Вербалізовані позиції є лише верхівками айсберга, що виглядають непомітними. В основі ж викликаних ними емоцій лежать (не)задоволені потреби, цінності та мрії, які є фундаментально спільними для всіх людей. Така комунікація є практичним втіленням діалогічного нормативу, до чого ми всі покликані як люди і як філософи і що має пряме втілення в індивідуальній та суспільній практиці.