

ISSN 2518-7821

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАУКОВИЙ ЧАСОПИС
НАЦІОНАЛЬНОГО ПЕДАГОГІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА



Серія 7

Релігієзнавство. Культурологія.
Філософія

42 (55)

Київ
Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова
2020

Фахове видання з філософських наук

Додаток № 12 до наказу МОН України від 11.07.2016 за № 820

Державний комітет телебачення і радіомовлення України
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації Серія КВ № 8813 від 01.06.2004 р.

*Схвалено рішенням Вченої ради НПУ імені М. П. Драгоманова
(протокол № 4 від 01 грудня 2016 р.)*

Редакційна рада:

- В. П. Андрущенко** – доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, ректор НПУ імені М. П. Драгоманова (*голова Редакційної ради*);
Г. М. Торбін – доктор фізико-математичних наук, професор (*заступник голови Редакційної ради*);
В. Д. Бондаренко – доктор філософських наук, професор;
В. І. Бондар – доктор педагогічних наук, професор, академік НАПН України;
І. І. Дробот – доктор історичних наук, професор;
В. Б. Євтух – доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАН України;
М. І. Жалдак – доктор педагогічних наук, професор, академік НАПН України;
Л. І. Мацько – доктор філологічних наук, професор, академік НАПН України;
Н. Г. Мозгова – доктор філософських наук, професор;
О. С. Падалка – доктор педагогічних наук, професор, член-кореспондент НАПН України;
В. М. Синьов – доктор педагогічних наук, професор, академік НАПН України;
М. І. Шут – доктор фізико-математичних наук, професор, академік НАПН України.

Редакційна колегія:

- В. П. Андрущенко** – доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України;
Т. І. Андрущенко – доктор філософських наук, професор;
Є. В. Більченко – доктор культурологічних наук, доцент;
В. П. Бех – доктор філософських наук, професор;
Красицький Ян – доктор габілітований, професор Інституту філософії факультету суспільних наук - Вроцлавського університету (Польща);
В. Д. Бондаренко – доктор філософських наук, професор (*відповідальний редактор*);
Г. С. Меднікова – доктор філософських наук, професор;
І. Г. Немчинов – доктор філософських наук, професор;
Поповенюк Богдан – доктор філософських наук, доцент; (Сучавський університет імені Штефана чел Маре, Румунія);
Робен Берг – доктор габілітований, професор (Дортмундський університет, Німеччина);
Ставинський Петро – доктор габілітований за спеціальністю релігієзнавство, професор (Педагогічний університет імені Комісії Народної освіти у Кракові, Польща);
Н. Г. Мозгова – доктор філософських наук, професор (*відповідальний редактор*);
Л. А. Облова – кандидат філософських наук, доцент (*відповідальний секретар*);
Л. М. Панченко – кандтдат філософських наук, доцент;
Хюбнер Бенно – доктор габілітований, професор (Сарагоський університет, Іспанія).

Н 34

НАУКОВИЙ ЧАСОПИС Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : [зб. наукових праць] / ред. рада : В. П. Андрущенко (*голова*); за ред. Н. Г. Мозгової. – Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2020. – Вип. 42 (55). – 294 с.

У статтях розглядаються актуальні проблеми наукових досліджень докторантів, аспірантів, викладачів вузів та співробітників наукових установ України з питань релігієзнавства, теорії та історії культури, філософії.

УДК [1+2] (06)
ББК 71я5+86я5+87я5

© Редакційна рада і редакційна колегія, 2020
© Автори статей, 2020
© Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2020

УДК 323.173.

*Колінько М., Хрипко С., Яценко Г.
Київський університет імені Бориса Грінченка*

ФЕНОМЕН ФУТУРОЛОГІЇ СЕПАРАТИЗМУ ЯК ПРОБЛЕМА ДЕТЕРМІНАЦІЇ БУТТЯ З УЛАМКІВ VS РОЗПОРОШЕННЯ.

У статті розглядаються особливості взаємодії «домашнього» і політичного світів та їх вплив на свободу вибору людини.

Метою статті є аналіз політичного та екзистенційного буття, яке може здійснитися як повнота збирання або розпорошення. Обґрунтовується продуктивність реалізації ідеї спільноту на протизвагу сепаратизму.

У першій частині дослідження проблему сепаратизму пов'язано з тенденцією сучасного соціального світу до соціальної трансгресії як розмивання правил та переступання межі – моральної, соціальної, онтологічної. Пропонується концепт фронтиру як трансгресивного простору, який може здійснитися і як можливість політичної взаємодії, і як місце політичного конфлікту. Потрактювання фронтиру як культурного діалогу дозволяє осмислити його як динамічну перспективну систему у побудові проектів спільного буття.

У другій частині статті окреслено три основні вектори розгляду трансгресії: філософсько-рефлексивний, етично-нормативний і повсякденних практик. Місце людини в топологічній моделі політичного світу осмислюється за допомогою гайдегера екзистенціала Dasein. Автори також спираються на феноменологічний підхід Едмунда Гуссерля, який має евристичну цінність для дослідження взаємовідносин у політичному просторі. Використовується концепція типів історичності Едмунда Гуссерля в інтерпретації та ідентифікації політичного простору як «свого» і «чужого». Пропонується та обґрунтовується ідея про те, що свобода вчинків та волевиявлення людей корелює з їх здатністю до критичного мислення, рефлексії, самозбирання. Толерантність визнано стратегічною практикою у впровадженні діалогової програми конфліктного політичного спілкування. На підґрунті теоретичних розвідок сучасної європейської філософії та вивченні політичного досвіду сепаратизму в Україні ми доходимо висновку про хибність позиції ізоляціонізму, а також амбівалентність процесів детериторизації та локалізації у сучасному політичному світі.

***Ключові слова:** цілісність буття; «домашній світ»; сепаратизм; трансгресія; фронтир.*

Колінько М., Хрипко С., Яценко А. Феномен футурології сепаратизма как проблема детерминации бытия из обломков VS распыления. В статье рассматриваются особенности взаимодействия «домашнего» и политического миров и их влияние на свободу выбора человека.

Целью статьи является анализ политического и экзистенциального бытия, которое может осуществляться как полнота сбора или распыления. Обосновывается производительность реализации идеи общего мира в противовес сепаратизму.

В первой части исследования проблему сепаратизма связано с тенденцией современного социального мира относительно социальной трансгрессии как размывание правил и переступания предельных граней бытия - моральной, социальной, онтологической. Предлагается концепт фронта как трансгрессивного пространства, который может осуществляться и как возможность политического взаимодействия, и как место политического конфликта. Трактовка фронта как культурного диалога позволяет осмыслить его как динамическую перспективную систему в построении проектов совместного бытия.

Во второй части статьи обозначены три основных вектора рассмотрения трансгрессии: философско-рефлексивный, нравственно-нормативный и вектор повседневных практик. Место человека в топологической модели политического мира осмысливается с помощью гайдетеровской константы *Dasein*. Авторы также опираются на феноменологический подход Эдмунда Гуссерля, который имеет эвристическую ценность для исследования взаимоотношений в политическом пространстве. Используется концепция типов историчности Эдмунда Гуссерля в интерпретации и идентификации политического пространства как «своего» и «чужого». Предлагается и обосновывается идея о том, что свобода поступков и волеизъявления людей коррелирует с их способностью к критическому мышлению, рефлексии, самосборки. Толерантность признано стратегическим практикой во внедрении диалоговой программы конфликтного политического общения. На почве теоретических исследований современной европейской философии и изучения политического опыта сепаратизма в Украине мы приходим к выводу о ложности позиции изоляционизма, а также амбивалентность процессов детерриторизации и локализации в современном политическом мире.

Ключевые слова: целостность бытия; «Домашний мир»; сепаратизм; трансгрессия; фронт.

Kolinko M., Khrypko S., Iatsenko G. Futurology of Separatism as Being Collected from the Fragments vs Dissipation. The paper is devoted to the issue of separatism that is considered in the light of human being integrity. Human being is considered via freedom and such philosophical categories as justice, existential continuity, human dignity. Taking into account the definition of the term "transgression", it is represented as a limit in general as well as a spatial frontier. The correlation of an image of a limit, namely a boundary with the social and cultural context can be presented by semantic interpretations recognized in culture and existed social limits of its opportunities in the processes of social, cultural and political interactions. Moreover, the other way of frontier spatial fixation is a wall. It is a rigid boundary that limits internal and external space. The connection of such limits representations is considered to have crucial influence on separatism nature. The issue of Donbass secession was considered in the article, based on the Public opinion poll conducted by the Ilko Kucheriv Democratic Initiatives Foundation together with Kyiv International Institute of Sociology in the

period between February, 8-18 th , 2014. The issue of dissipation is presented at two levels: the first is connected with the blurring the rules and limits expansion, namely with social transgression. The second reveals the main directions of the transgression: reflexive and philosophical, ethical and normative, common practices.

Key words: cohesion of being, domestic world, separatism, transgression, frontier.

Актуальність проблематики. У періоди соціальних потрясінь, культурних змін і політичних криз конче потрібні філософські напрацювання, які в спокійному і зваженому міркуванні окреслюють соціальні перспективи і пропонують можливі рішення виходу з критичних соціальних станів. Нерефлексуючий соціум приречений на помилкові дії та деградацію. Незнання сенсу того, що насправді відбувається у суспільстві, небажання обмірковувати, аналізувати, відокремлювати правду від брехні і маніпуляцій може підштовхнути пересічних людей на такі безвідповідальні дії, котрі руйнують легітимні соціальні структури, державну цілісність, позбавляють їх дітей успішного майбутнього.

Філософія є способом обговорення умов свободи (Мамардашвили, 1996). Це висловлювання грузинського філософа-екзистенціаліста Мераба Мамардашвілі пролунало в контексті теми буття як повноти збирання. Наскільки вільні ми у волевиявленні і вчинках, якою мірою перебуваємо під тиском умов і обставин, традицій і упереджень? Наше буття розкидано на безліч осколків, ми чогось чекаємо, вимагаємо, сподіваємося, бажаємо добра, прагнемо бути подалі від зла. Але бажання добра і відсторонення від зла недостатньо, щоб бути добрим, щоб розуміти, до чого можуть призвести наші бажання. «Робити добро чи бути добрим зовсім не те ж саме, що відчувати себе добрим; це – мистецтво» (Мамардашвили, 1996). Це мистецтво входження в простір філософського осмислення категорій *справедливості, цілісності буття, людської гідності*.

Незнання це забування. Забування спільного культурного шляху, правових та економічних досягнень, значущих моментів повсякденного життя і участі в побудові спільного соціально-політичного проекту, успішної держави. Пам'ять збирає наявність всього в одному моменті і вона руйнується під впливом часу. Наші наміри не самодостатні, всі вчинки, що продиктовані нашими намірами, вливаються в загальні зчеплення і в загальний контекст буття. Вони знаходять свій зміст у бутті, а не тільки у голові того, хто коїть вчинок. Ми часто не відаємо, що творимо. Згадаймо приклад легендарного грецького царя Едіпа, що наводить Мераб Мамардашвілі. «Едіп спить з жінкою. Ця жінка – його мати, і про це відомо, але не Едіпові» (Мамардашвили, 1996). Едіп вбиває чоловіка, не знаючи, що вбиває батька, але в бутті це знання існує. Його не можна скасувати. Едіп прагне пізнати себе не як емпіричного індивіда, а «задати себе цілком у всьому тому, що ти є, але чого ти не бачиш» (Мамардашвили, 1996). Він збирає себе, щоб здійснитися у вчинку, «пребути» цілком, інакше – відбувається етичний занепад, моральнісна трагедія, кровозмішення, вбивство батька. І коли він збирає себе по осколках, він починає відати, що скоїв.

У цьому ж контексті інтерпретується міф Платона про вірменського воїна Ера, який зумів потрапити в царство мертвих і спостерігав, як душі вибирають свою наступну долю. Їм була дана можливість виправити колишні помилки. Але найчастіше вони

слідували своїй вдачі, своїй натурі і воїн перетворювався на лева, тиран залишався тираном, хоча бажав собі іншого життя.

«Коли він потім, не кваплячись, подумав, – зауважує Платон, – він почав бити себе в груди, горювати, що, роблячи свій вибір, не врахував попередження віщуна, обвинувачував в цих бідах не себе, а долю, божества – все, що завгодно, крім себе самого» (Платон, 1998, 125).

Він не заглядає в себе, не намагається зрозуміти свою суть і потрапляє під владу фатуму (як вважали античні греки), або «натурального зчеплення подій», як це називає Мераб Мамардашвілі. Зовсім інакше вибудовує своє буття Гамлет Вільяма Шекспіра. Він розмірковує тоді, коли інший під впливом традиції кровної помсти, не замислюючись, мстився б за вбитого батька. Людина живе у світі зовнішніх речей і в соціокультурному середовищі, яке створює свої закони і комунікативні заборони, підпорядковується цим законам, діє за засвоєними в її домашній спільноті правилами. В рамках цього простору коливання і міркування принца Датського замість дій виглядають як нерішучість. Насправді, він поступає по-людськи. Він збирає себе, «щоб подолати зчеплення причин і наслідків» (Мамардашвили, 1996), щоб жити і діяти усвідомлено й вільно. У переживанні відбувається його самозбирання, самопросування до цілісності, повноти буття. Коли людина збирає себе в точці, цілком, вона перестає залежати від логіки довільних актів, а здатна на вільні діяння. Щоб зрозуміти себе, Гамлет «ставить спектакль усередині спектаклю» (Мамардашвили, 1996), створює механізм переживання, який веде його до катарсису, виявляє «завершений смисл». Спрацьовує аристотелева ідея театрального катарсису. Саме завдяки такій рефлексії відбувається ідентифікація і певного індивіду, і соціуму як культурної і політичної цілісності. Як театр виступає в ролі посередника між подією та індивідом, так культура виступає в ролі посередника між історією і індивідом, історією і соціумом. Вона наповнює нас тим, чого ми не могли одержати природним шляхом, до чого ніколи не прийшли б простим продовженням себе. Таким є шлях культурного відродження.

Трансгресія у сучасних політичних та соціокультурних практиках

У світі існує 195 країн. В різних локаціях земної кулі спалахують вогнища політичної напруженості, міжнаціональних конфліктів, виникають територіальні претензії. Одні з них вирішуються, інші тліють роками, а то й десятиліттями. Політичні процеси, які супроводжуються не тільки проявами *сепаратизму*, але і його посиленням, культивуванням в деяких регіонах, на наш погляд, таять в собі небезпеку для всього міжнародного порядку. Ми вважаємо, що сучасні правові системи демократичних країн і їх універсальні правила не завжди спрацьовують в умовах нестабільного, текучого, мінливого світу і пояснюємо це не зашкарубністю, застарілістю алгоритмів, а феноменом соціальної *трансгресії*, трансгресивними порушеннями такого, що існує соціального порядку.

Термін *трансгресія* має латинське коріння (*trans* – крізь, через; *gress* – рух) і характеризує порубіжжя між двома світами. Це поняття активно використовується у постмодерній філософії й сучасному соціальному, політичному, антропологічному дискурсах. Кріс Дженкс у роботі «*Transgression. Key Ideas*» пов'язує межовість у бутті,

поведінці, спілкуванні «with the desire to transgress that limit. Simple societies expressed this clearly through mythology and more recent societies have celebrated this magnetic antipathy between order and excess through periodic ‘carnival’ and the idea of the ‘world turned upside down’, as Bakhtin demonstrates» (бажанням подолати цю межу. Прості суспільства ясно висловили це через міфологію, а більш пізні суспільства відзначили цю магнітну антипатію між порядком і надлишком через періодичний “карнавал” та ідею “світу, перевернутого догори дном”, як показує Бахтін» (Jenks 2003, p. 7).

Поширене ставлення не тільки буденної свідомості, а й багатьох науковців до трансгресії виключно як до злочину не розкриває її складності і функціональних варіацій у суспільстві. Трансгресія може бути звернена на межу суспільного або на граничність самої людини, про це пише філософія Софія Каштанова:

«Для когось крайнім ступенем блюзнірства, що відкриває переживання трансгресії, стає вживання непристойної, обценної лексики, а для когось дійсно трансгресивним є реальне порушення чинного законодавства. Отже, трансгресія як подолання межі, яка на перший погляд здається непереборною, по-справжньому розгортається у внутрішньому досвіді людини, вона є переживанням власної граничності, і це переживання тим гостріше, чим далі людина заступає за свої межі» (Каштанова, 2016, с. 157).

Основний сенс трансгресії – не в перетині лінії зовнішньої заборони, а в переступанні лінії «своєї власної онтологічної межі» (Зенкин, 2019, с. 58), як підкреслює Сергій Зенкин у порівняльному аналізі поняття трансгресії у Жоржа Батая і Мішеля Фуко. Трансгресія наполягає на динамічності і перехідності буття. Вона виявляє себе одночасно як підрив і як підтвердження, що зазначає Кріс Дженкс:

«To transgress is to go beyond the bounds or limits set by a commandment or law or convention, it is to violate or infringe. But to transgress is also more than this, it is to announce and even laudate the commandment, the law or the convention. Transgression is a deeply reflexive act of denial and affirmation. Analytically, then, transgression serves as an extremely sensitive vector in assessing the scope, direction and compass of any social theory, as we shall see». (Jenks, 2003, p. 2).

Соціокультурні трансгресивні практики є провокацією випробування норми. Спільноти, що прагнуть до трансгресивних практик, потенційно несуть у собі загрозу руйнування спільного політичного простору і місцевого культурного середовища, тому сприймаються як небезпека для домашнього світу і соціального статусу політичного цілого. У результаті соціальної трансгресії певний соціо-політичний простір може перетворитися на фронтірну зону із невизначеним майбутнім.

Фронтир надає матеріал для політологічного дослідження як актуальна і суперечлива форма взаємодії соціокультурних просторів, що вбирає в себе риси кількох культурних територій і породжує нову реальність. Його сенс може відображати колоніальний характер – нереалізованість і незавершеність певної території в оточенні домінуючих сил, а може розкривати потенціал культурної взаємодії. Як формується «значуще ядро» спільноти у цій новій реальності, залежить від рівня самосвідомості і обізнаності його мешканців, а також від ефективності державних програм впливу і послідовної реалізації правових дій, спрямованих на захист інтересів політичної нації. У

сучасних *boundary studies* фронтир розглядається як система міжкультурних комунікацій, яка може виникнути на просторі зіткнення різних культур. Фронтирний «простір між» може інтерпретуватися і як нейтральна, і як спірна, і як спільна територія. Важливо розуміти, що він не є рисою, позбавленою субстанції, перешкодою соціальному руху – на це звертає увагу Лідія Стародубцева:

«Швидше це розширений образ особливої – протяжної – межі, що має власне наповнене тіло – соціальне, культурне, смислове. Це “тіло межі” може являти собою дуже складно організований простір взаємовпливів – рухливий, розтягнутий, з розмитими обрисами “Топос переходу” (“контактна зона”, “ареал взаємодій” і т. п.)» (Стародубцева, 2008, с. 49). Сучасний світ у своєму прагненні до всякого роду безмежності нагадує «нескінченну різому» (Стародубцева, 2008, с. 50), межі якої невизначені, рухливі, постійно виникають і зникають. Тому топос переходу набуває більшої концептуальної значимості, аніж топоси усталеності. Прагнення виходу за межі домашнього простору до іншого відкриває нові культурні горизонти і звільняє шлях новаторському ставленню до світу. Але ці можливості реалізуються, якщо суспільство прагне до згоди та солідарності.

Межа є концептуальним поняттям фронтирного простору і привабливою темою в сучасних постколоніальних розвідках. Вона демонструє нерівномірність простору та наявність території опозиції. Тому морфологічна структура межі моделює ситуацію і характер взаємодії семантично неоднорідних просторів. У співвіднесенні образу межі, а точніше, кордону з соціокультурним контекстом ми спираємося на закріплені в культурі його смислові інтерпретації та існуючі в рамках нашого суспільства уявлення про його можливості в процесах соціокультурної і політичної взаємодії.

Одним із способів фіксації фронтирного простору є стіна. Вона є жорстким кордоном, що розмежовує внутрішній й зовнішній простір. Критеріями для збереження комунікації з територією за стіною стають характеристики проникності/непроникності, відкритості/закритості, а також можливості трансформації (зміна ступеня проникності, мобільність). Асоціативний потенціал такого образу кордону як стіна у тому, що цей образ до певної міри дозволяє ігнорувати вихідні будівельні дані об'єкта (ступінь непроникності, наприклад), а використовує їх як знаки власного змісту. Тобто, образ виступає засобом комунікації в рамках певної культурної або політичної події. Недарма фраза «між нами вироста стіна» означає припинення, унеможливлення спілкування.

Побудова стіни на кордоні держав – це акт визнання ворожості і небезпеки з боку політичного суб'єкта за стіною. Історія Берлінської стіни розкриває ту прірву, яка може утворитися між двох ворогуючих таборів. В такій ситуації не тільки припиняється політична і повсякденна комунікація, але і розриваються економічні відносини. Що очікує територію, якою опиняється за стіною, передбачити легко. За спогадами сучасників, Західний Берлін відрізнявся від Східного так, як Лондон того часу від Тегерана або Сеул від Пхеньяну. Це може статися із непідконтрольною Україні територією Донбасу. Але стіна показує свою слабку функціональність і невизначеність цільового призначення: вона не може захистити державу від сучасних засобів ведення війни і є, скоріше, демонстративним реквізитом. Виникає питання: чи рентабельно будівництво стін, або гроші краще спрямувати на більш ефективні проекти захисту і розвитку? Маркування

кордону в Донбасі у вигляді стіни означає відмову від частини державної території. Така позиція видається нам передчасною і не обміркованою.

Стереотипізація образу стіни як замкнутого феномену підштовхує людей до спільного переживання закритого, глухого простору. Як перешкода, стіна обмежує можливості суб'єктів, визначає ступінь їх ізоляції від інших. Зведення стіни показує не тільки місце зіткнення країн, але і поступове відділення частин держави. Будь-яка межа позначає виснаження дії суб'єкта, але вона ж є умовою можливості його комунікації та співдії з іншими суб'єктами. Зведення стін демонструє слабкість державної дипломатії. Стіна може виконувати захисну функцію тільки на короткому етапі і є, швидше, символічним, демонстративним актом по відношенню до суб'єктів, які живуть на відгородженій території. Тому стратегічно важливішим видається трактування фронтиру як культурного діалогу, що дозволяє осмислити його як динамічну систему, що постійно змінюється у просторі і часі і надає перспективні проекти спільного буття.

Коли на зміну замкнутому затишному домашньому простору приходять відкритий простір культурного горизонту, йдеться про *Mitwelt – спільносвіт*, який концептуалізовано Клаусом Міхаелем Маєр-Абіхом (Маєр-Абіх, 2004). К. М. Маєр-Абіх пропагує концепт спільносвіту як перспективу цілісного буття людства, що зберігає відмінності, поважає інакшість і спирається на етичні принципи відповідальності та дискурсивності, тому постає дуже важливим поняттям політичної філософії. Навпаки, роздроблення країн, розсіювання державних просторів супроводжується насильством, екзистенційними трагедіями, несправедливістю стосовно громадян цих держав, потоками мігрантів.

Алгоритми спільного існування vs сецесія

В осмисленні проблеми *сепаратизму* концепт трансгресії окреслює три важливих плани: філософсько-рефлексивний, етично-нормативний і повсякденних практик. На філософські стратегії розуміння цілісності буття можна вийти через пізнання онтологічної проблематики просторових відносин і зв'язків, спираючись на ідеї Мартіна Гайдегера і Едмунда Гуссерля.

Людина завжди існує в рамках просторової організації свого буття. Важливим у розв'язанні питання самовизначення певного територіального утворення є розуміння не тільки політичних, а й соціокультурних та антропологічних наслідків. Іституції визнання стикаються з протиріччями загального і особливого, цілого і частини. Головним критерієм у цьому процесі нам видається маркер захисту індивідуальних прав, людської гідності і свободи.

Людина є мірою просторовості навколишнього світу. Визначення її місця в топологічній моделі світу веде до інтерпретації екзистенційної розмірності простору, в якому ми живемо. Просторові виміри суцього навантажені екзистенціальною проблематикою і пов'язані з гайдегеровим *Dasein – тут-буттям* (Хайдеггер, 1997). *Dasein* постає матрицею, що визначає всі інші людські відносини. Коли нашим буттям є *Dasein*, ми постійно перебуваємо в стані взаємин з Іншим і постійного вибору себе, способу буття собою. Ми здатні вибрати себе, перемагати себе, але і втрачати себе. Бути *Dasein* означає перманентно знаходитися перед проблемою перемоги над собою або поразки. В

кожну мить свого життя людина може рухатися як вперед, до справжнього, автентичного буття, так і зробити вибір на користь «сублюдського», хибного образу буття. Простір буття породжується Dasein, цей проект себе за свої межі і є розумінням. Тоді людська реальність визначається як така, що відкриває і відкривається, яка прагне до наповненості буття.

Сприйняття суб'єкта в просторі спів-буття з іншим є важливою антропологічною настановою, яка дозволяє прокласти місток до роздумів про проблему територіальних конфліктів, сецесії і поведінки різних груп політичної комунікації. Культура людини як розумної істоти полягає не в здатності стверджувати себе за рахунок іншого і створювати власний простір, витісняючи іншого, а в здатності розуміти іншого. Розмова про Іншого це завжди роздуми про себе, свою ідентичність, домашню і політичну територію, про відповідальність і екзистенційний вибір. Конфлікти, які, на перший погляд, виникають на етнічному або політичному ґрунті, при більш глибокому вивченні оголюють простір складних переплетень різних модусів соціального світу.

Місця, речі й сенси вплетені у складні процеси людських відносин, а простір – в механізми соціального конструювання. Тому цілком доречно вживання понять близькості, відкритості, дистанції, відгородження, вторгнення, одомашнення стосовно соціокультурного простору. Його умовне розчленування на публічний і приватний, профанний і сакральний, свій і чужий завжди співвіднесено з конкретно людською спільнотою, а отже, з її соціальним ландшафтом і культурним ґрунтом.

Для розуміння ролі і значення домашнього світу у відносинах суб'єктів політичної комунікації потужний методологічний потенціал ми бачимо в феноменологічній інтерпретації типів історичності. Семантику поділу соціального простору на своє і чуже можна вивести з концепції життєвого світу Едмунда Гуссерля. Життєвий світ постає перед нами у багатьох культурно і суб'єктивно відносних формах живої даності, існує у формі думок, переживань, цінностей, багатства почуттєвого сприйняття речей. Життєвий світ уявляється у вигляді певної історичної традиції. Він завжди співвіднесений з конкретним співтовариством, його територією, ґрунтом, ландшафтом. Дослідники «Гуссерліани» Олексій Савін (Савін, 2006) і Андрей Лаврухін (Лаврухин, 2018) показують, що Е. Гуссерль критично ставиться до історичизму модерного мислення, але пропонує феноменологію типів історичності, які методологічно розмічають живий соціокультурний простір, артикулюють «історію» у обов'язковій співвіднесеності з досвідом людського буття. Це три «способи конституювання речово-культурного навколишнього світу, довкілля – Umwelt, людської спільноти та себе самого, характерних для людського Dasein» (Савін, 2006, с. 15) - історичність наївно-міфологічна; політична і професійна; феноменологічна. Ці типи розрізняються за ознаками «генеративності», тобто зв'язку поколінь, впливу тих, хто жив раніше, на життєдіяльність та сприйняття світу живими. Розрізнення типів історичності показує, як формуються механізми міжкультурних контекстів розуміння і нерозуміння. Інтерпретація домашнього світу як спільноти зі своєю історичною традицією веде до розгляду його як прімордіального загальнодоступного простору, в рамках якого наївно існують люди як емпіричні суб'єкти. Сміслоутворення в домашньому і чужому світах відрізняється. У наївно-міфологічній історичності домашнього світу підтримка його меж

здійснюється в ході зміни поколінь. Домашній світ населений знайомими нам людьми, емоції, думки і вчинки яких доступні розумінню і прийняттю, на протигагу чужому світові, доступному лише в модусі незрозумілості. Домашній світ – це для нас довірливо знайомий світ, що визначається саме собою зрозумілими для його представників даностями, в якому ми відчуваємо себе невимушено і природно. Таким чином, «рідний» світ корелює з «домашніми відносинами», відрізняючись природністю, наївністю і нормальністю. Людина, яка живе в природному світі домашніх відносин, переконана, що це єдино можливий шлях повсякденного життя і формування смислів.

Наївними відносини домашнього світу є тому, що представники даного Дому вважають їх абсолютними. Тому наївність може мати негативне забарвлення. Повсякденний світ Дому обмежений і кінцевий в своїх уявленнях. Це не означає, що відносини твого Дому сприймаються як єдино існуючі, але вони існують як домашні відносини тільки для себе. Всі інші форми життя розглядаються як наївні або примітивні, незрозумілі, а то і як чужі, а отже, ворожі. Нормальність домашнього світу є способом його існування і пояснюється історією поколінь. Ця система нормальності забезпечує почуття надійності і довіри, оскільки вона вибудовувалася не одним поколінням предків і освоєна нами як спосіб мислення і дії.

Насправді, наш домашній світ з його відносинами і правилами – тільки один з багатьох, однопорядково влаштованих. Це інтерсуб'єктивний простір, що включає в себе традиції, релігійні та міфологічні уявлення, колективні цінності та культурну пам'ять. Політичний вимір та «історичність-пов'язана-із-розподілом-праці» є вимірами життєвого простору, що відчужують людину від рідного кола, констатують деформацію домашнього світу, перебіг від приватних до публічних форм буття. У політичній історичності здійснюється «розтягування і “перекручення”» (Савін, 2006, с. 20) сенсів домашніх світів, вплив і поглинання систем нормальності чужих світів. Такі топологічні зрушення приводять до типізації і формування загальної системи національного рівня.

Едмунд Гуссерль виявляє значну зміну, яка відбувається «з руйнуванням наївності при переході до трансцендентально-феноменологічної установки» (Гуссерль, 2004, с. 279) – за умови збереження життєвого світу і природних установок «я вже не можу досягти колишньої наївності, я можу тільки зрозуміти її» і «кожне нове трансцендентальне відкриття під час повернення в природну установку збагачує моє душевне життя і (апперцептивно) душевне життя кожного» (Гуссерль, 2004, с. 280). У конституюванні культурного горизонту «кожного Я» виникає «універсальна соціальність (і в цьому сенсі “людяність”), “простір” усіх Я-суб'єктів» (Гуссерль, 2004, с. 231) поєднаних між собою, орієнтованих на соціальний і політичний простір активної взаємодії і прагнення до формування солідарних зв'язків, що утворюють в підсумку спільний світ.

Феноменологічна регіоналізація «свого» і «чужого» простору походить з часів існування архаїчних культур. У картині світу традиційного суспільства ця конфігурація подається в топосах центр / периферія, близькість / віддаленість: у центрі людина, її сім'я, родичі. Зв'язки зі світом передбачають зв'язки з місцем, що наповнено значенням. Значимі місця накладають на людину або групу свій відбиток феноменологічного

переживання простору. Коли суб'єкти відчувають свою приналежність до цього простору, це створює узгодженість просторових форм і звичних позицій.

Усталений домашній світ обов'язково виокремлює сакральні локації, реальність зовсім іншого порядку, ніж профанна реальність. Сакралізація соціальних об'єктів означає, як підкреслював відомий філософ і релігієзнавець Мірча Еліаде, що «об'єкт перетворюється на щось інше, не припиняючись при цьому бути самим собою», продовжуючи залишатися об'єктом навколишнього простору (Еліаде, 1994, 18). У мирському сприйнятті об'єкт нічим не відрізняється від інших таких же, проте для тих, хто наділяє його священними рисами, «його безпосередня, дана у відчуттях реальність перетворюється в реальність надприродну» (Еліаде, 1994, 18). В уявленні людини традиційного суспільства саме сакральне виступає формою, організацією, структурою на противагу аморфному, хаотичному мирському. Щоб усвідомити структурованість світу, потрібно визначити «точку відліку, центральну вісь всякої подальшої орієнтації» (Еліаде, 1994, с. 22), за виразом Мирчі Еліаде. Сакралізація пов'язана з пошуком священного центру. Це точка зустрічі різних соціальних рівнів. Сакральні уявлення про будову світу мають на увазі, що в центрі завжди знаходиться «наш», «істинний» світ. Символізм «центру» повторюється не тільки у космологічному, а і у політичному контексті, координуючи взаємовідносини між «домашнім» і іншими світами. При цьому виникає питання, який саме світ вважати своїм, «домашнім». Людина сакрального світогляду відчуває необхідність постійно знаходитися в центрі. Вона сакралізує регіон свого проживання, наділяє його особливими рисами, що притаманні тільки цієї території, робить його «центром Всесвіту». Несамостійність мислення породжує соціоцентристські тенденції, коли тільки своя соціальна група має ідеальні стандарти життєвого устрою і поведінки, пропонує вірну точку зору у будь-якій ситуації. Прояв Іншого сприймається як вторгнення Хаосу в налагоджене, розмірене, зрозуміле життя.

Сучасний «розчаклований» світ будується на раціоналізації і легітимних правилах спільного буття. Він відкривається нам як перспектива горизонту, що розсовує кордони домашнього кола. Але процеси сакралізації зберігаються у різних проявах і формах. Історичні трансформації призводять до деритуалізації старих просторів і ритуалізації нових. Залишається активно діючим феномен сакралізації влади, який складно розпізнати пересічному громадянину, але який є значним чинником впливу на людську поведінку й організацію соціального буття. Атрибути й символи присутності влади є істотною частиною повсякденного життя. Політична сакралізація демонструє бажання влади закріпити свій статус, створити касту недоторканих. Ефективність влади залежить від рівня технологій, які використовуються, врахування особливостей масової свідомості і її сприйнятливості до різних маніпулятивних дій.

Не слід сприймати сакралізацію як однозначно негативний процес. По-перше, сакральне – невід'ємна форма існування культури. По-друге, сакралізація служить підтримці і зміцненню солідарності певного співтовариства (сакральні символи прапора, герба, народних героїв). Однак, зміцнення віри людини в політичне ціле і свою причетність до великих звершень може використовуватися авторитарним або тоталітарним політичним режимом у своїх цілях. Це може створити простір сили духу,

але духу, який не «дихає, де хоче», використовуючи афоризм Георга Гегеля, а стоїть на непохитному фундаменті, що зберігається священними традиціями.

Інформаційний простір такого соціуму демонструє дефіцит стійких цінностей, розмиті уявлення про норми і правила відкритого суспільства. Український філософ Євген Бистрицький у роздумах на цю тему розкриває значення поняття *постправа*. Він пише, що постправа «апелує до штучної реальності, створюваної за допомоги постістини через первинну дію утворення образу спільноти, в контексті якого (образу) факт або реальний стан справ стає вторинним, похідним від смислового горизонту, заданого уявленням цілим Іншого» [Бистрицький, 2018, 56]. Таким чином, формується «оцінка на істинність чи неістинність фактів, речей і подій – реальних і цілком вигаданих – у нашій залежності від (та належності до) того чи того культурного світу, його смислового контексту» [Бистрицький, 2018, 56]. Феномен постправа породжується у «зіткненні культурних світів у просторі відкритої комунікації» [Бистрицький, 2018, 57].

Пересічного громадянина до світу священного наближає семіотичний текст ритуалу. В ньому досягається переживання цілісності буття і цілісності знання про нього. Усі складові (вербальні, невербальні, просторово-часові) ритуалу важливі для розуміння його сенсу і значення. Наприклад, відтворення історичних військових баталій в ігровій формі (комеморативні ритуали) тісно зв'язують нинішнє покоління з перемогами у минулому і формують певні інтерпретації культурної пам'яті. Але якщо стирається образ війни як жаху, смерті, страждань і створюється образ війни як перемог, героїки, слави, то може сформуватися спотворене ставлення до війни як необхідного шляху до «єдності» або «свободи».

Сакральне сприйняття влади не сприяє рефлексивному розумінню політики, формуванню активістської політичної культури, не стимулює розвиток інститутів громадянського суспільства, не створює умови для прояву соціальної ініціативи і творчості. Виробляються історичні міфологеми, що заважають тим, хто їх засвоює, робити об'єктивні висновки історичних законів та аналізувати сучасні політичні процеси. У такому суспільстві кожне покоління живе, немовби з чистого аркуша, без урахування минулого. Звільнення політики від сакральності свідчить про формування врешті-решт відкритого суспільства, яке не потребує специфічних сакральних шляхів для комунікації з владою, а створює чіткі демократичні механізми політичної стратифікації. У суспільстві з нерозвиненими демократичними структурами сакральне є символічним ресурсом влади. Сакральні образи посилюють аксіоматичність їхнього сприйняття населенням, знижують критичність і раціональність їх осмислення.

Людина реалізується в історії за участю її самої, її індивідуальних зусиль. Неможливо жити цивілізованим громадським життям, не відновлюючи автономну духовну сферу незалежної думки. Жити в напруженому режимі критичного мислення, окресленому граничними межами сенсів, можливо тільки за умови усвідомлення їхньої загальності, універсальності та розуміння граничної змістовності. В ситуації, коли народу тільки кореспондують певні смисли, які вигідні сепаратистській еліті, і впроваджуються сумнівні ідеї під виглядом захисту свободи, народ перестає бути суб'єктом політичної дії і перетворюється тільки на її об'єкт.

Сепаратизм відноситься до навмисної політики окремого розвитку. Один з найскладніших і найтрагічніших прикладів – апартеїд в ПАР як офіційна політика расової сегрегації. Механізм культурної дискримінації може мати як расовий і національний, так і гендерний, віковий, соціальний ґрунт. Протекціоністська політика, спрямована на ізоляцію частини суспільства, також веде до цього результату. Найближчий приклад – агресія Росії на Сході України, тому в українському інтелектуальному середовищі сепаратизм розглядається в контексті постколоніальних студій, тобто, за висловом Alejandro J. De Oto, на «the crossroads of the coloniality and modernity» (Alejandro J. De Oto, 2019, 163). Погодимось з Alejandro J. De Oto у тому, що

«las derivas culturales impregnadas y atravesadas por las lógicas modernas, —las cuales iban desde la concepción de la tecnología hasta una cierta organización del tiempo—, afectan la organización de la vida como un proyecto y se anudan en los filamentos más profundos de la subjetividad» (Alejandro J. De Oto, 2019, 165).

У питанні політичних практик відділення приклад відрізаної від України території Донбасу може служити ілюстрацією негативного досвіду таких культурних дрейфів. Зіткнення з чужим світом може призвести до душевної інерції, розчарування, соціальної дезорієнтації людини. Коли погано працюють культурні програми інтеграції, та ще на тлі катастрофічного стану економіки, спільнота починає звертатися до «духовних скреп» домашнього світу, що фактично повертає до родоплемінної культури, де родові риси оголошуються духовної особливостю, а патерналізм стає основним принципом структурування суспільства. Така ситуація, на нашу думку, склалася на Донбасі. У соціальній структурі та свідомості тут переважають елементи общинного укладу, що призводить до небажання людей залишати рамки домашнього світу. Віддаючи пріоритет общинним цінностям, вони слабо влітаються в мережу інших світів. Так створюється ґрунт для активного процесу відторгнення політичного світу, який, на думку місцевих жителів, робить замах на домашні цінності (мова, історія, пам'ятники, ідоли). Обіцянки іншого політичного світу (з яким, до речі, старше покоління, що сформувалося у Радянському Союзі, пов'язує свій домашній світ) про соціальний захист, соціальну справедливість підігривають сепаратистські настрої. При цьому люди не намагаються критично проаналізувати наслідки і реальність таких обіцянок. За механізм демократії приймається демократичний процедурний ритуал, на цій підставі легітимним може вважатися будь-який режим (авторитарний, тоталітарний). Така людина категорична до проявів чужості, не толерантна, не приймає Іншого і способу його життя. В результаті процвітаючий промисловий регіон країни перетворився в анклав зруйнованої економіки, тоталітарної політики, втратив свої культурні перспективи. Досвід сепаратизму в Україні може бути засторогою для тих сил та партій у світі, які обрали такий вектор дії.

Як зазначає філософ-переселенець з Луганська Олександр Єременко: «для общинної і етатистської свідомості, як правило, характерно глибинне несприйняття приватної власності, неповага і навіть презирство до приватної власності. Звідси впливає несприйняття індивідуалізму і нерозуміння цінностей громадянського суспільства, цінностей правової держави. Зокрема, у людини з общинною свідомістю спостерігається якийсь правовий нігілізм» (Єременко, 2014).

Чи може вважатися справедливим рішення частини населення про вихід регіону їх проживання зі складу держави, якщо порушуються права інших мешканців регіону та решти населення держави? Питання полягає в тому, чи дійсно ця ініціатива виходить від пересічних громадян? Аналіз політичних подій на території Донбасу в 2014 році приводить нас до висновку про гібридну війну і інформаційні маніпуляції зі свідомістю як частину цієї війни. Президент одного з правозахисних фондів Іосіф Дзялошинський вважає сепаратизм неправильним підходом до багатокультурності на спільній території:

«Збалансована концепція інтеграції вимагає дистанціювання від романтичного погляду на багатокультурність, що ратує за незалежне співіснування різних культур». Цей підхід виходить «з того, що спільне життя в суспільстві нібито неможливо без міцної колективної ідентичності. Сучасні нації визначають себе не через розмежування, а на базі консенсусу щодо діючих у суспільстві правил взаємовідносин і співпраці. Цей загальний базис створює простір для визнання безлічі культурно обумовлених індивідуальних життєвих форм. Тільки на основі такого консенсусу індивіди можуть виходити із заданих культурних рамок і поважати інші ідентичності» (Дзялошинский, 2002).

Дискурсивні практики є тим прийнятним способом обговорення проблем, який спирається на легітимні і правові механізми дії. Протидія сепаратизму засобами переконання і закону краще примусу. Легітимність дій дає перевагу в збереженні мирного врегулювання міжнаціональних конфліктів. Легітимація політичних дій є актуальною темою сучасного політичного дискурсу. Наприклад, Jonas Tallberg and Michael Zürn визначають «legitimacy as the belief that an IO's (international organizations - Автори) authority is appropriately exercised, and legitimation and delegitimation as processes of justification and contestation intended to shape such beliefs» (Jonas Tallberg & Michael Zürn, 2019, 581). У вирішенні територіальних суперечок країни звертаються за допомогою і підтримкою до міжнародних організацій, що підкреслюють Jonas Tallberg and Michael Zürn:

«States actively seek the endorsement of the United Nations (UN) Security Council because it lends international legitimacy to their actions, thereby further reaffirming its stature» (Jonas Tallberg & Michael Zürn, 2019, 582). Тим не менш, слід погодитися з авторами дослідження механізмів легітимності у тому, що «we still know little about the factors and processes that drive and shape legitimacy beliefs» (Jonas Tallberg & Michael Zürn, 2019, 582).

Множинність соціокультурних і антропологічних ракурсів дозволяє зрозуміти, що Інший та Чужий мають право на іншість. Прагнучи зрозуміти іншого, зауважує Бернхард Вальденфельс, ми «підпорядковуємо його попередньому знанню та передрозумінню» (Вальденфельс, 2004, с. 92). Розглядаючи питання про доступність недоступного Чужого, філософ закликає прийняти Чуже «як те, на що ми відповідаємо і неодмінно маємо відповідати, отже як вимогу, виклик, стимул, оклик, домагання» (Вальденфельс, 2004, с. 93). Зв'язок Свого і Чужого подається не в ієрархії вертикалі, а як перехрещення окремих самостійних просторів. Місце перехрестя буде місцем їхнього контакту, простором «між». Бернхард Вальденфельс пропонує феноменологічний концепт «спільної території», де своє і чуже розпізнається у модусі відповіді.

Глобальні процеси, що трансформують культурні традиції, змішуючи різні культури за принципом «салату» або сплавляючи їх у єдиному «плавильному кеглі»,

глибоко зачіпають проблему толерантності і пов'язують її з концептом ідентичності. Культура і політика визначають колективну ідентичність певного суспільства чи спільноти. Завдання дослідника полягає, зокрема, в тому, щоб розглянути проблему колективної ідентичності і з'ясувати, чому регіональна ідентичність у частини населення превалювала над ідентичністю громадянина своєї країни. Що є справедливістю в такій ситуації?

Українська філософія Людмила Ситніченко, розмірковуючи про ідентичність у кризовому суспільстві, підкреслює її «діалогічний та морально-онтологічний характер: відповіді на питання про природу власного Я можливо лише спілкуючись з іншими людьми» (Ситніченко, 2018, с. 9). Вона наголошує на актуальності «для сучасного соціально-філософського дискурсу проблеми взаємин справедливості та визнання, тобто справедливості як визнання персональної гідності людини іншими людьми» (Ситніченко, 2018, с. 9).

На території перемішування і транзиту культур виникає феномен фронтірної ідентичності. Її аналіз не може базуватися тільки на дослідженні позицій «аналіз ззовні» і «аналіз зсередини» культури, а потребує звернення до концепту гібридної ідентичності. Дослідження цього процесу висвітлює комплекс визначень і підходів, який об'єднує назва *перехідна ідентичність* – *hypho-neted self*. Ключовий сенс такої ідентичності символізує знак дефіса: процесуальність у культурній гібридизації. З цієї точки зору ідентичність представлена не як транспарентне та безперечне поняття, що зазначає Сергій Толкачев, а як «інша сутність, що постійно перебуває у процесі виробництва, який ніколи не припиняється. Вона завжди у стадії становлення, завжди конструюється зсередини» (Толкачев, 2013, с. 178). Тлумачення ідентичності як деякої позиційної відносності характеризує трансгресивну, фронтірну суб'єктність, що реалізується на рухомій межі, де сходяться «два набори невизначених змінних» (Толкачев, 2013, с. 178), виникає зіткнення соціальних дискурсів, історико-культурних наративів. Гібридна ідентичність не означає стирання або відмову від будь-якого набору традицій, а підкреслює взаємовплив між різними культурними традиціями. Вона може уособлювати поглинання однією культурною традицією інших. Від ступеня гібридизації культурних традицій залежить варіативність примирення корінних (домашніх) і привнесених культурних форм (від незалежного паралельного існування до повного злиття).

Побудова спільносвіту актуалізує питання інтерсуб'єктивної сутності людини і звертається до стратегії *толерантності*. Погодимось з Peter Godfrey-Smith і Benjamin Kerr у тому, що «tolerance has become a central and contentious topic in recent years, especially in diverse societies» [Godfrey-Smith, Peter, Kerr, Benjamin, p. 403]. Вона викликає жваві дискусії у науковому і політичному просторі, але як соціальний феномен постає тією нормою співіснування величезного розмаїття суб'єктів культурного світу і способом спілкування унікальностей, що спрямована на вибудовування відносин рівності різних культур, а не поділ їх на панівні і підлеглі, маргінальні, на збереження культурної спадщини та визнання.

Чи хотів Донбас сецесії?

Переконання, що основна частина населення Донбасу хотіла відділення регіону від України, не має під собою аргументованої підстави. Такий висновок впливає з соціологічних досліджень, які ми наведемо, а також з екзистенціальної ситуації однієї із авторок статті, яка мешкала в той час у Донецьку і була свідком подій. Ми доводимо, що твердження про переважання сепаратистських настроїв в регіоні Донбасу є міфом, політично сформованим за допомогою зовнішнього впливу:

«Public opinion poll was conducted by the Ilko Kucheriv Democratic Initiatives Foundation together with Kyiv International Institute of Sociology in the period between February, 8-18 2014. 2032 respondents were interviewed in all the districts of Ukraine (including Kyiv) and in Crimea according to the random sample, which was representative for all the population of Ukraine older than 18 years» (Public opinion polls' results, 2014) У результаті опитування було з'ясовано, що тільки 33% жителів Донецької області і 24% жителів Луганської області виражали сепаратистські настрої.

Ситуація, що склалася протягом шести років на Донбасі, загострює проблему вибору до граничних підстав: падіння за горизонт подій або збирання свого буття. Війна не дає нам можливості жити половинчастими рішеннями. Емпірично ми залишаємося в суперечливій повсякденності, феноменальній мозаїчності. Але концептуально, для розуміння своїх життєвих обставин необхідно встановлювати логічні зв'язки, удосконалювати свою мисленнєву діяльність, навички теоретичної рефлексії.

Ідентичність кожного окремого громадянина переплетена з колективними ідентичностями і заради стабілізації змушена потрапляти в мережу взаємного визнання. Але порушення статей Конституції є підставою для судових процесів над ініціаторами сепаратистських дій. Заклики представників певного регіону до відділення означають насильство стосовно громадян держави, які мешкають на цій території.

Слід визнати, що ідея толерантності ідеалізована і деякою мірою абстрактна, сутнісно нерозвинені її етичні, політичні та риторичні перспективи, суперечливі міркування про визначення меж та практичне застосування цього принципу. Сучасна ситуація зіткнення культур, політичних принципів, національних ідентичностей вимагає звернення до діалогу, взаємного розуміння, прийняття та обміну. Конструювання суспільства, в якому прийнято вирішувати проблеми тільки за допомогою діалогу із загальною участю, пропонувати і вислуховувати різні точки зору, толерантно ставитися до ідей і дій інших, поки що не може бути здійснено в силу багатьох причин. Але як нормативний принцип і вектор дій толерантність необхідна.

Затвердження і визнання ідентичності через діалог – одна із продуктивних стратегій толерантної комунікації. Діалог стає актуальною темою суспільної свідомості та філософської рефлексії ще на початку ХХ століття. Сьогодні, в ситуаціях етнокультурних протиріч, військових конфліктів, кризи і розмивання ідентичності ця тема набуває нового звучання, розкриває важливі, часом несподівані аспекти сучасної комунікації.

Сутність людини міститься тільки в спільності та єднанні людей, але це єднання ґрунтується на реальності відмінності між Я і Ти. Істинна індивідуальність проявляється як певний спосіб сприйняття та засвоєння собі всього іншого. Поза цим людина

позбавляє своє існування сенсу, перетворюючи свою індивідуальність в порожню форму. У цьому прагненні до об'єднання понять Я і Ми відображені неминущі цінності, закорінені в глибинах людського існування.

Ефективна комунікація культурних груп ґрунтується на діалоговій формі. Перебуваючи всередині комунікативного світу, суб'єкти самі формують реальність в процесі діалогу. Як і кожне соціально обумовлене відображення світу, діалог стає не пасивним відображенням існуючої реальності, а активним конструюванням її. Крім того він вводить в комунікативний простір позицію третього, який потенційно може бути задіяний у інтеракції. Не навантажуючи метафізичним сенсом цього третього, підкреслимо значимість його ролі для розвитку толерантного діалогу між двома суб'єктами, що комунікують спочатку. Завданням конфліктного діалогу має бути прийняття рішень, обумовлених не минулим, а майбутнім, і тут роль третього є дуже важливою. Якщо згода учасників комунікації досягається за рахунок обмеження інтересів третього, того, хто не бере в ній участь, угода не може вважатися моральною. Умовою свободи стає прагнення відірватися від преса умовностей і обставин, від диктату історичної традиції, йти далі і бажати майбутнього.

Рефлексія є умова свободи. Повнота буття розсипана як в уламках дзеркал. Спокуса перекласти відповідальність з себе на якийсь колективний суб'єкт, на щось велике і добре знайоме, що збереглося в культурній пам'яті (отже, несе рідні, домашні цінності) і асоціюється зі стабільністю, співтовариством, небажання рефлексувати, спроба жити іншим чином не через своє зусилля, а за рахунок когось, кого вважаємо добрим і щедрим, веде до відмови від повноти буття, до помилкового, «сублюдського» буття. Не можна, нарікаючи на життєві обставини, очікувати, що хтось за нас вирішить наші проблеми. Не можна знімати з себе відповідальність під приводом неправильно зрозумілих формулювань, як робили жителі Донбасу, які пішли у 2014 році на референдум.

Через філософію виявляється ідеал зібраного в одну точку цілого свідомого життя, всього того, що має до нас відношення. Організація свого буття як культурного можлива завдяки таким засобам, накопиченим людським досвідом, як мистецтво, філософія. Завдяки культурним символам, осягненню їх сенсу ми можемо жити по-людськи. Це не довгий прямий шлях до поставленої мети, це нескінченне блукання в лабіринті, кожен закуток і навіть глухий кут якого може представляти особливу цінність. Сучасна соціокультурна ситуація пропонує ідентичності людини виклик, адекватно відповівши на який, вона може формувати свій домашній світ і вписуватися в інші світи. Збирання себе є умовою вільних вчинків, а свобода вибору веде до розуміння того, як саме, на якому фундаменті і з яких елементів конструювати своє Я і свою ідентичність, як саме облаштувати свій культурний простір. Слід пам'ятати, що кожна інакшість сформована на фундаменті стійкої культурної матриці, в рамках «домашнього світу» вони симетричні. Інші інакшості сформувалися точно так само. Сприйняття культурної групи як іншої, але не чужої створює фундамент для діалогу. Такий аспект розуміння розсуває кордони і розширює горизонти домашнього світу.

Висновки.

Результати нашого дослідження підтверджують гіпотезу про тому, що сепаратизм не є природним станом людини як політичного суб'єкта. Такі політичні переконання виникають внаслідок наполегливої пропагандистською роботи і маніпуляцій свідомістю. Регіональний сепаратизм в Україні має колоніальне коріння. Культурна або національна відмінність стає приводом для розділення спільнот, якщо свідомо організовані і запуснені програми соціального і політичного роз'єднання.

Сепаратистські рухи в європейських країнах зазвичай аргументують свої дії як свободу думок, наполягають на тому, що не здійснюють насильства, їх дії носять мирний характер. Однак наше наукове дослідження політичного досвіду України ставить під сумнів такі аргументи. Якщо політична воля регіональних лідерів або сусідньої держави спрямована на вибудовування стратегії відділення, анексії певної території, насильство стає головним методом дії.

Фронтирні території набувають важливого ідеологічного значення у постколоніальному дискурсі. Стіна розглядається як захисна споруда і символ припинення комунікації. Зони перехрещення і суміщення культур показані як найбільш конфліктні суспільні локації, але невизначеність містить у собі більший потенціал, аніж знайомий домашній світ, вона змушує піддавати сумніву усталені стереотипи і забобони, стимулює процес формування критичного мислення і толерантного сприйняття Іншого. Сьогодні відходить у минуле образ замкнутих, ізольованих культурних спільнот. Це докорінно змінює роль і зміст меж і кордонів. Якщо історично кордон виконує функцію охорони безпеки певного суспільства і контролю за рухом громадян інших держав, то розбіжності культур зі своїми просторовими рамками, поширення культурних кодів на інші території, транскультурність артикулюють подію виходу за межі, розмивання кордонів. Сучасні світові тенденції детериторизації простору змінюють онтологічний статус культурних меж, які сьогодні все більше пов'язані з полем функціонування знаків, з комунікацією. Комунікація втрачає свою локалізацію, прихильність до певної території та стимулює появу транскультурного простору. Однак, ризики, пов'язані з цими тенденціями посилюють також процеси локалізації, захисту, внутрішньо-культурної солідарності. У суперечливості сучасних культурних векторів виробляється значний інтегруючий потенціал порубіжжя як території міжкультурного діалогу, культурного збагачення та розвитку взаємодіючих сторін.

Література:

1. *Бистрицький, Євген* (2018). Екзистенційна істина і постправда. *Філософська думка*, 5, 54-71.
2. *Вальденфельс, Бернгард* (2004). Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / пер. з нім. В. І. Кебуладзе. Київ : ППС-2002, 206 с.
3. *Гуссерль, Едмунд* (2004). Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Скляднева. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 399 с.
4. *Дзялошинский, Иосиф* (2002). Предисловие к Материалам научно-практической конференции «Толерантность и мультикультурализм как ориентиры профессионального поведения прессы». URL: <http://www.tolerance.ru/RP-pred> (дата доступа: 17.03.2020).
5. *Еременко, Александр* (2014). Является ли Донбасс украинской Вандеей, или сепаратизм под копирку. Взгляд с Востока. Остров. 26.12.2014. URL : <http://www.ostro.org/lugansk/culture/articles/460641/>

6. *Зенкин, Сергей* (2019). Послесловие к трансгрессии. *Философско-литературный журнал «Логос»*, т. 29, 2. С. 51–63.
7. *Кашианова, Софія* (2016). Трансгрессия как социально-философское понятие: дисс... канд. филос. наук: 09.00.11. Санкт-Петербург : СПбГУ, 203 с.
8. *Лаврухин, Андрей* (2018). Политическое измерение феноменологии Э. Гуссерля в свете критики Ф. Феллманна, Х. Арендт и Ю. Хабермаса. *HORIZON*. № 7 (2). С. 365–390.
9. *Мамардашвили, Мераб* (1996). Введение в философию. Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5501/5504>
10. *Маєр-Абіх, Клаус Міхаель* (2004). Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту / пер. з нім. А. Єрмоленка. Київ: Лібра. 196 с.
11. *Платон* (1998). Государство. Законы. Политик / пер. А.Н. Егунова. Москва: Мысль. 798 с.
12. *Савин, Алексей* (2006). Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии. *Вестник СамГУ*. 10/1 (50). С. 15–22.
13. *Ситніченко, Людмила* (2018). Ідентичність, визнання та справедливість у сучасній політичній антропології. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Вип. 3-4 (165-166). С. 3-18.
14. *Справедливость*. (2006). Социальная философия : словарь / сост. и ред.: В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. Москва : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая Книга. С. 486-489.
15. *Стародубцева, Лидия* (2008). Ирония билингвизма, или жизнь на границах языков. *COLLEGIUM*. 22. 48–57.
16. *Толкачев, Сергей* (2013). Проблемы гибридной идентичности в современной мультикультурной литературе. *Проблемы филологии, культурологии и искусствознания*, 2. 177–182.
17. *Хайдеггер, Мартин* (1997). Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : AD MARGINEM. 451 с.
18. *Элиаде, Мирча* (1994). Священное и мирское/ Пер. с фр. М.: Изд-во МГУ. 144 с.
19. *De Oto, Alejandro J.* (2019). Sobre modernidad y colonialismo. Notas suplementarias sobre una relación. (On Modernity and Colonialism. Supplementary Notes on a Relationship). *Las Torres de Lucca*. Vol.8. N 15, 163-182. ORCID: orcid.org/0000-0002-2704-1123.
20. *Godfrey-Smith, Peter & Kerr, Benjamin* (2019). Tolerance: A Hierarchical Analysis. *The Journal of Political Philosophy*. Vol. 27, Issue 4, 403-421. <https://doi.org/10.1111/jopp.12178>.
21. How Relations between Ukraine and Russia should look like? Public opinion polls' results. (2014). Kyiv International Institute of Sociology. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=eng&cat=reports&id=236&y=2014&m=3&page=1>
22. *Jenks, Chris* (2003). *Transgression. Key Ideas*. London : Routledge. 216 p.
23. *Tallberg, Jonas & Zürn, Michael* (2019). The legitimacy and legitimation of international organizations: introduction and framework. *The Review of International Organizations*. Vol. 14. P. 581–606. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11558-018-9330-7>.