

Міністерство освіти і науки України

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет соціальних наук та соціальних технологій

Кафедра політології

Бакалаврська робота

Освітній ступінь – бакалавр

На тему: **«ІНТЕРКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК ТЕОРЕТИЧНА ПІДСТАВА ВИРІШЕННЯ
ПРОБЛЕМИ РАСИЗМУ»**

Виконала: студентка 4-го року навчання

Спеціальності 052 Політологія

Сингаєвська Дарія Миколаївна

Науковий керівник: Кисельов С. О.

Доцент кафедри політології,

кандидат філософських наук

Рецензент Прізвище, ініціали

Бакалаврська робота захищена

З оцінкою _____

Секретар ЕК _____

« » _____ 20__ р.

Київ – 2022 р.

План

Вступ	3
Розділ 1. Методологічні зауваги до осмислення генеалогії расизму.....	5
Розділ 2. Генеалогія расизму.....	14
Розділ 3. Теоретизація моделі інтеркультурного підходу до етнорасової проблематики інтеграції	40
Розділ 4. Український досвід впровадження інтеркультурної моделі політики.....	53
Висновки	65
Список використаних джерел.....	67
Анотація	

Вступ

Актуальність теми зумовлена тим, що за сучасних трансформацій суспільства, політичні студії перебувають у пошуку адекватних інтеграційних політик, що знизили б конфліктогенний потенціал на ґрунті етнорасового тертя спільнот. Емпірична вульгаризація, з одного боку, та монадна ідеалізація, з іншого, фундаменталізують онтологічну розрізненість індивіда через категорію расизму. Намагання примирити антагонізм мають невдале завершення у аутореференційних та дезавуйованих формах расизму. Універсальна акустика Окциденту залишає уламки расіалізованої структури суспільних відношень – гетто-гетеротопії, паралельні інститути, дискурсивне витіснення Іншого, соціально-економічна несправедливість. Допоки падають завіси товарного обміну, тканину суспільної згоди розриває зводження метафізичних кордонів. На вирішення вищевикреслених недоліків спрямований «*cognoscere se ipsum*» – інноваційне теоретичне підґрунтя інтеграції, інтеркультуралізму.

Метою дослідження є визначення за інтеркультуралізмом нового теоретичного підґрунтя вирішення проблеми расизму.

Дослідницькі завдання:

- Кристалізувати дискурсивні формації расизму.
- Створити теоретично обґрунтовану модель стратегії інтеграції.
- Описати існуючі практики інтеркультуралізму у м. Мелітополь.

Опис використаної літератури: Теорію дискурсів М. Фуко у поєднанні з системним підходом Н. Лумана було покладено в осмислення діяхронних змін категорії расизму у культурно-історичних періодах Античності, Середньовіччя, Відродження, Просвітництва та Новітнього часу задля моделювання генеалогії расизму; а перегляд епістемологічного статусу здійснено, зокрема послуговуючись конструктивістською методою С. Хаслангер. Оскільки цілісної теорії інтеркультуралізму у політичній думці не представлено й досі, для досягнення зазначеної **новизни** до використаної літератури увійшли праці класиків. Феноменологічна парадигма Е. Гусерля та Б. Вальденфельса стала

опорним інструментом для розробки стратегії інтеркультуралізму, який було підважено теорією присутності Г. Гумбрехта.

Об'єктом дослідження є інтеркультуралізм як інноваційна основа інтеграційних процесів у суспільстві.

Предметом дослідження є інтеркультуралізм як основа вирішення проблеми расизму.

Методологія дослідження: Генеалогічний метод послуговував інструментом для дослідження діахронної формозміни расизму. Феноменологічний метод був застосований для виведення теоретичної основи інтеркультуралізму. У межах дослідження був використаний метод математичної формалізації за Б. Еккелем для перевірки статистичної значущості поліетнічності Мелітополью. Конкретно-емпіричними методами, а саме аналізом статистичного матеріалу та вивченням документів, була висвітлена тенденційність розвитку практики інтеркультуралізму у м. Мелітополь за 2009 – 2020 роки.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури, додатків. Загальний обсяг роботи становить - 76 сторінки.

Розділ 1. Методологічні зауваги до осмислення генеалогії расизму

Між тим, що я думаю,
 тим, що я хочу сказати,
 тим, що я, як мені здається, кажу,
 тим, що я говорю, і
 тим, що ви хочете почути, і
 тим, що, як вам здається, ви чуєте,
 тим, що ви хочете зрозуміти,
 тим, що ви розумієте...
 є десять варіантів виникнення нерозуміння.
 Але все-таки давайте спробуємо...

Бернард Вербер

Дослідницька програма цієї роботи це спроба відповісти на онтологічне питання расизму, поєднати агентність та структуру питання не як наслідку формації, а як складової режиму влади. Це тонке лезо генеалогії расизму. Ця програма не є неомарксистською, позаяк расизму не віддається місце епіфеномену або продукту нерухомих класових відносин. Суто ідеалістична позиція роботі також не притаманна, оскільки розгляд категорії расизму під таким кутом призвів би до статичних витоків її розуміння.

Категорія визначається зв'язками між приналежними до неї індивідами і є зовнішньовизначеною, у той час як група є результатом внутрішнього визначення¹. Таким чином група-у-собі (Марксова логічна річ), чия ідентифікація містить об'єктивні умови біологізаторського ряду – крові, походження, фенотипічного каскаду і тд. – перебуває у сходженні до категорії або ж групи-для-себе (логіка речей) такої як раса, заснованій на суб'єктивізації природніх умов задля кодування рас, як працелюбних, лінивих, нетямущих і т.д. Це сходження веде до тотального детермінізму. Оскільки «пізнання соціального

¹ Jenkins, R. Rethinking ethnicity: Identity, categorization and power. Ethnic and Racial Studies. 1994. Vol. 17 № 2. P. 200

світу, точніше, категорій, які роблять його можливим, суть головне завдання політичної боротьби, боротьби настільки ж теоретичної, як і практичної»², категорію раси можна вважати одним з інструментів утвердження окремішності та рафінації етніцизму як групової ідентифікації. Оскільки зміна предметності змінює і *modus vivendi*, то і групова приналежність номінує і деконатує явища соціального життя, а як згодом буде обґрунтовано і явища біологічного порядку.

Боротьба за «легітимну перцепцію» приводить до встановлення соціальних гештальтів маскуючи глибинні відмінності диспозицій расовою приналежністю. Такі «системи закріплених, тривалих і здатних до транспонування диспозицій»³ є втіленою історією, що її індивід інтерналізує як другу природу⁴. Це примордіалістська природа. Прагнення зберегти привілейовані позиції та різницю умов існування, а отже й закріпити диспозиційний розрив на системному рівні транспонується й на обсяг капіталів. Конфлікт на підґрунті апропріації економічних або культурних благ є водночас і символічною боротьбою⁵ за збереження або зміну принципів класифікаційної системи. Це боротьба за маркери, що позначають ексклюзивність та різницю, що виглядатиме природньо і завше ці маркери розбивають континуальність на два полюси – «двох світобачень, двох філософувань, символізованих Ренуаром і Гойя (чи Моруа і Кафка), центрами констеляцій вибору між життям у рожевих окулярах або загрузлих думках..»⁶. У метатеорії П. Бурдьє це пояснюється тим, що приналежність до класу визначається переважанням того чи іншого капіталу.

Свого часу напрацювання з класової та расової теорії Олівера Кокса вважалися застарілими для активного обговорення і водночас засучасними для ретроспективного увіковічнення. Автор пропонує таке визначення расизму: «Расове упередження є соціальною установкою, яку поширює експлуатуючий клас серед суспільства задля стигматизації деякої групи як нищої, щоб

² Бурдьє П. Социальное пространство и генезис «классов». Социология социального пространства. М., 2005. Режим доступу до ресурсу: <https://gtmarket.ru/library/articles/3054> (дата звернення: 24.10.2021)

³ Bourdieu P. The Logic of Practice. Stanford University Press, 1990. P. 53

⁴ Ibid. p. 56

⁵ Bourdieu P. Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste. Harvard University Press, 1984. Pp. 249-250

⁶ Ibid. p. 292

виправдати експлуатацію власне групи або ж її ресурсів»⁷. Водночас спроба розмежувати поняття соціальної нетерпимості та расової упередженості через поняття утистки та експлуатації не є вдалою з огляду на недооцінення культурної складової. На перший погляд, О. Кокс пропонує нехитрий вододіл: расове упередження сприяє експлуатації праці, а соціальна нетерпимість веде до бажання позбавитися від інших культур. Перше застосовується експлуатуючим класом з метою стигматизації певної групи як меншовартісної для виправдання використання їх ресурсів. За приклад другого автор бере антисемітизм, прихильники якого не толерують меншину через страх перед крихкістю солідарності домінантної групи та загрозу статусу кво. Але чи ставиться під сумнів науковою спільнотою расизм у гітлерівській Німеччині, що в тому числі став можливий через крихку поствоєнну політичну ідентичність та пошуку шляхів солідаризації? Чи повсякчас лише ресурси принадні для пропонентів расизму?

Флогістоном ХХ сторіччя виглядає і каузалістика, яку пропонує автор⁸:

- Расовий антагонізм є сутнісно конфліктом політичного класу.
- Расова експлуатація це наслідок пролетаризації праці.
- Відмова расизму у історичності за античного періоду.
- Етноцентризм, як форма расизму, пов'язаний з капіталістичним укладом та націоналізмом.

Автор стверджує: у Античності розломи взаємодії формувалися довкола культури, а расизм не мав місця, оскільки базується на фізичних характеристиках. Зводити расизм до зовнішніх ознак означало б спрощено підійти до культурно-соціальної складової цього терміну, що опредметнюється у способах виробництва, спеціалізації та зв'язках, що утворюються внаслідок певного укладання суспільного договору та інституціоналізації норм. Приймемо потрійне визначення культури⁹:

⁷ Cox O. Caste, Class and Race. New York, 1959. P. 393

⁸ Ibid. Pp. 322-333

⁹ Williams R. Keywords: A vocabulary of culture and society. Oxford University Press. 1983. Pp. 87-90

- I. Загальний процес інтелектуального, духовного та естетичного розвитку.
- II. Конкретний спосіб життя людей, епохи, групи чи людства.
- III. Практики та результати інтелектуальної, особливо творчої діяльності.

За локус цих означників можна прийняти спосіб організації досвіду. А відтак, повертаючись до аргументу Олівера Кокса про те, що культурна приналежність не веде до расової експлуатації, доводимо протилежне: способи організації досвіду входять до резервуару причин культурної релятивізації, цивілізаційної вищості, расової упередженості. Розгортання думки О. Кокса зумовлено неомарксистською методологією дослідження, хоча запропоноване твердження сумнівне навіть з огляду на обраний інструментарій, оскільки *культура виробництва* примітивного комунізму підпорядковується та експлуатується культурою капіталізму. До того ж, якщо капіталізм породив расизм, запитання на який підмурівках зростає стадія розвиненого капіталізму, яка за задумом має подолати расовий антагонізм, залишається без відповіді.

О. Кокс залишає за демократією (встановленої робочим класом) роль поборця расизму, щоправда дещо спростовує це припущення, а саме фіналізація праці роздумами про те, що «великим лідером афроамериканців майже точно буде біла людина»¹⁰. Із зрозумілих причин, О. Кокс не розглядає питання інтрагрупового расового протистояння робітничого класу. Це і змушує піддати сумніву сентенцію, що расизм породжений політичним класовим протистоянням робітників і буржуазії, а демократизація звільнить від пролетаризації (у термінах автора модусу расизму). До того ж сам К. Маркс мав іншу думку про витоки расизму: «У відношенні до нашої класової боротьби ти [до Енгельса – прим. наша] добре знаєш, де ми її знайшли: ми знайшли її у французьких істориків, коли вони говорили про боротьбу рас»¹¹. Демократизація не тотожна

¹⁰ Cox O. *Caste, Class and Race*. New York, 1959. P. 581

¹¹ Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 100. М. Фуко згадує лист К. Маркса Ф. Енгельсу від 1882 року, однак такого

лібералізації суспільства і феномен расової демократії, явлений у Бразилії, залишає непевність у пропонованій лінійності розвитку.

З огляду на викладене вище, у цій роботі зайнято конструктивістську позицію, слідом за Селлі Хаслангер, яка пропонує визначення раси як расиалізованої групи, члени якої строго поділяють три критерії¹²:

I мають спостережні чи уявні тілесні характеристики, що вважаються доказами спадкових зв'язків з визначеними географічними регіонами;

II носії спостережних чи уявних характеристик контекстуалізуються у певній ідеології як ті, що належним чином займають соціальні позиції, які у дійсності є підлеглими або привілейованими;

III виконання перших двох вимог впливає на систематичну субординацію чи привілеювання членів групи.

Відтак, творення рас операціоналізує специфічні історичні умови, за яких стратегічні есенціалізми приписуються через варіативні практики та важелі, щоб сконструювати ієрархію. Тому раса є «структурним відношенням артикуляції та управління відмінностями, аніж субстанційним наповненням»¹³, а расиалізацію використовують як трансцендентну умову онтологічної різниці.

«Фуко міг з легкістю бути покровителем, але ним не є»¹⁴. Ця цитата Джеффа Елейя стосується дослідника тюрми, сексуальності та божевільень, що так і не став патроном расизму. Праця «Популяції та Раси» могла б бути атрибутивною роботою для студій вивчення расизму, але дала про себе знати лише як задум побіжно окреслений на палітурці першого тому «Історії Сексуальності». То якою могла б бути генеалогія расизму?.. *Все-таки спробуймо помислити. Здійснюючи спробу розробити генеалогію расизму, ми оголюємо*

листа знайдено не було, натомість упорядники видання знаходять схожу мотивацію у листі К. Маркса Ж. Вейдемейеру від 5 березня 1852 р., де Т'єрі визначається батьком класової боротьби.

¹² Haslanger S. Tracing the Sociopolitical Reality of Race. What is Race? Four Philosophical Views. New York: Oxford University Press, 2019. Pp. 25-26

¹³ Heng G. The Invention Of Race In The European Middle Ages. Cambridge University Press. 2018. P. 27

¹⁴ Eley G. Scholarship Serving the Nazi State I; Studying the East. Ethnic and Racial Studies. № 12, 4. 1989. P.

історію римського типу пластикою пам'яті, яка раніше слугувала «знаряддям постійного посилення сіяння існуючої влади»¹⁵. Однак на протигагу існуючим розвідкам, мова піде не про історичне, у значенні обраного курсу, притіснення темношкірого населення або ж навіть не про «зворотню» дискримінацію, а про технологію расіалізації, якою не гребували, а старанно маскували. Шлях політичної емансипації не вирішує проблему расизму, а пропонує ще одну форму, яка є сутністю та поняттям про матерію. Звернення до системної теорії підважить генеалогічний метод, оскільки пояснює модуляцію організаційно замкнених систем, послуговуючись структурами, а історичне осердя генеалогічного методу дозволяє проявити атрибут модальності – побачити трансформації тяглих систем. З антропологічної точки зору, системи потрібні для керування контингенціями та редукції комплексності світу. Самість системи стверджується через чітке відмежовування від довкілля. І якщо таку різницю можна ознаменувати як гетеро-референтну форму ідентифікації, то структурний зріз системи, у контексті цієї роботи, - расизм стає інструментом аутореференції – внутрішнім імпульсом відокремлення нас і не-нас. Закинутість системи у довкілля робить її максимально відкритою. У той же час, вона має свій специфічний код, що забезпечує її операційну замкненість, а отже є «відкритою через закритість». Системи Н. Луман розуміє через код, структуру та процес. Расизм, який розглядається у даній роботі як структура означає умови для вибору між альтернативами «чорного ящика», тобто ландшафтом у якому здійснюється код. Для «підтримки латентного зразка», расизм використовує фідуціарну програму відтворення архітектури цінностей через інститути релігії, моралі, сім'ї, військового призову, учбових закладів. Відчуваючи тягар відповідальності перед цінностями, що поважаються у суспільстві індивіди покладають на вівтар органічні системи, а лейбелізація є певним продуктом спрощення, адже дозволяє людині мати очікування¹⁶ та втілювати ідею «order from noise».

¹⁵ Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 87

¹⁶ Луман Н. Введение в системную теорию. Москва: Логос, 2007. Сс. 106-108

Часто расистські заходи політики пояснюються через таку-собі структурну спряжність. Структурна спряжність у системній теорії пояснюється як ортагональний зв'язок системи з довколишнім середовищем, тобто імпульс, принагідний аутопоезису, що водночас не є причино-наслідковою ланкою. Це пояснюється тим, що «структурна спряжність може приймати будь-які форми, якщо вона сумісна з аутопоезисом системи»¹⁷. Такою структурною спряжністю може слугувати апеляція можновладців до кризи світової економіки, послуговуючись якою претендентів усувають з національного ринку за расовою ознакою. У наведеному прикладі, система політики відбирає інформацію з довколишнього середовища через структурну спряжність, яка створює передумови (расизм-структура) для застосування коду наш/не наш. Кодування здійснюється за допомогою програми, якою може бути теорія, закони, норми. Комунікація останніх відбувається через рішення, грошові перекази, постанови. Системи продукують велику кількість пропозицій руху, у зв'язку з чим має обмежити свої свободи. Щоб відсікти усе зайве, система може запозичити відправну точку, як у наведеному вище прикладі – стан глобальної економіки. Окрім того, нерівновага системи має вагомий аплікативний потенціал щодо пояснення антиримських часів расизму. У дійсності період законодавчо утверджених квот самореферентний періоду законодавчо закріпленої ексклюзивності є гіпостазуванням загнутої стріли Льюїса Кауфмана, який міг би сказати: «Спочатку стріла має показати на себе саму»¹⁸. Оскільки у системі є діапазон поезису, визначений расизмом (у значенні структури), прийнятні коливання можливі. Повертаючись до наведеного вище прикладу, розуміємо: узаконити норму квотування не є руйнуванням структури-расизму, адже її внутрішня логіка виключення за зовнішньою ознакою зберігається. Поміж тим, виникає питання якщо існує зв'язок між системою і середовищем через «відкриту закритість», то чи взаємодіють системи між собою? Їх системи комунікують через рекурсивні структурні поєднання: перетин політики та права лежить на Конституції; Істина

¹⁷ Луман Н. Введение в системную теорию. Москва: Логос, 2007. С. 124

¹⁸ Там само. С. 74

поєднує політику та науку; право та економіка комунікують через суспільну угоду і т.д. Цікавим є наближення Н. Лумана до теми перетину часового горизонту та організації систем¹⁹. Він пропонує декілька залежностей. По-перше, на його думку, «складніші суспільні системи утворюють ширші, абстрактніші та диференційні часові обрії». Це зумовлено тим, що з ускладненням системи кількість системних історій зростає та потребує абстрактних форм вираження. Світовий час сприймається відтепер як координата, що:

- I. гомогенізує, тобто надає незалежність швидкостей процесів;
- II. уможливорює зворотній прорахунок незворотніх процесів;
- III. визначає;
- IV. транзитуює, тобто уможливорює порівняння відрізків часу, що мають різні точки відліку.

Натомість питання, що постає у цій роботі стосується мандрівки систем у часі через Античність, Середньовіччя, Відродження, Просвітництво, Новий час до Новітнього часу. Отож певна історична віха є комбінацією темпоральних модальностей расизму, що й роблять її особливою²⁰.

Висновок: Евристичний потенціал генеалогічного методу використовується саме задля того, щоб продемонструвати, що по той бік расизму ховається «абсолютно інша річ», або полишена сутності, або остання постала на сторонніх для неї підставах²¹ та ознайомитися зі структурним поглядом на те, як расизм визначає «місце дисоціації Я»²². Системний підхід оприявнює зв'язок між соціальними системами і визначає місце расизму у діапазоні їх поезису. Расіалізація не має трансцендентальних витоків, її розуміння - дискурсивне, а

¹⁹ Луман Н. Мировое время и история систем. Об отношениях между временными горизонтами и социальными структурами общественных систем. Логос № 5, 2004. Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/articles/2955> (Дата звернення: 18.10.2021)

²⁰ Там само.

²¹ Фуко М. Ницше, генеалогия, история. Философия эпохи постмодерна. Минск: Красико-принт, 1996. С. 80

²² Там само. Сс. 83-84

міжгрупова різниця є лімінальністю влади-знання-істини. Ця тріада визначала онтологічні модальності від Античності й до Новітнього часу.

Розділ 2. Генеалогія расизму

А. Тойнбі стверджує, що до XV не існувало расизму, а єдиним кліважем був поділ на християн та поган. Згаданий Олівер Кокс вважає, що у відношенні до Античності доводиться говорити лише про культурну ксенофобію, яка зачіпала, наприклад, питання мови. Так, варваром номінується чужинець, буквально той «що бурмоче». Проте за белькотінням стоїть не просто незнання мови, а й *неможливість* промовляння. Софокл протиставляє еллінам мешканців *aglossos gaia*, або ж «землі без язика»²³ (у саксонській традиції особливо контрастує *language* – як конвенція колективної інтенційності та *tongue* – як біологічної частини). Франк Сноуден дедукує заперечну відповідь щодо існування расизму в Античності, аргументуючи це відсутністю упереджень стосовно темношкірого населення. Цю тезу було сприйнято й іншими дослідниками, тому у науковому дискурсі закріпилася гадка про відсутність расизму у Стародавній Греції та Римі. Проте, такий погляд є ніщо інше, як іменоване Г. Гегелем абстрактне мислення – схопленням лише однієї якості та затьмарення усієї різнобічності даного феномену. Менш як за півстоліття Бенжамін Ісаак перегляне висхідні положення заданої дослідницької програми і дійде висновку, що расизм побутував у Античності; він зачіпав ті групи, які сьогодні вважалися б «білими». І хоча це дослідження є кроком уперед, однак його автор не переглядає власне ідентитети, які закладають фундамент осмислення проблеми. До прикладу, Франк Сноуден переповідає Плінія Старшого, античного історика Риму, який пояснював колір шкіри ефіопів через кліматичну зону їх проживання²⁴. Проте у того ж Плінія Старшого у збереженому нарисі знаходимо недвозначні граничні універсалії: «У глибині Сходу проживають люди, які не мають носу, а обличчя представляє собою плоску поверхню; інші позбавлені верхньої губи; інші – без язиків. Дехто має зрощені роти та не мають ніздрів, дихаючи лише одним проходом, який

²³ Kelli R. Taste and The Ancient Senses. Routledge. 2018. P. 14

²⁴ Snowden F. Some Greek and Roman observations on the Ethiopian. *Traditio*, vol. 16, 1960. P. 25

використовують також для всмоктування напою»²⁵. Вважалося, що Блеммії (Blemmyae), узагальнена назва раси півдня, згодом – Африки, Нубії, Куш – «не мали голів, їх роти та очі засіли у грудях»²⁶. Можливо читачу, базуючись на Аристотелевім трактаті «Про сутяжників», спаде на думку контраргумент – себто філософ описує саме статуру, що відрізняє грека від раба. І він буде правий, з одним зауваженням звісно. Усіма рабами були варвари, або ж ті хто не був гідний грека; але не усі варвари були рабами. Водночас, у його ж трактаті «Фізіогноміка» при описі ефіопів зіткнемося з наступним описом: «Коли волосся на голові стає дибки, це свідчить про боягузтво [...]; дуже щільне чи кучеряве волосся, як це можна побачити у ефіопів, також означає боягузтво»²⁷. Расиалізація кельтів відбувалася через продукування наслідкового зв'язку між рудим кольором волосся та нищістю носія фенотипічної риси²⁸, що закріпилася за номінативами «πύρρος», «rufulus», «Rufio». Тому у античній традиції, як Греції, так і Риму, роль представників північних поселень на театральній сцені відігравали актори у рудих перуках, як маркера їх рабської природи; а за імператорства Калігули під час тріумфальної ходи полоненим фарбували волосся у рудий колір для звеличення чеснотності римлян та *природне* варварське безчестя (*macula servitutis*).

Ці збережені писемні знахідки натякають на програму коду наш/не наш, яка закладена у розрізненні душ, адже «стираючи обличчя, стирають і душу»²⁹. До того ж одяг Крито-Мікенської епохи цілковито покривав тулуб, руки, ноги, та навіть шию, проте не обличчя «оскільки обличчя найбільш культурна частина нашого тіла»³⁰. Прославляння національних героїв також мало за опорну точку уявлення про досконалого грека. Плутарх надає пояснення чому Перикла завжди зображували у шоломі: «голова була довгаста і непомірно велика. Ось чому він

²⁵ Pliny the Elder The Natural History. London, 1876. V. II (Book VI). P. 101

²⁶ Pliny the Elder The Natural History. London, 1876. V. I (Book V). Pp. 405-406

²⁷ Loveday T., Dowdall L., Forster E., Joachim H. The Works Of Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 1913. 812b.

²⁸ Scott N. An Esoteric History of Red Hair. 2018. Режим доступу до ресурсу: <http://www.themythsandhistoryofredhair.co.uk/theancientworld.html>. (дата звернення: 30.12.2021)

²⁹ Абэ К. Чужое лицо. Избранное. М.: Правда, 1988. С. 80

³⁰ Волошин М.А. Лики творчества. Л., 1988. С. 400

зображується майже на всіх статуях із шоломом на голові, - очевидно тому, що скульптори не хотіли представляти його в ганебному вигляді»³¹. Однак якщо обличчя – демаркатор культури, то воно ж має набувати модус некультурності. Оскільки знання не є суверенним, то і осмислення греками варварського було наративно зумовленим. Така форма свідомості усталила й лик некультурного у світлі позитивної герменевтики Геродота; некультурним стало обличчя перса. Вартий уваги антропо-лінгвістичний вимір обличчя як ідентитета, адже етимологічно він на пряму пов'язаний з визначенням людини – грецьким *prosopon* або латинським *persona*. Грецький еквівалент означав обличчя, давньоримський варіант – маску. Раз-у-раз зустрічаються розмисли на кшталт: свідченням неіснування поняття індивідуальності в Античності є те, що портретне мистецтво не було поширене у Давній Греції та Римі. Однак слововжиток «просопон» натякає на інше. Звісно це не та субстанційна особистість, чию всеохопність зустрінемо у Середньовіччі, але атрибутивна – космоморфна, підвладна зовнішній необхідності, а тому є роллю персони – «актором на сцені космічної долі»³². Саморух душі втілюється у тілі, що впорядковує природу. Відповідно симетричність душі тілу належним чином переносять у предметну площину співмірності. Відтак, варвар не здатен до гармонії і його активність не є творчою, а лише споживчою. Досократична людина Античності є людиною з міфологічною, а не рефлексивною свідомістю, тому для неї театральні дії були неісторичними. Натомість на період розквіту еллінізму припадає ситуація амеханії – протиріччя між індивідуалізованим та космічним буттям, яке розгортається двома способами - у театрі або ж суді. «Театр знаходиться у місті, але усе місто сходиться в театрі, щоб навчитися життю перед глядачем, при свідку, перед обличчям»³³ - топоси, у яких герой онтологізується через естетичну звершеність обличчя та долі. У контекст

³¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах, М.: «Наука». Издание второе, исправленное и дополненное. 1994. Т. I. Режим доступу до ресурсу: <http://ancientrome.ru/antlitrt/t.htm?a=1439000900> (Дата звернення: 10.09.2021)

³² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. С. 441

³³ Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 135

вищості було вписано військову могутність у битвах при Саламіні чи Пситталії, нерівність перської та дорійської душі, уярмлення та вільність волі, як було описано Есхілом.

Мислителі Античності особливо часто наголошували на приматі закону у процесі державного управління. Бути негромадянином означає нехтувати законом і бути відтісненим за межі полісної організації, а отже стати варваром. Сигніфікатори варваризму також поширилися на тип управління, а саме затребуваність Корони замість полісного громадянського управління. Таким чином, ми бачимо як концептуальна сітка соціально-політичного огранює обличчя як пропонований горизонт епохи. Роздумуючи над способами покарання за злочини, Платон знову ж таки пропонує карати голову. За вбивство родичів «оголене тіло має бути викинуте за межі держави...За тим посадові особи від імені держави маю кинути каміння у голову трупа, щоб таким чином очистити усю державу»³⁴.

Поза тим, расизм був фронтиром боротьби міфологічного та номологічного у полісному житті. У Геродота знаходимо повторювані свідчення про вплив міфу про автохтонність на полісне життя, зокрема через неодноразове нагадування про генеалогічну чистоту роду Алкмеонідів, на відміну від Тираноцидів, Пісістратидів, Ісогарів, який складав *γενοϛ οντεϛ Αθηναιοι* або ж чисту афінську *расу*³⁵. Велич афінської раси прославляє й Платон у роботі «Менексен», у якій давньогрецьке місто просякнуте ненавистю до варварської лінії та пошаною до власної чистокровності: «з нами не проживає жоден з виду Пелопів, Кадміїв, Єгиптян чи Данаїв та безлічі інших, з чого видно, що наше місто пройняте щиросердною ненавистю до чужих *рас* (курсив мій – Д.С.)»³⁶ А генеалогічна чистота забезпечувалася номосом 451/450³⁷ - законом про

³⁴ Платон Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2. 2007. С. 390

³⁵ Loraux, N. The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City. Cambridge, Harvard University Press. 1986. P. 149.

³⁶ Plato. Menexenus. Plato in Twelve Volumes. Vol. 9. Cambridge. Harvard University Press. 1925. 245d. Режим доступу: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0180%3atext%3dMenex>. (дата звернення: 28.12.2021)

³⁷ Martin T. An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander. Режим доступу до ресурсу: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0009%3Achapter%3D9%3Asection%3D3%3Asubsection%3D1> (Дата звернення: 21.06.2022)

громадянство, запроваджений Периклом, що мав на меті відновити чистоту громадянської лінії, закріпивши спадковість статусу, що передається від виключно двох батьків-афінян їх вільнонародженим нащадкам та упередити міжполісні шлюби. Видання закону стало медіатором між автохтонним міфом та логосом репродукції, що знайшло відображення у трагедії Евріпіда «Іон». У сюжет вистави покладено боротьбу міфілогічного та номологічного, позаяк цариця Креуса має продовжити рід, і її новообраний чоловік Ксуф опанував арете (з грец. «доблесть», «гідність») через військову допомогу батькові Креуси та є нащадком Зевса; водночас громадянсько-номологічний перегляд шляхетності (eugeneia) обмежив багатоманітність чеснот Ксуфа до абстрактної категорії чужинця/іноземця, що спотворює «чистоту афінської раси». Остання і стає Афінським міфом *par excellence*.

На часи Середньовіччя справляє вагомий вплив християнство, що проголошувало рівність та духовну єдність незалежності від статури, грецького чи негрецького походження, міри свободи, звісно якщо прийнято Таїнство Хрещення, адже по ту сторону усі *раби* Божі. Отож «рівність для рівних», а Він змиє чорноту її душі, що проникла крізь шкіру. Принаймні так у Пісні Пісень християнський теолог Ориген описує сходження темношкірої людини, на спотвореність якої скося дивилося та обпалювало Сонце Справедливості, до білизни³⁸. Вже на цьому етапі історичного розвитку чорний колір набуває метафізичних значень та використовується на позначення гріховності: «Причина темного кольору її шкіри у численних гріхах, а її краса можлива лише за умови каяття»³⁹.

Моногеністичність поняття раси вже сягає первородного гріхопадіння, що накидає на людство категоріальну сітку духовного занепаду та провини (Council of Trent). На цьому етапі розуміння поняття, усі раси єдині у своєму походженні, проте їх різниця зумовлена розселенням патрілінеальних витків по світу. Тому до загального знаменника гріхопадіння перших людей додаються партикулярні

³⁸ Origen The Song of Songs: Commentary and Homilies. New York: Newman Press, 1956. Pp. 107- 111.

³⁹ Ibid. Pp. 106

стани духовності та недоліки видової гілки. Прихильники моногеністичної традиції послуговуються терміном «раса» задля уникнення термінологічної напруги між поняттями біологічного порядку «ряд» та «вид». Наприклад, під час Першого хрестового походу при захопленні Антіохії, християни постають як раса, що керується своєю священністю, про що свідчить поширеність словосполучень як «christiana gens» (раса християн), «gens sancta, videlicet Christianorum» (святина раса християн)⁴⁰, а переконання у віроломстві євреїв перейшло від побуту до закріплення у карній формі – у Франції 1181 року відбулося анулювання усіх позикових зобов'язань християн перед євреями, а роком раніше було ув'язнено усіх євреїв; у Іспанії у Сімох партидах Альфонсо X 1265 року іудаїзм звинувачувався у використанні християнських дітей для релігійних обрядів: «...ми чули, що в деяких місцях євреї святкували і святкують Страсну п'ятницю, яка вшановує Страсті Господа нашого Ісуса Христа, через презирство: крадучи дітей і прив'язуючи їх до хрестів, роблячи образи з воску та розпинаючи їх, коли у них немає дітей»⁴¹. Через це була введена заборона на полишення будинку євреями у цей день до ранку суботи включно і, у разі порушення цього припису, вони б не мали жодних прав за заподіяне християнами насилля – будь то фізичного чи символічного. Також вони позбавлялися права на зайняття публічної чи керівної посади, на яких могли б пригнічувати християн. Окрім того, оскільки існувало тавро «Peste of the Marranos» (Чума маранів), що позначало євреїв за носіїв та розповсюджувачів сифілісу, двом расам не можна було проживати на одній території та брати шлюб, а у разі «якщо християнину так не пощастило, що він став євреєм, ми наказуємо, щоб його вбили так, ніби він став єретиком; і ми постановляємо, що його власністю розпоряджатимуться так само, як з майном єретиків»⁴². Так постає проблема видимого розрізнення між християнами та євреями та її

⁴⁰ Bartlett R. *The Making of Europe: Conquest, Colonialism, and Cultural Change, 950-1350*, Princeton: Princeton University Press. 1993. Pp. 251-252

⁴¹ Medieval Sourcebook: Las Siete Partidas: Laws on Jews, 1265. Режим доступу до ресурсу: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/jews-sietepart.asp> Law II (дата звернення: 13.01.2022)

⁴² Ibid.

вирішення згідно з папською буллою Іннокентія III, за якою євреї мушили носити розпізнавальний одяг та позначки, і де специфічним чином вже панував дух принципу «чия віра, того й земля» задля «нав'язування євреям ідентичності, що передбачає відмову у загальнолюдській ідентичності»⁴³ та зводить віковічну гідність до вимірів позначки, яку вони були зобов'язані носити. Християнство часів XIII століття вже не мало на меті пояснювати свою корисність чи влаштовувати антиязичницькі кампанії пізньоапологетичного періоду, натомість віра перебирала релігійну, соціальну та політичну функцію легітимації кордонів спільноти, окрім того поставила під сумнів громадянську стратегію інтеграції, почавши гоніння єврейства, яке користувалося спільними громадянськими правами.

Новий виток агресії проти спільноти єврейської раси, за якого «дитина стала могутнішою за батьків, а дике захоплення сильніше папства»⁴⁴ став наслідком біологічної кризи спричиненої Бубонною чумою – через відносно невеликі масштаби ураження серед євреїв порівняно із загальними кількостями постраждалих почали ширитися пересуди буцім-то причетності іудеїв до теорій змов проти людства та розробки чуми шляхом зілляваріння шкіри василіску, павуків, жаб, ящірок та сердець християн⁴⁵. Відтак, масові винищення прокотилися Швейцарією, Францією, Німеччиною та Іспанією. Таким же чином змінилася й мета Іспанської Інквізиції 1480 року, що першочергово виступала проти єретиків та блюзнірства, але врешті нищила спроби євреїв прийняти християнську віру через недостатню чистоту.

Не меншу роль у становленні расизму зіграла епоха Відродження та гуманний універсалізм західної ойкумени, який окрім прав та свобод привніс і образ людини, яка може ними скористатися. Нове віяння виявилось тривким, а наслідки простежувалися й впродовж XIX сторіччя у втратах індіанських племен

⁴³ Hannaford I. *Race: The History of an Idea in the West*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press. 1996. P. 115

⁴⁴ Graetz H. *History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day*. 1904. London. Vol. 4. P. 114.

⁴⁵ Hannaford I. *Race: The History of an Idea in the West*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press. 1996. P. 116

внаслідок гоніння їх пуританами та Закону про переселення від 1830 року. Горизонт гуманізму не сягає більших за «приборкуючи-дресируюче-виховних»⁴⁶ засобів, визначаючи людину як *animal rationale* та поєднуючи етику і генетику. В той час як антивіталізм М. Гайдегера припускає онтологічну, а не родо-градуальну різницю, яка стала результатом «умисного заходу пасторального союзу селекціонерів»⁴⁷. Відтак, гуманізм є переможною програмою селекції свого часу. Тому, коли Семюель Перчас виправдовує колонізацію Вірджинії християнським просвіченням «диких виродків»⁴⁸, він застосовує два терміни - закон природи (Law of Nature) та божественний закон (Law of Natura naturans). Першим користуються погани (язичники) і за сумісництвом жителі колоній; другим керуються християни⁴⁹, що і мають проповідувати «істинну віру». З цією метою С. Перчас перелічує шість позицій, які є втіленням честі колонізаторів: Царство Віри, Царство людства, Царство нашої (англійської) нації, Царство честі короля, Царство королівства⁵⁰. Навернення корінних жителів у християнство *гуманними* методами мало б сповна засвідчити кількісну та якісну, у розумінні влади Х. Арендт, першість англійського королівства. Гуманізм у своєму зворотному боці титанізму – однойменно назві розділу у роботі «Естетика Відродження. Історичний сенс естетики Відродження» Олексія Лосєва – створює умови боротьби на смерть особистостей-титанів: «така особистість-титан існує не одна, їх дуже багато, і вони хочуть свого абсолютного самоствердження, тобто всі вони хочуть підкорити інших людей самим собі, над ними безмежно панувати і навіть знищити їх»⁵¹. Отже, на перетині інтердисциплінарних концепцій можемо побачити, що гуманізм підтримує расизм через «дресуру» людської тварини за допомогою лекцій (проповідей) та селекцій (за законом природи та

⁴⁶ Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме. 2002. Режим доступу до ресурсу: <https://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/> (Дата звернення: 01.02.2022)

⁴⁷ Тамо само.

⁴⁸ Purchas S. Hakluytus Posthumus Or Purchas His Pilgrimes. 1906. Vol.19. Pp. 221-222.

⁴⁹ Ibid. Pp. 219 – 220.

⁵⁰ Ibid. Pp. 237-239.

⁵¹ Лосев А. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. Москва: Мысль, 1998. С. 57

божественним провидінням), що робить проект людини новим божеством. З іншого боку, якщо скористатися Сартровою оптикою, свою тваринну природу, позбавлену економічного та політичного статусу, Раб здобуває лише після визнання своєї людськості, що виражається у розумінні та спрямуваннях, Паном. Тому американські плантатори у XVII столітті відмовлялися виховувати темношкірих дітей у християнських традиціях: «ставлення до них як до недолюдей, було імпліцитним визнанням того, що вони вже є людьми: вони, очевидно, відрізнялися від своїх господарів лише браком релігійної віри, і старання Панів, щоб убезпечити її від них, було визнанням їхньої здатності її здобути. [...] Пан повинен вірити в людину в особі його рабів»⁵². Таким чином, дворівнева структура расизму, у Сартровій оптиці, виходить із практико-інертного рівня відчуження до актуалізації колонізаторського праксису у вигляді армії, капіталів, торгівлі⁵³. Praxis (спрямована дія) є переходом від однієї справжньої тотальності до іншої, що перетворюється у *exis* (тяглість стану). Під справжньою тотальністю Ж.-П. Сартр розуміє таку сукупність різноманітностей, за якої емпатизуються зв'язки, що тримають елементи разом та які надають значення залученим у неї агентам, на протилежному другому типу, що є сумою об'єднання, де кожен дієвець віднаходить свою цінність незалежності від сполучень. Відповідно расизм як структура за колоніальних часів через праксис винищення, грабування та експлуатації тоталізує конституюючі зв'язки колонізаторів та колонізованих. Тіло як буття-для-себе та тіло як буття-для-іншого є ще одним вираженням проблеми квалія та непередаваності і невиразності індивідуального досвіду. Знання про своє тіло та досвід його через перспективу Іншого принципово нетотожне. Я, що екзистує своє тіло слугує провідником для здобуття перцептивного досвіду; моє тіло, використовуване і знане Іншим стає об'єктом, а третій онтологічний вимір тіла є екзистуванням себе у тілі, знаним Іншим.

⁵² Sartre J.- P. Critique of Dialectical Reason. Verso. 2004. Pp. 110-111

⁵³ Ibid. Pp. 720

У XVII-XVIII столітті постає дискурс рас або ж часи неримської історії, коли відкинувши первень єдності, «війна рас» створила колективного суб'єкта звернення до історії. Таким чином, те, що раніше вважалося правомірним стає зловживанням та насильством⁵⁴. На місце оракула в подібні верховної влади стають колективи, що прагнуть революції, чия міфотворчість звертається до ідеї висвободження. «Расизм — це буквально революційний дискурс, але навиворіт»⁵⁵. В ім'я раси її нормалізують та зводять на п'єдестал, в її ж ім'я долю інших рас вершить Етна вождизму. Таким чином, щоб повернути повноту влади, якою вправлялися у Середні віки, державний апарат актуалізував боротьбу рас. Роздуми М. Фуко наштовхують на думку про управлінців, що стоять за колективним ресентиментом і запитання «Qui bono?» («Кому вигідно?»). Підкорений колективний суб'єкт обирає боротьбу рас як інструмент усомніння у легітимності суверена, як це відбулося у нормано-саксонських та франко-гальських відносинах. Звідси й відмова історії в універсальності, оскільки історія переможеного не тотожна історії переможця.

Ф. Бекон, як перший філософ Нового часу, справив не двозначний вплив на англо-саксонську практику расизму, зокрема у романі «Нова Атлантида», де втілює платонівську ідею Деміурга у вигляді сцієнтистики, що має допомогти Людині підкорити Природу: «Метою нашого суспільства є пізнання причин та прихованих сил усіх речей та розширення влади людини над природою, поки все не стане для неї можливим»⁵⁶. До цих витоків згодом звернеться Томас Джефферсон, який вважав Френсіса Бекона «найвидатнішою людиною, яка коли-небудь жила»⁵⁷. Однак як і належить утопії, реальні умови 20-х сімнадцятого століття різко відрізнялися — євреї та християни не могли співіснувати у ті часи, а колонії йоменів не процвітали мирно — згадати хоча б Джеймстаунську різанину 1622 чи Пекотську війну 1636-1638 р. Що ж до Т.

⁵⁴ Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 85

⁵⁵ Там само. С. 97

⁵⁶ Бэкон Ф., С. де Бержерак, Д. Верас. Новая Атлантида. Москва: Алгоритм, 2014. С. 32

⁵⁷ Hinrichsen M. Jeffersonian Racism. Dissertation Zur Erlangung der Würde eines Doktors der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften «Dr. phil.». 2016. P. 79

Джефферсона, то у його «Замітках про штат Вірджинія» йдеться про вивчення природничої історії та філософії, які увиразнюють відмінності між расами та, у випадку з темношкірими людьми, стверджують їх «підпорядкованість світлошкірим в обдарованості тіла й ума»⁵⁸, бо «реальні відмінності закладені природою, і багато інших обставин розділять нас на табори і викличуть судоми, які, мабуть, ніколи не закінчатся, крім винищення тієї чи іншої раси»⁵⁹. Тріалектика цих відмінностей, за Т. Джефферсоном, є політичною, моральною і фізичною. Його припущення про походження темного кольору шкіри зводиться до німого запитання: «І хіба ця різниця не має значення? Хіба це не основа більшої чи меншої частки краси у двох расах?»⁶⁰. Тому у 1670-ті роки важка фізична робота почала здійснюватися виключно афроамериканцями, яких ототожнювали з рабами.

Основне завдання новочасної науки, як його описав М. Гайдеггер, полягає у опредмеченні сущого, де природа та історія стають предметом витлумаченого представлення: «Це опредмечення сущого відбувається у пред-ставленні, яке має намір поставити перед собою будь-яке суще таким чином, щоб людина, що розраховує, могла забезпечити себе сутнісно, тобто переконатися в ньому. До науки як дослідження справа доходить тоді і лише тоді, коли істина перетворюється на достовірність уявлення»⁶¹. З революційним розвитком науки відбувається й переосмислення епістемічного режиму. До прикладу робота Петруса Кемпера про кут обличчя помилково сприймається як основа расизму XVIII століття. Проте його цікавила закономірність, чому одні обличчя принципово різняться від інших та, з професійної точки зору анатома, як коректно репрезентувати їх на папері. Градус кута лінії, проведеної від випуклої частини чола до передньої частини різців, перпендикулярно до горизонтальної лінії від нижньої частини носа до вуха, визначав не лише відмінності, але й красу

⁵⁸ Jefferson T. Notes On Virginia. P. 166.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Хайдеггер М. Время картины мира. Пер. В. Бибихин. Новая технократическая волна на Западе.

відповідно до античного ідеалу - зі збільшенням кута лінії збільшувалася і краса обличчя. Широта кута починала відлік від 42 градусів перетину ліній у мавпи та завершувала рахунок на 100 градусах античної скульптури Аполлона Бельведерського. Таким чином бачимо «зняття» Античності Просвітництвом – те, що було фарбою, обличчям, мікрокосмом, - стало цифрою, символом, позитивним⁶² гуманізмом.

У 1735 році Карл Лінней видає роботу «Система природи», де окрім того, що займає полігенічну видову позицію, виокремлюючи *Homo Americanus*, *Homo Asiaticus*, *Homo Europæus* and *Homo Africanus*, чи не вперше пов'язує герменевтику чорного кольору та наукове пояснення видової особливості. Пропонуючи такі означники як «*niger, phlegmaticus, laxis* (чорний, флегматичний та лінивий)»⁶³, фон Лінней переносить функцію флегми, що в Античності мала екстернальне значення для обґрунтування географічного детермінізму, на внутрішню обумовленість характеру африканців.

У праці «Душі темношкірого народу» Дюбуа пропонує три етапи історичного розвитку ущемлених груп, зокрема, і темношкірої спільноти⁶⁴. На першому етапі маси рухомі прагненням до помсти та бунту. Це випадок повстання марунів, темношкірих у Данії та *Cato of Stono* (повстання Стоно). На другому – вони намагаються пристосуватися до більшості. Так відбувалося у XVIII столітті, коли напередодні американського визволення, афроамериканців кооптували до лав військовопризначенців. Хоча на мою думку, тут бракує важливого уточнення, батько американського народу спочатку відкликав цей наказ, і лише після пропозиції лорда Данмора дати свободу усім афроамериканцям, що виступлять єдиним фронтом з британською армією, Дж. Вашингтон наділив свій наказ силою. Це історія Салема Бідного, що став національним героєм. На третьому – докладають зусиль до самореалізації та усвідомлення себе поза навколишніх умов. Дюбуа наводить рейд Джона Брауна

⁶² Від позитивізму.

⁶³ Linnaei C. *Systema Naturae per Regna Tria Naturae secundum classs, ordines, genera, species, cum characteribus Differentiis, synonymis, locis*. Holmiae, 1758. T. 1. P.22

⁶⁴ Du Bois W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: Oxford University Press, 2007. P. 36

на Харперс-Феррі як вияв самореалізації. І хоча на відміну від другого етапу афроамериканці самоорганізувалися, не намагаючись заручитися підтримкою домінантної групи, загаль осудив насильницьку кампанію «визволення». Поза тим жорсткішими ставали й екзогенні фактори – Дж. Вашингтон наполягав на спроможності до виживання афроамериканської спільноти виключно поступившись посяганнями на політичну владу, громадянські права, вищу освіту⁶⁵.

Новітній час запропонував нового варвара та розвинув медикалізований дискурс, за якого відбувається поворот у бік морфології людини та мерологічних мінливостей. На основі останніх оптика розгляду змінюється від завойовників територій до носіїв меншовартості. Інституціоналізація курсу на расову чистоту вперше відбулася саме у Швеції у 1908 році та продовжувалася навіть опісля німецького Нюрнберського процесу. Її згодом й підхоплять німецькі вчені, які стягувалися до двох шведських центрів генетичного вивчення суспільства – Уппсали та Лунду. Створення «Державного інституту расової біології» у м. Уппсала відбулося за підтримки парламентом пропозиції соціал-демократичної фракції. Виданий закон «Про чистоту раси» передбачав стерилізацію у таких випадках:

- За етнічною ознакою. Найбільше під образ світловолосих арійців не підпадали корінні жителі фіно-угорського походження саами. Директор «Державного інституту расової біології» Герман Люндборг ранжував людей за їх рисами і відніс саамів на останню ланку списку, а науковців на першу.
- За спадковою ознакою. Генетична інформація не мала знаходити родове продовження, якщо була ймовірність передати фізичну або ментальну неповноцінність.

⁶⁵ Du Bois W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: Oxford University Press, 2007. P. 39

- За соціальною ознакою. Бідність вважалася хворобливою якістю характеру, що не вкладалася у проект «величавості нордичної раси та її чеснот»⁶⁶.

Хоча формально ця історія завершилася у 1976 році, своє продовження вона знайшла у ХХІ столітті. Стерилізація була обов'язковою до виконання для людей, що збираються змінити стать; і лише у 2012 року закон було визнано неконституційним. Утім, німецькі колеги пішли далі заходів із стерилізації. «Інститут Райху з історії Нової Німеччини» організував окремий спецпідрозділ з дослідження «єврейського питання», в межах якого у 1937 році Отмар фон Вершуер прочитав лекцію «Що можуть внести історик, генеалог і статистик у дослідження біологічних аспектів «єврейської проблеми»?» у якій наполягав, що біологічний перехрест веде до зміни в унікальній німецькій культурі⁶⁷. Під координуванням Товариства імені Макса Планка Й. Менгеле, О. фон Вершуер проводили досліди з колорантами на дітях-близнюках, щоб відтворювати арійський фенотип, які мали фатальне завершення. Для каліцтв відводилося місце на виставках «дегенеративного мистецтва»; для канонічних тіл ерзац-культури гітлеризму – виставки скульптурного мистецтва Арно Брекера, Георга Кольбе та Йозефа Торака. Експозиційна цінність Іншого відбувається вже не через концентроване споглядання, а через «заглиблення мистецького твору у себе»⁶⁸. Адже так чи так, арієць і сам є експозицією паноптикуму медикалізованої політики; він є абсолютною більшістю й абсолютною меншістю, бо «здоровий білий гетеросексуальний чоловік з університетським дипломом, можливо, і абсолютна більшість, але взагалі-то - абсолютна фікція: завжди знайдеться хтось здоровіший, біліший, гетеросексуальніший, з більш знатним університетським дипломом, для якого ви неодмінно виявитесь Людиною-слоном»⁶⁹. Глумливе ставлення на ярмарку та безкомпромісні клінічні

⁶⁶ Drouard A. Concerning Eugenics in Scandinavia. An Evaluation of Recent Research and Publications Concerning Eugenics in Scandinavia. An Evaluation of Recent Research and Publications 1999. P. 265.

⁶⁷ Weiss S. The Nazi Symbiosis. Human Genetics and Politics in the Third Reich. The University of Chicago Press. 2010. P. 103.

⁶⁸ Беньямін В. Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності. Вибране. Львів, 2002. Сс. 77-78.

⁶⁹ Тимофеевский А. Милость к падшим и суд Линча. Сеанс. 2002. №12. Режим доступу до ресурсу: <http://old.russ.ru/politics/20020116-tim.html> (Дата звернення: 09.02.2022)

випробування поділяють зразкову для біополітики формулу – змусити жити і дозволити померти.

Хоч як би М. Гайдегер не писав про «неймовірний політичний інстинкт цього хлопця (Гітлера)»⁷⁰ до богозвіринності гітлерівському бестіалізму все ж ближче: «Бестіалізм є варварство всередині все стоншілої цивілізації, це зовсім не старе натуральне, здорове варварство»⁷¹. Нагадаємо, що свій Lebensraum (життєвий простір) Гітлер шукав на Сході, примітно для того, щоб перетворити у volkloser Raum (простір без народу), а Третій Рейх мав взяти за зразок Британську імперію. Та було б неприпустимо зводити німецький расизм лише до політики фюрера, легітимізованої волевиявленням німцями та епістеми кабінетних досліджень генетиків. Пригадаймо часи коли Гітлер був ще дитиною, а Konzentrationslager вже діяв. Мова йде про південний захід Африки 1884 року, коли «Німецьке колоніальне суспільство» під керівництвом Карла Петерса утвердило протекторат над Намібією назвавши території Німецькою Південно-Західною Африкою. Після висловленого спротиву місцевим населенням проти жорстокого поводження та відтіснення корінних народів 1904 року був виданий наказ командира фон Трота про повне знищення Гереро та Нама, що втілював план операції, якого фон Трот «завжди притримувався, а саме оточити маси у Вотерберзі та знищити їх одним махом»⁷². Придивившись до британської моделі на африканському півдні, була впроваджена система концентраційних таборів, у яких в тому числі здійснювалася біополітика – О. Фішер тестував дію речовин, зокрема опіуму, і трепанував тіла для вивчення реакції. Обрахована кількість жертв геноциду склала 80% плем'я Гереро та 50% Нама. Лише у 2011 році розпочалася передача черепів з музею «Charite» у Намібію для захоронення.

Гітлерівський расизм є кумулятивним націоналізмом – сягаючи корінням часів Бісмарка, німецького романтизму, Лютера, приниження Версальським диктатом німецького Lebensraum. Попри свою винятковість втілення у

⁷⁰ Цит. за Ахутін А. Гайдегер: казус філософії. Філософська думка. 2020. № 1. С. 28

⁷¹ Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 325

⁷² Schaller D. Every Herero Will Be Shot: Genocide, Concentration Camps, and Slave Labor in German South-West Africa. Forgotten Genocides: Oblivion, Denial, and Memory. University of Pennsylvania Press, 2011. P. 62

гітлерівській Німеччині, що полягає у абсолютному затьмаренні національної війни расовою, абсолютизація відбуваються за тією ж логікою описуваною Е. Балібаром та І. Валлерстайном як протиставлення нового націоналізму класичному, глибоко расистського його виду. Усе це, на наш погляд хибно, автори трактують як втілення нігілізму. Нігілізм як методологічне керівництво з переходу до надлюдини здобуває розвитку за періоду німецької некласичної філософії, зокрема Фрідріха Ніцше, проливаючи світло на мету релігії та моралі, що поневолюють маси, надаючи духовний прихисток та горизонт віри та можливостей. Відома словосполучка «Бог помер» стосується руйнування бастіонів сподівань на потойбічні сили, розплату за посеїбні діяння та умиртвлення слабкої людини заради того, щоб постала сильніша – та, яка розраховує на власні сили. Тоталітаризація влади над посеїбним, що відбулася за нацизму відкинула християнський припис «Блаженні вбогі духом», розмістивши у штабах СС девіз «Благословенні тверді». Побутувала думка, що «Гітлер — це натовп, що прочитав Ніцше»⁷³, ми б сказали – це натовп, якому дали прочитати Ніцше таким, яким він був потрібен, що як не емпатизація родової приналежності є вбивством людини – міри усіх речей, але водночас не єдиної цінності. Гітлеризм розділив світ на три раси: арії (засновники культури), євреї та роми (ті, хто псують культуру) та усі інші (ті, що поширюють культуру). Цікавим парадоксом є те, що при такій класифікації залишається поза увагою спільне індійське походження ромів та арійців. За пояснення обрали азійську міграцію ромів, що «забруднила кров». Адорно і Хоркхаймер дійшли висновку, що тоталітарна машина потребувала євреїв, щоб перетворити спротив пригніченої природи проти домінування корисним для цього домінування: «неєвреї вбачає рівність, гуманність у своїй різниці з євреєм, але це передбачає антагонізм та зчужіння»⁷⁴.

⁷³ Цит. А. Кеппа за S. Aschheim. The Nietzsche Legacy in Germany. 1890–1990. Berkeley&Los Angeles&London. 1994. P. 272.

⁷⁴ Adorno W., Horkheimer M. Elements of Anti-Semitism. The limits of Enlightenment. Theories of Race and Racism. P. 211

Номо Сасер як сакральна людина, яка може бути об'єктом для виробництва трупів, але не ритуального жертвоприношення, є суміщенням *bios* (політичного) і *zoe* (натурального) життів. Практика, здійснювана за гітлеризму, проявляє *homo sacer* як мусульманина (*der Muselmenn*) – «зосередження фізичних функцій агонованого тіла»⁷⁵. Мусульманин Освенциму – 1) це певна релігійна подоба арабського штибу для позначення людини, що самозабутньо розчинився у фаталізмі і волі Бога; 2) спотворена форма *Muschelmann*, «людина-мушля», що обмежена собою; 3) характерні риси зовнішності в'язнів – напівзігнуті коліна та незворушний вираз обличчя. Номінатив хоч і неоднозначний, але не випадковий, оскільки веде до такої собі політичної теодицеї, до якої зверталися за поясненням феномену Холокосту і, яка є позаграницною стосовно цього прояснення. Слово «Холокост» має давньогрецьке походження від прикметника «*holocaustos*» («той, що згорів дотла») і, як обґрунтовує Дж. Агамбен, використовувався для конструювання християнської доктрини жертвоприношення чотирьох типів: *olah*, *hattat*, *shelamin*, *minha*⁷⁶. *Olah* є найближчим відповідником до *holocaustos*, що означав «жертву всеспалення» та застосовувався стосовно жертвоприношень євреїв як відплата, що веде до «встановлення зв'язку, нехай й віддаленого між смертю в газових камерах і «повною саможертвоністю заради священних та вищих мотивів» не може не звучати знущально»⁷⁷. Модальність страждання та болю – є пасивність, яка ґрунтовніша за рецептивність та безглузда, тобто прямо пов'язана з безцільністю. Цього страждання неможливо позбутися; євреї не може стати не-євреєм; піч крематорію не стає релігійним вівтарем, а смерті у таборах не можуть знайти ні цілі, ні розуміння. Видається, увага та дія власного «я» настільки могутня, що «очікування на спасіння від Всемогутнього Бога послаблюється. Усвідомлення цього обов'язку, від якого неможливо ухилитися, утруднює ідею Бога, але й духовно наближає нас до нього більше за впевненість

⁷⁵ Агамбен Дж. Номо Сасер. Что остается после Освенцима. М.: Европа. 2012. С. 42

⁷⁶ Там само. Сс. 28 – 32

⁷⁷ Там само. С. 32

у будь-яку теодицею»⁷⁸. Тому, вбивство Бога в Освенцимі було здійснено не лише партією, але й німцями, що підтримували встановлення режиму. Чи можлива в такому разі політична теодицея? Чи можливо прокласти шлях до вищого блага через пасивність страждання? Винятковість й *виразність* Холокосту полягає у «диспропорції між стражданням та будь-якою теодицеєю»⁷⁹. Остання ж є інструментом уникнення вини перед цілком реальними людьми за ширмою провини перед Всемогутнім як годинникарем, який завів механізм та передав відповідальність за його роботу людям. Ейхман, чию провину було доведено, - був одним з тих, хто інструменталізував таку політичну теодицею, заявивши, що «хоче «публічно повіситися», щоб «зняти з молодих німців тягар вини», але тим не менш, до кінця стверджував, що його вина перед Богом (котрим для нього був Hoheren Sinnestrager, вищий носій сенсу) не карається законом»⁸⁰.

Особливий трепет до співставлення вини перед законом та трансцендентним зберігся і у XXI столітті. Закон, який розум намагається встановити, формулюється на основі спостереженої регулярної видимості. Структура ж органічного є мінливою – «прості моменти суть всепроникні плинні властивості, то у них немає в органічній речі особливого реального вираження, на кшталт того, що називається окремою системою формоутворення»⁸¹. Натомість соціальний закон спроможний на консенсус «між природою та законом, що передає закону завдання окреслити територію поганої природи, або протиприродності»⁸². Цей консенсус досягається шляхом відсічення всього зайвого, множинного, від *physis*, обмежуючи соціальну рівність дозволом різниці, її обсягів та масштабів. Однак саме силою позитивізму таврується різниця, що і стає визначною для квотування, коли говоримо про того, кого

⁷⁸ Levinas E. Useless suffering. P. 159. Режим доступу до ресурсу: <https://static1.squarespace.com/static/500ee7f0c4aa5f5d4c9fee39/t/57fe80a780e01c839fff23df/1476296872234/Levinas+Useless+Suffering.pdf>. (Дата звернення: 14.02.2022)

⁷⁹ Ibid. P. 162

⁸⁰ Агамбен Дж. Номо Сасер. Что остается после Освенцима. М.: Европа. 2012. С. 22

⁸¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. М.: Наука, 2000. С. 143.

⁸² Рансьер Ж. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 164

наймати на роботу; повалення пам'яток, коли говоримо, про що треба пам'ятати; демонстрацій, коли говоримо про тих, чий життя важливі. Якщо звести ці новочасні вияви встановлення расової рівності під спільне концептуальне бачення, у залишку бачимо повернення до подвійного дискурсу: догматизму потаємної істини та скептицизму необхідного нерозуміння⁸³. Диспозитив всеохопної рівності, з одного боку, та аверсивного расизму, з іншого, залучає у рутину демістифікації преформованих сенсів. Наприклад, було вилучено слово «раса» з Конституції Франції у 2018 році, хоча воно потрапило у правлену редакцію з Конституції 1946 року, де засуджувало режим нацистської Німеччини. Тож тепер вокабуляр першої статті Основного закону Франції проголошує «забезпечення рівності перед законом усіх громадян, незалежно від статі, походження та релігії», тим часом попередня редакція забезпечувала «рівність перед законом усіх громадян, незалежно від статі, походження, *раси* та релігії»⁸⁴. Допоки класичний расизм діяв під доменом «Тотожність», новий расизм абсолютизує «Відмінність»⁸⁵, апологія якого перетворилася у «проповідь чужості»⁸⁶. Рівність не потребує однаковості у замкненості, яку пропонує мультикультуралізм; вона потребує образу рівного або ж, якщо пригадати Г. Сковороду, – нерівної усім рівності, але не у есенціалістському розумінні.

«Егалітарна причина не просто тче нематеріальну і поетичну нитку спільноти рівних протягом уявної товстої мотузки нерівного суспільства. Ця причина запроваджує соціальні процедури верифікації рівності, тобто процедури верифікації спільноти у суспільстві»⁸⁷. Однак формування такої спільноти всередині суспільства, або ж як це називає Ж. Рансьєр, полемічний локус спільноти, проходить під знаменем корисності її членів, що лише «означає стверджувати свою несхожість, брати на себе роль членів, які мають коритися.

⁸³ Рансьєр Ж. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С.72

⁸⁴ Assembly removes word 'race' from French constitution. The Connexion. 2018. Режим доступу до ресурсу: <https://www.connexionfrance.com/French-news/france-assembly-votes-to-remove-race-French-constitution> (Дата звернення: 12.02.2022)

⁸⁵ Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм. Логос, № 5-6, 2000. С. 162.

⁸⁶ Малахов В. Мультикультурализм и идеология «инакости». Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. Москва. 2007. С. 152

⁸⁷ Рансьєр Ж. На краю политического. М.: Праксис, 2006. Сс. 143-144

Ніякий перерозподіл членів, функцій та цінностей не може перетворити несхоже на подібне»⁸⁸. Натомість новочасні суспільно-політичні рухи за права меншин послуговуються компенсаторною цінністю і намагаються трансформувати історію та естетику на псевдоетичний манер. За бажанням зносити та нівечити іноді стоїть неучтво (як прецедент з ніби-то зведенням Єгипетських пірамід рабами-євреями); іноді аполонівське начало, та зруйнувати світ до основи неможливо, бо без фундаменту звести реконструкцію не вийде; іноді воля до забуття. Проте «існують гріхи чи (назвемо їх так, як називає світ) дурні спомини, які людина прагне забути, заховати у найдальші потайки душі – однак, скриваючись там, вони чекають на свій час. Він може змусити їх зблякнути у пам'яті, закинути їх, якби їх не існувало...Та одне випадкове слово раптом пробудить їх, і вони являться за найнеочікуваніших обставин...Ця кара не обрушиться на нього у гніві, не образить, не бути мститися, відторгати від живих, ні, вона явиться в убранні смутку, савані минулого, мовчазним та відчуженим докорем»⁸⁹. У Британії цим словом стало «Якщо...» авторства Редьярда Кіплінга, хоча якщо аналізувати суто фактаж, вірш не містить і натяку на расизм. Напроти він закликає заповнити ту нестачу, на яку хибують усі комунітаристські рухи: побачити у людині – людину.

«Як зможеш думати — і не творити з думки культ,

Якщо Тріумф, зарівно як Нещастя,

Сприймеш як дим і вітер на віку;

Якщо стерпиш, як з правди твого слова

Пройдисвіт ставить пастку на простих,

Якщо впаде все, чим ти жив, і знову

Зумієш все почати — і звести;

[...]

⁸⁸ Рансьєр Ж. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 123

⁸⁹ Джойс Д. Улисс. Епізод 14. Режим доступу до ресурсу: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/Joys/14.php. (Дата звернення: 12.09.2021)

Тоді весь світ тобі належить, сину,
І більше: ти — Людина, сину мій»⁹⁰.

Низький рівень обізнаності викликав і хвилю ресентименту стосовно Платона та Декарта, Локка та Руссо, перекресливши увесь доробок, що заклав фундамент європейської філософії, фантазматичним вироком: «Вони занадто бліді та маскулінні»⁹¹. Діалектика Раба та Пана, боротьба самосвідомостей на смерть та статус Іншого видаються плідними для розуміння сучасних процесів постколоніальних рухів та таким собі пролегоменом зворотнього насилля щодо більшості. Діяльність другої свідомості — це власна діяльність першої, бо те, що робить раб, — це, власне, діяльність пана»⁹². Господар перемагає, раб займає місце об'єкта. Але якщо раб є не вільним, значить усувається статус Іншого, і тоді яким чином господар влаштує тріумф буття-для-себе?. Видається, що за таких умов стається подвійна негація вільної самосвідомості: «по-перше, вона має прагнути до зняття іншої самотійної сутності, щоб таким чином упевнитись у собі як у сутності; по-друге, вона зважається на це, щоб скасувати й себе, бо те інше — це вона сама»⁹³. Тому любов у родині, повага у громадянському суспільстві та солідарність у державі стають формами взаємної поваги, що вивільняють закутий розум. У цій роботі під закутим розумом розуміється дискурси расизму. «І лише ризиком життя підтверджується свобода, підтверджується, що для самосвідомості не буття, не те, як воно безпосередньо виступає, не його зануреність у простір життя є сутність, а те, що у ньому не має нічого, що не було б для нього зникаючим моментом, - те, що воно є лише чисте для-себе-буття Індивід, який не ризикував життям, може бути, звісно, визнано особистістю, але істини цієї визнаності як деякої самотійної самосвідомості він не досяг»⁹⁴. Я вдалася до такої розлогої цитати, щоб продемонструвати, що у

⁹⁰Кіплінг Р. Якщо. пер. Є. Сверстюка. Режим доступу до ресурсу: <http://poetyka.uazone.net/default/pages.phtml?place=kipling&page=if02>.

⁹¹ Malik K. Are Soas students right to decolonise their minds from western philosophers. The Guardian. 2017. Режим доступу до ресурсу: <https://www.theguardian.com/education/2017/feb/19/soas-philosophy-decolonise-our-minds-enlightenment-white-european-kenan-malik>.

⁹² Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. М.: Наука, 2000. С. 102

⁹³ Там само. С. 98

⁹⁴ Там само. С. 100

діалектиці раба і пана політичне прирівняне до чеснот. Раб виявляється знечеснотним, оскільки поставив голе (тваринне) існування вище статусу людини. І хоча відбувається взаємообмін – Раб працює на користь Пана, а Пан забезпечує Раба життям, – на мою думку, не можна погодитися з трактуваннями інтерпретаторів таких стосунків як громадянства. Адже Раб як раз не має прав – ані загальнолюдських, ані громадянських.

Розірвана нещасна свідомість водночас знаходиться під гнітом Пана і його ціннісної системи та поступовою суб'єктивізацією. Постать Пана також водночас є зовнішнім виявом та внутрішньою інтродекцією прагнення Раба. Самосвідомість розуміючи свою скінчена, за відведений час має себе встановити через сферу практичного діяння. Артефакти об'єктивованого культурного капіталу, такі як наприклад латунні курильні трубки знайдені у Камеруні у формі голови європейця (Див. дод.1), підтвердження тому, що «від страху, що волає, страх може стати німим». Така собі спроба підкорити авторитет, а отже і змінити *modus vivendi*, «неуникно взиває до життя його збочену подобу – насилля»⁹⁵. Тому Ніцше свого часу наполягав, що саме сильних варто захищати від слабких і «будь-якого «кулачного права»»⁹⁶ останніх.

Скориставшись закладеним Гегелем ще у вступі розрізненням між буттям-у-собі та буттям-для-себе, можна дійти висновків, що Пан є буттям-у-собі – застиглим буттям. Тобто він і не прагне зняти себе як пана, адже це б означало втрату наявного «Я». Тому він спроможний лише на негацію продукту. Окрім того, цінуючи гідність більше за життя, він бажає зостатися на здобутій позиції Пана. Задля більшої наочності можна розглянути приклад політичної активності так званих «расових меншин». Політизуючи свою фенотипічну відмінність, на кшталт Black Lives Matter, послідовники продукують предметну реальність, яку Пан піддає негації/пожиранню. Таким чином, останній відчуває «чисте відчуття себе». Однак цьому задоволенню не вистачає предметності, а отже і стійкості⁹⁷.

⁹⁵ Гвардини Р. Конец нового времени. Вопр. философии. 1990. № 4. 1990. Режим доступа до ресурсу: https://royallib.com/get/doc/gvardini_romano/konets_novogo_vremeni.zip.

⁹⁶ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. Литературные памятники. М.: Мысль, 1990. С. 554

⁹⁷ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Санкт-Петербург: Наука, 2003. С. 33

Працюючи над отриманням партикулярних благ за груповою ознакою, меншини перебувають у «затриманому зникненні», тобто закріплюють свої позиції «фенотипічної іншості», не складаючи горизонт суттєвих Інших. У термінах А. Грамші рух BLM є «війною за маневр» - різке повалення владного режиму, яке приречене на поразку, аніж «війною за позицію» - поступовий «молекулярний рух» шляхом інтелектуальної та культурної сили. Позиційне протистояння направлене на ідеологізацію «траншей і фортифікованих укріплень» громадянського суспільства, тобто інтеграцію позакласових структур, як то видавництва, заклади освіти у ідеологічне тло протистояння. Часто, притримуючись аскриптивних ідентичностей, носії таких самих фенотипічних ознак, які стверджують стереотипи, на кшталт «лінивих греків», «зłodійкуватих чорних», споживають результати праці Інших швидким задоволенням жадань, трансформуючи продукти емансипації. Тобто, якщо перші намагаються трансгресувати і задати новий перспективістський проект образу представників меншин, другі відтворюють патерни ставлення до групи. Таким протиставленням є більшість ромів, яка інтегрувалася у систему і ті, що займаються «ромським бізнесом» - частина, яка є найбільш видимою для громадян. Це, своєю чергою, дає підґрунтя для усомніння у правильності надання громадянських прав усій спільноті. Ось чому наразі маємо пропозицію президента Франції Емануеля Макрона щодо підписання мусульманськими мігрантами Хартії республіканських цінностей. Через одиничні вчинки представників різних рас постає об'єктивована історія усієї раси. Якщо у Гегеля першопочатково Раб під страхом смерті обирає підкорення Пану, то у випадку мігрантів, це страх соціально-економічного невизнання, а отже і страх нестачі ресурсів для підтримання життя. Бути на службі у Пана, означає приймати правила гри останнього – погоджуватися на квоти, окремі «кольорові дистрикти».

Коли фенотипічні особливості політизуються їх носіями, останні ніби приймають свою «іншу природу», вони не відділяють себе від неї, стаючи матеріалом, не просто фіхтеанським не-Я, а інструментом творення зовнішнього

світу. Пан, чином послуговування Рабом, структурує для себе світ. Водночас Раб примушений працювати, але цей процес змушує підвестись над Природою і тим самим відчужити вже не свою працю, а своє рабське «Я». На рівні чуттєвої достовірності, Раб залишається у-собі-буттям, власне як і Пан, але різниця між ними у тому, що у процесі становлення Раб здобуває буття-для-себе – те, до чого не здатен Пан. Звідси, якщо настав кінець Історії, то виходить, що кожен своєю мірою Раб, чия праця спрямована на зовнішнє – формотворча діяльність, і на внутрішнє – адже зі свободою треба вміти жити. Таким чином, праця постає певним медіатором між свідомістю та самосвідомістю. Цей двигун стає засадничим у історичному матеріалізмі. Чи не тому врешті як стоїк, так і скептик відвертаються від світу у спробі самоствердити себе не звертаючись до того, що може знищити...до Світового Духу. Адже чи може програти той, хто не брав участі у ситуації спектаклю? З іншого боку, ситуація спектаклю вже вготувала скептику/стоїку позицію, бо він існує лише у розгортанні цього Світового Духу.

Таким чином, расизм є догматом *ad marginem* – порожнина, краї якої формують суспільно-соціальні сфери та яка зберігає свою тривкість на манер борхесової сфери Паскаля – «центр Усесвіту знаходиться всюди, а окружність - ніде»⁹⁸. Одним з багатьох тому підтверджень є дослідження 2016 року університету Біркбек Policy Exchange⁹⁹, яке виявило приблизно однаковий рівень ствердних відповідей серед білошкірих та кольорових респондентів стосовно того, чи вважати зведення стіни на кордоні з Мексикою виявом расизму. Водночас поділивши респондентів на виборців Д. Трампа та Х. Клінтон та поставивши те саме запитання результати кардинально різнилися: 72% виборців Х. Клінтон та 4% виборців Д. Трампа відповіли ствердно на питання. Таким чином, не так важить приналежність до раси, як політичні ідеали дотримувані

⁹⁸ Борхес Х. Л. Сфера Паскаля. Режим доступу до ресурсу: <http://vzms.org/borhes-pascal.htm> (дата звернення: 01.02.2022)

⁹⁹ Kaufmann E. Why Trump's Wall is not racist, the Muslim ban is, and why the difference matters Режим доступу до ресурсу: <https://blogs.lse.ac.uk/usappblog/2017/01/30/why-trumps-wall-is-not-racist-the-muslim-ban-is-and-why-the-difference-matters/> (Дата звернення: 11.02.2022)

тією чи іншою групою, що і моделюють бачення тієї чи іншої події політичного буття.

Висновок: За Античності, краса еллінської раси полягала у гармонійності та пропорційному співвідношенні частин. На відміну від середньовічного канону звершеності християнської раси, яка розсіяна у природі (результат Божественного провидіння), антична ситуація амеханії уприсутнює фронтір раси через обличчя та долі. Середньовічний расизм вкорінюється у релігійний паралелізм; на гадку спадає прирівнення Авеля (молодшого брата) Христу (наставнику молодих людей), а Каїна (старшого брата) євреям (старшим людям). Відродження, як перехід від Середньовіччя до Нового часу, урізноманітнює гармонію частин Античності та призводить до «куди складніших і неспокійних, ніж передбачалося, різновидів гармонії; самозабутнє служіння науці виражається не у спокої духу, а його схильності до похмурої меланхолії; розвиток знань зміщує людину з центру світу і відкидає її кудись на узбіччя Творіння»¹⁰⁰. Ця урізноманітнена гармонія має гуманістичний лик зі своїм канonom антропоцентризму людської раси, яку витворює боротьба лекцій та селекцій. За наступної історичної віхи, Просвітництва, на зміну моральному авторитету постане канонічність зображуваного розуму, раціональності та сили логоцентричної західної раси. Новітній час онтологізує мерологічні відмінності, а медикалізований дискурс представляє нову расу - Homo Sacer.

Чи не тому врешті як стоїк, так і скептик відвертаються від світу у спробі самоствердити себе не звертаючись до того, що може знищити...до Світового Духу. Адже чи може програти той, хто не брав участі у ситуації спектаклю? З іншого боку, ситуація спектаклю вже вготувала скептику/стоїку позицію, бо він існує лише у розгортанні цього Світового Духу зі своїми операційно замкнутими системами.

«Уявіть собі, - пропонує Лейбніц, - два годинники, які знаходяться в часовому узгодженні. Це може статися в одному з трьох випадків. Перший

¹⁰⁰ У. Эко История Красоты. СЛОВО/SLOVO, 2010. С. 214

полягає у взаємному впливі, другий - в призначенні вправного робітника для їх корекції та синхронізації в будь-який час; третій - в створенні цього годинника так уміло і точно, що можна бути впевненим в їх подальшій синхронності»¹⁰¹.

¹⁰¹ Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press. 2002. P. 80

Розділ 3. Теоретизація моделі інтеркультурного підходу до етнорасової проблематики інтеграції

Foreigners, please don't leave us alone...with the French!

Paris graffito, 1995

...with the Danes!

Danish poster, 2002

Свого часу К. Леві-Строс визначив функціональний взаємозв'язок переходу культури та раси від «культурної макро-еволюції» до «генетичної мікро-еволюції», де раса є однією з функцій культури: «Культура групи детермінує географічні межі, якими визначає себе та провадить дружню чи ворожу політику сусідства та, відповідно, важливість значення генетичних обмінів, які можуть виникнути в результаті змішаного шлюбу, який дозволяється, заохочується чи забороняється»¹⁰². Щільність сполучення природи культурних та біологічних бар'єрів прообразує людське тіло та наше уявлення про його канони: через «стиль одягу, волосся, прикраси, фізичні каліцтва, жести, мімічну різницю порівнювані до міжрасової різниці»¹⁰³. Саме через таку пластичність, сумнівним є вододіл, який став хрестоматійним у міжкультурних студіях. С. Корнел та Д. Хартман надають наступний перелік з п'яти відмінностей між етнічною та расовою групами¹⁰⁴:

Етнос	Раса
Ідентичність базується на гаданому спільному походженні, переконанні спільної історії та символах народності	Ідентичність базується на сприйнятій фізичній різниці

¹⁰² Claude Levi-Strauss. The View from Afar, trans. Joachim Neugroschel and Phoebe Hoss. New York: Basic Books. 1985. P. 15

¹⁰³ Ibid. P. 17

¹⁰⁴ Cornell S., Hartmann D. Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World. P. 35. Режим доступу до ресурсу: http://brandonkendhammer.com/themes_in_global_politics/wp-content/uploads/2012/12/Cornell-and-Hartmann-1998.pdf (дата звернення: 22.12.2021)

Ідентичність присвоюється іншими чи утверджується самостійно	Ідентичність зазвичай присвоюється іншими
Ідентичність не обов'язково відображає владні відносини	Ідентичність зазвичай відображає владні відносини
Ідентичність не обов'язково передбачає вроджену різницю цінності	Ідентичність передбачає вроджену різницю цінності
Ідентичність зазвичай конструюється і самостійно, та іншими	Ідентичність конструюється іншими (на моменті самостійного конструювання група стає етнічною, так само як і расовою)

Е. Балібар та І. Валлерстайн дійшли висновку щодо натуралізації конфлікту як механізму іманентної ієрархізації культур, за якого сепарація видається за егалітаризм. Расова спільнота розчиняє соціальну нерівність, етнізуючи непримиренні антагонізми «істинної» та «хибної» приналежності до «національного»¹⁰⁵. Згадати хоча б партію «Істинні фіни», назва якої закладає розуміння про автентичність одних та штучність інших.

Інтеркультуралізм як стратегія інтеграції звертається до цієї «другої природи» як до процесу та результату співжиття меншин. Під процесом співжиття мається на увазі «ставлення до Чужого, що дістає природний етичний і політичний вимір»¹⁰⁶. Хоча скоріше видається говорити не про природний, а натуралізований вимір, структурне поєднання якого, обґрунтовано Бернгардом Вальденфельсом у доробку Платона і Аристотеля. Останні визначали Чуже через справедливе і навпаки. Визначним теоретиком проблеми справедливого, як перетину етичного і політичного, є Ненсі Фрезер. У роботі «Редистрибуція чи визнання? Політико-філософський обмін» йдеться про врахування економічної справедливості перерозподілу поруч із полемікою про культурне визнання, кожна з яких є «одночасно економічною і культурною, хоча й у неспівмірних

¹⁰⁵ Balibar, E., Wallerstein, I. Race, Class, Nation: Ambiguous Identities. New York: Verso. 1991. Pp. 99-100

¹⁰⁶ Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Київ: ППС, 2004. С. 94

пропорціях»¹⁰⁷. Експлуатація, маргіналізація, абсолютна культурна релятивізація – усе це є клаптями соціальної тканини за несправедливого устрою. Серед прикладів: політика культурної гегемонії, невизнання – дискурсивна невидимість та аскриптивна репрезентація меншин (поширювана фабула «лінивих греків» стосовно не-гідності громадян південноєвропейських держав, передусім грецьких та португальських працівників). Економічний вимір досягнення справедливості здійснюється через трансформацію ринку праці, демократизацію процедур капіталовкладень. За марксизму культурна окремішність передусім маркується через економічну стратифікацію та витіснення з ринку праці рівних можливостей. В оригіналі маємо пролетаріат, що обмінює фізичну спромогу до роботи на мінімальні засоби для виживання, не досягаючи частки у засобах виробництва. Таким же чином влаштована расиалізація груп. Пропонована парадигма інтеркультурного визнання стосується шляхів репрезентації, інтерпретації та комунікації¹⁰⁸. Тим не менш існують випадки закриття дистрибуційної структури та репрезентації, які не вкладаються у давній принцип причиновості *post hoc ergo propter hoc* (після цього – значить з цієї причини). «Уявіть випадок звільнення навченого промислового працівника, білого чоловіка, через закриття фабрики у зв'язку з корпоративним злиттям»¹⁰⁹. За таких обставин, закриття дистрибуційної структури не є наслідком хибної репрезентації. Проте це також наштовхує на роздуми у світлі останніх подій чи не є расизмом зайняття посади Папи Римського білим чоловіком католицького приходу?..

Вслід за Н. Фрезер виділяємо ствердний та трансформативний види «перспективного дуалізму»¹¹⁰. Перший механізм редистрибуції-визнання вирівнює результати соціального лаштунку; другий – виправляє критерії цього облаштування. Ствердні (афірмативні) стратегії сприяють інтрагруповому конформізму, інтергруповому антагонізму та реактивним спалахам сценаріїв

¹⁰⁷ Fraser N., Honneth A. Redistribution or Recognition? A Political—Philosophical Exchange., 2003. P. 63

¹⁰⁸ Ibid. P. 13

¹⁰⁹ Ibid. P. 35

¹¹⁰ Ibid. P. 74

незгоди. Трансформативним механізмом є модель ордолібералізму – несправедливий розподіл ресурсів виправляють у основі економічної системи, шляхом зміни форм та методів соціального забезпечення, відкриття ринкової структури і тд.

Семантичну різницю між ствердною та трансформативною дією можна відтінити різницею між Платоновим розумінням справедливості, яке може бути геометричним чи арифметичним¹¹¹. Арифметична справедливість урівнює, геометрична – розподіляє. Перша – задовольняється ситуацією коли усі кішки сірі; друга – прагне запропонувати співмірну навичкам, досягненням та зусиллям винагороду. Рівність між громадянами за геометричної справедливості забезпечується мірою додержання відношення інвестованого та отриманого. За арифметичної справедливості випадає говорити не про рівність, а про урівнювання. Сьогодні не йдеться про те, щоб бути племінником Перикла, достатньо належати до групувань SJW (з англ. social justice warrior). Вочевидь рівень чуттєвої достовірності свідомості цих борців щоразу бере гору. У Ноама Хомського знаходимо таке: «[емпірична] концепція «порожнього організму», пластичного і неструктурованого, крім того, що є хибною, також природно служить опорою для найбільш реакційних соціальних доктрин»¹¹². Мова йде про те, що позбавляючи людську природу субстанційності, емпіризм підриває й міркування про людську свободу й гідність. Чи не такими є культурні феномени ауторасизму на кшталт The Blue Vein Society, куди приймали представників африканської спільноти із світлішим кольором шкіри, чи Brown paper bag test, процедура тестування кандидатів через порівняння їх кольору шкіри з коричневим пакетом.

Наступне звернення інтеркультуралізму до «другої природи» є результатом габітуалізації та седиментації значення¹¹³. Отож відповідної уваги заслуговує розгляд умов об'єктивації досвіду. Суб'єктивність, що стала

¹¹¹ Платон. Законы, Послезаконие, Письма. Санкт-Петербург: Наука, 2014. С. 200

¹¹² Chomsky N. Reflections on Language. Pantheon books. New York. P. 132

¹¹³ Miettinen T. The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity. Philosophical Studies from the University of Helsinki 36. 2013. P. 138

основним предметом розгляду феноменологічної теорії Е. Гусерля, відходить від натуралізації та релятивізації до трансценденталізації витоків, які конституують світ. Генетичний метод застосовується задля запобігання проблеми статичного егологічного проекту: генетичний аналіз «описує, як одні інтенційні відносини і форми досвіду з'являються у конкретний момент і чому»¹¹⁴. Ця телеологічно-історична рефлексія відповідає на звинувачення у соліпсизмі, оскільки суб'єктність розглядається разом з габітуальностями та седиментацією у темпоральних рамках. Хоча Б. Вальденфельс протиставляє інтенційності респонзивність, на нашу думку, ці вияви раціональності є доповнюваними, аніж виключними, позаяк щоб відповісти на претензію, потрібно спрямуватися до її мовця. «Гераклітова ріка», згідно з аргументацією мислителя, міститься у врегульованому процесі нашої нормотворчості – «інтенціональність означає, що ми завжди вже і постійно чимось зайняті, навіть тоді, коли ми уявляємо Пегаса, коли чуємо галюцинації голосів, коли намагаємося мислити протиріччя круглого квадрата...»¹¹⁵.

Тяжіння до «одного світу», покладання на різного виду спільностях як формі співіснування, цілком зрозуміле: «у світі без традицій ми просто стаємо безхатками»¹¹⁶. Поміж тим, право на видимість може здобуватися через респонзивність раціональності (генеральний тезис Б. Вальденфельса), тобто реорганізацію категоріального вжитку стосовно Чужого, а отже й традицій унормування. Респонзивність виникає з тяги до помічання, зокрема й через візуальне досвідчення. Це нагадує вступну замальовку з кінострічки Клер Дені «Потяг до Нансі», у якій розмова двох відбувається за присутності, але діалогічної непомітності третього темношкірого пасажиру (Алекса Дескаса):

¹¹⁴Miettinen T. The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity. Philosophical Studies from the University of Helsinki. 2013. P. 161

¹¹⁵ Вальденфельс Б. Мотив чужого. Мн.: Пропілеї, 1999. С. 149

¹¹⁶ Miettinen T. The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity. Philosophical Studies from the University of Helsinki. 2013. P. 213

«Жан-Люк Нансі: Дивно чути, коли ти кажеш, що хотіла бути якомога непомітнішою, коли приїхала до Франції. Це слово «непомітною» означає, що тебе не видно... Ти хотіла, щоб ніхто не побачив, що ти іноземка?

Ана Сарамаджія: Я хотіла укорінитися, щоб ніхто не помітив, що я — інша... Не давати приводу бути знехтуваною, видвореною з країни»¹¹⁷.

Довгий час Е. Гусерль, залишаючись послідовником декартової традиції трансцендентального суб'єкта, що нехтує історичним контекстом, потерпав від критики у світлі невирішеного питання інтерсуб'єктивності. Хоч Б. Вальденфельс й не покликається на Е. Левінаса, але духом останнього просякнуті вальденфельсові міркування. Порівняти хоча б «Жодна культура не є в самої себе вдома; кожна культура передує самій собі, невпинно переступає поріг і ніколи не дістає свого відповідного місця»¹¹⁸ з «Ніхто не в себе вдома... Жоден не може врятуватися без інших. Зворотній бік душі не зачинається зсередини»¹¹⁹. Змін зазнає рівень соціального, який Б. Вальденфельс досліджує з марксової оптики, за якою індивідуалізація є інтерсуб'єктивним процесом. У світі розрізненої раціональності можемо говорити про «смисли, а не царство розуму; свободи, а не царство свободи»¹²⁰. Нефундаментальна (non-foundational) трансцендентальна феноменологія використовує генетичний метод, що виявляє фактичність пізнавчих істот у конвівальному світі – «світі Дому» та «світі Чужого». Поняття «світу Дому» та «світу Чужого» є лімінальними і тим не менш залишаються «аксіологічно асиметричними», взаємно незворотними та незвідними. Структури цих домівок є нефундаментальними, себто залежними від свого антиномічного відповідника. І хоча вони є співгенеративними, проте не є звідними – «світ Чужого» не стає *mutatis mutandis* «світом Дому». Постає питання яким чином дотримується логіка відповідальності, якщо структури цих світів аксіологічно асиметричні. Відповідь дав Е. Левінас у інтерв'ю Філіпу

¹¹⁷ Клер Дені «Потяг до Нансі». Альманах «На десять хвилин старше Віолончель» Франція. 2002 [00:52 – 1:27]

¹¹⁸ Вальденфельс Б. Міркування щодо генеалогії культури, Філософська думка. № 1. 2009. С. 23

¹¹⁹ Левінас Е. Трудная свобода. М. : РОССПЭН, 2004. С. 652

¹²⁰ Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. К.: ППС-2002, 2004. С. 6

Немо: через те, що інтерсуб'єктивні відносини є несиметричними, Я відповідальний за Іншого без реципрокних очікувань¹²¹. Хоч лише власна самість має привілейований доступ до себе, наше досвідчування Іншого можливе через те, що Е. Гусерль називає ноематичними взаємозв'язками – «аппрезентоване буття «Іншого» трансцендує моє власне буття»¹²². Як за таких умов ми переконуємося у істинності такого досвідчування, а не його відбитку? Постановкою цього питання відбувається відхід від європейського, похідного від Картезія, логоцентризму. Для Е. Гусерля відповіддю є притаманна людині емпатичність, як додаткова форма інтенційності, що заповнює розрив між розрізненими самообмеженими *cogito*. Не менш важливим є досвідчування через спогади, які є «цілою взаємопов'язаною тетично здійснених спогадів, які завершилися б актуальними сприйняттями, актуальними *hic et nunc*»¹²³. Орієнтація на спогади не означає націленість на індуктивну достовірність, радше йдеться про фоновість нашого сприйняття, що надалі конструює життєсвіт. Критика монологічності *Cogito* обумовлена автономністю мислення і окуляцентричним зверненням до середовища останнього. Відтіснення данців до східного району Лондона королем Альфредом, сегрегація валлійців, шотландців та ірландців у метрополіях, гетто в Уотсі 60-х, Лінії миру у Белфасті, що зросли у кількості до п'ятдесяти дев'яти у 2017 році тенденційно «повертають Декартове монологічне плетиво через задній двір»¹²⁴.

Зростанню потреби у соціальних науках передували пертурбації у значенні та означанні людини у світі: «Ностальгія за логічним формалізмом і математичними структурами в розумінні людини переповнює методологічні застереження та гнучкість, оскільки виходить поза межі позитивістського наслідування архетипів числа і міри, які торжествують у фізиці»¹²⁵. Картезіанський перспективізм бере за щонайкращий приклад для наслідування

¹²¹ Steinbock A. *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Northwestern University Press. 1995. P. 253

¹²² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998. С. 89

¹²³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии ДИК. 1999. Т.1 С. 283

¹²⁴ Jung H. Y. Ernest Fenollosa's Etymosinology in the Age of Global Communication. *Theory, Culture & Society* 2009. Vol. 26. P. 263

¹²⁵ Levinas, E. No Identity. *Collected Philosophical Papers. Phaenomenologica*, 1987. Vol 100. P. 142

Римську імперію з її раціональним конституюванням ідеалу, тобто ізотропічного, ректілінеарного, регулярного та однорідного простору, як правило, радіальних концентричних кіл, що замінюють більш невимушену звивисту побудову ранніх поселень¹²⁶. Проблема картезіанського перспективізму ще й в тому, що глядач постає точкою відліку – константою наявного буття – відповідно й осягнення світу розпочинається не з розгляду «мірила», себто актора, його атрибутів та практик самотворення, а з унормування. Як камера-обскура, що через фіксований набір взаємозв'язків конструює новий вид істинного спостерігача-суб'єкта¹²⁷.

Гуманність людини та її суб'єктивність полягає у відповідальності за інших, що передувє вибору та уприсутненню творення. Відповідно, інтеркультуралізм пропонує етику постструктуралізму, яка б означала взяття відповідальності перед Іншим та відхід від картезіанського перспективізму онтопології. Онтопологія - неологізм, утворений з потреби поєднати реєстри ідентичності та місцевості. Очевидним прикладом такого «аксіоматичного поняття, що невідривно пов'язує онтологічну цінність буття-наявності (*on*) зі своєю ситуацією, зі стабільним та представимим визначенням місцевості (*topos* території, землі, міста, тіла взагалі)»¹²⁸ є націоналізм. Відповідно, онтопологічним припущенням є стискання ідентичності у просторі. Це послугувало поштовхом до переосмислення проблеми простору-агента та її можливого розв'язання через інтегральний урбанізм. Морфологічна структура громадського простору стає цілісною за п'яти якісних умов¹²⁹:

- Гібридність; місто не роз'єднано за функціональним принципом.
- Пов'язаність; просторова співдіяльність мешканців міста.
- Пористість; проникність цієї співдіяльності на усіх рівнях.
- Автентичність; організація соціальних та фізичних умов у дусі етики.

¹²⁶ Jay M. Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique. New York: Routledge. 1993. P. 125

¹²⁷ Crary J. Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century. MIT Press Cambridge. 1988. P. 34

¹²⁸ Дерріда Ж. Привиди Маркса. Х.: Око. 2000. С. 146

¹²⁹ Ellin N. Integral urbanism. Routledge. 2006. P. 136.

- Вразливість; вибір на користь залученості, аніж нагляду, реінтеграція часу та простору.

Подекуди теорія залишає без відповіді запитання, приміром, яким чином має відбутися реінтеграція континууму, тим не менш дух Платона тривко затримується у постмодерні. Вочевидь, стратегія реалізації інтеркультуралізму зачіпає планування міського простору та кидає виклик парохіальним забудовам. Специфічність останніх полягає у поєднанні публічного та приватного у собі – загального доступу, але контекстного користування: «будь-хто заблукавши сюди, відчуватиме себе гостем, часто небажаним»¹³⁰. Спаціологія інтеркультуралізму виступає за соціальну інклюзію, а абсолютний репрезентативний простір має квартальну забудову, яка упереджує маятникову міграцію та ригоризм зональностей. Асоціальна основа Східної Німеччини, відродження традиційних читацьких гуртків фермерів напередодні 1954 року в Угорщині, заборона кав'ярень у Швеції XVIII, активність Таммані-хол у 1854-1932 роках – усі ці події об'єднують роль третіх місць у посиленні громадських зв'язків. З розвідок Рея Ольденбурга, відомо про одне з таких місць – таверну «Кафедра англійської» у Санта-Барбарі. Її власник переважну частину життя слухав розмови на кафедрі, лекціях та семінарах і дійшов висновку, що вони лишають студентів дотепності своєю мертвою манерою. Натомість треті місця є «справжніми гімназіями дотепності»¹³¹. Оживити академічний процес за інтеркультуралізму можливо через дейксис. Поставши перед вибором субстанційного дуалізму, слідом за Р. Декартом ми обрали *res cogitans* – світ інтроспективних значень, полишивши *res extensae* – світ протяжний. Направду нашою новочасною задачею є звернутися до протяжного, щоб дібратися до мисленого: від ідентифікації світу інтуїтивної індукції до виникнення знання. Викладач є індуктором моментів інтенсивності, організатором дискусій з відкритим фіналом: «першочергова задача – підводити студентів до моментів

¹³⁰ Hajer M., Reijndorp A. In Search of New Public Domain: Analysis and Strategy. Rotterdam: NAI Publishers., 2001. P. 85

¹³¹ Ольденбург, Р. Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества. Новое литературное обозрение, 2014. С. 74

інтелектуальної складності, а значить, особливої уваги заслуговують дейксичні жести – вказання на ті випадки, де ця складність згущується особливо сильно»¹³². За моментами інтелектуальної складності, або ж як їх ще називає Г. Гумбрехт моментами інтенсивності, відбувається відхід від повчання етичним орієнтирам до моментів вищої степені мобілізації наших звичних пізнавальних, емоційних здібностей.

Дійсний інтеркультуралізм не уподібнюється *theatrum mundi* – не потребує «акторів для успішної картини»; голос інтеркультуралізму не має бути з необхідністю представника меншин, хоч як би логіка сучасності не звертала у бік рансьєрового естетичного повороту. Він лунав і XVIII століття, приміром коли А. Шопенгауер у своїй творчості поєднав ідеї Платона, Канта та Упанішад через їх цінність, а не вістря історії, адже як писав Р. Емерсон немає храмів, зведених на честь дружби. Водночас певним колом мислителів висловлюється критика такої форми орієнталізму. Е. Саїд під терміном «орієнталізм» має на увазі академічну причетність до дослідження, корпоративний інститут, епістемологічне та онтологічне представлення Сходу¹³³. Усе це створює уроборос орієнталізму – його вивчення спричиняє узагальнення за західними стандартами, за яких «Схід не став (і не є) вільним суб'єктом думки та дії»¹³⁴. Однак анти-орієнталізм видається «готовими черевики, зшитими на «нікого»»¹³⁵, а дискусія про «східне», «іншого» відбувається за ініціативи «західного» та «свого», позаяк Е. Саїд «мовить зсередини західного світу, як палестинський араб (*не* мусульманин), який проживає на Заході з наскрізно західною освітою»¹³⁶. Понад те, таке «включене спостереження» співзвучне марксовій надії на знищення класів та приватної власності, утопічного стану існування людей без нав'язаних ролей, пролетарів без категоризації, можливої за класового

¹³² Гумбрехт Х. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение. 2006. Сс. 99 – 100

¹³³ Said E. Orientalism. Penguin books. 2003. P. 2

¹³⁴ Там само.

¹³⁵ Лотман Ю. М. Воспитание души. СПб.: Искусство, 2005. С. 298

¹³⁶ Halbfass W. Research and reflection: responses to my respondents. Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-cultural Studies. Franco E., Preisendanz K. First Indian Edition: Delhi, 2007. P. 7

суспільства¹³⁷. Е. Саїд відкидає порозуміння з Іншим, натомість зводить контакт до владного реєстру панування Окциденту. Попри те, Е. Саїд випускає з горизонту події християнських місій, здійснюваних у країни Азії, сприяли секуляризації Європи та критиці віри. Індуїзм, що розглядає усі релігії рівними у їх міфотворчості, кидає виклик християнській вимозі безкомпромісної відданості образу Ісуса Христа. Можна визнати рацію Вільгельма Хальбфасса: наступництво антиорієнталізму закріплено за герменевтикою. Приміром, Раймон Паніккар перелічує сім кроків діатопічної герменевтики, яка функціонує через конвенцію мовної комунікації¹³⁸:

1. Діалог розпочинається з критичного розуміння власної традиції – розуміння, здобутого надійними методами, які ми маємо в своєму розпорядженні: емпіричними, історико-критичними, філологічними, феноменологічними тощо.
2. Так само набувається розуміння іншої традиції.
3. Це розуміння стає переконанням.
4. Внутрішній, міжрелігійний діалог між двома переконаннями.
5. Внутрішній діалог стає зовнішнім, міжрелігійним діалогом, коли один викладає свою нову інтерпретацію перед представниками іншої традиції.
6. Кроки з 1 по 5 передбачені для всіх учасників діалогу.
7. Нові тлумачення перевіряються на їхню «ортодоксальність» в обох традиціях. Якщо вони визнаються неадекватними, діалог починається знову.

Усі ці кроки зводяться до переступання кордонів – «кордонів, зовнішня сторона яких (знамените «по ту сторону!») населена не менш щільно, ніж внутрішня; кордонів рухливих та змінних, індукуючих появу «досвіду-межі», тобто спроб їх переступити; кордонів, які, зрештою, наявна конфігурація розуму намагається

¹³⁷ Halbfass W. Research and reflection: responses to my respondents. *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-cultural Studies*. Franco E., Preisendanz K. First Indian Edition: Delhi, 2007. P. 5

¹³⁸ Krieger D. *The New Universalism: Foundations for Global Theology*. Maryknoll, New York: Orbis. 1991, p. 47

зафіксувати та втримати, але, які, тим не менш, і виявляються тим місцем, де думка може розгортатися»¹³⁹. Однак небезпечним стає перетин кордону через політизацію релігії, тому наступним виміром інтеркультуралізму можна визначити антиклерикалізм, що вбачає небезпеку у церковних інститутах, що гуртують прихожан довкола політичних ідей, а тому мають з часом зникнути. Водночас антиклерикалісти не виступають проти релігії *per se*, їх аргументація різниться з атеїстичними поглядами, допоки погляди «залишаються приватною справою...допоки віряни та невіряни слідують політиці «живи і дай жити іншим»»¹⁴⁰. Врешті, секуляризм має бути замінений антиклерикалізмом, допоки йому на заміну ще не седиментував фундаменталізм салафізму, ревівалізму, євангелізму тощо. З 2021 року на співзвучному принципі *laïcité* – розмежування церкви та держави – розвиваються відносини Франції та ісламських громад. «Хартія республіканських цінностей», яку прийняла Французька рада мусульманської віри (CFCM), закріплює курс проти «усіх форм інструменталізації ісламу з політичною чи ідеологічною метою»¹⁴¹.

Звісно ж «розуміння традиції Іншого», чи то релігійної, чи культурної, містить упередження власної історичної обумовленості, яка, за умови неусвідомлення, стає *vis a tergo*. Рефлексія над напередзаданими судженням про Іншого є ще одним механізмом інтеркультуралізму. Напроти расизм інструменталізує тяглу античну традицію театру та суду як дзеркала саморозуміння через Іншого: «Інший – це скандал, що загрожує нашій сутності»¹⁴². Упередження, які не піддаються рефлексії, створюють копії захисту-обвинувачення, глядача-актора. І у світлі мультимодальних ідентитетів, розсудкова діяльність перебирає категорії для класифікації: «у одного шкіра чорна, а не біла, інший п'є грушевий сік, а не перно. А як асимілювати негра,

¹³⁹ Фуко Мишель. Воля К Истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., Касталь, 1996. С. 427

¹⁴⁰ Рорти Р. Антиклерикализм и атеизм. Логос № 4. 2008. С. 114

¹⁴¹ France issues charter for imams meant to fight 'political Islam'. Режим доступу до ресурсу: <https://www.politico.eu/article/france-political-islam-charter-imams-fight/> (дата звернення 25.05.2022)

¹⁴² Барт Р. Избранные работы: симеотика, поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 122

росіянина? Тут і приходить на допомогу ще одна фігура: екзотичність. Інший стає всього лише річчю, зрілим, гіньодем»¹⁴³.

Висновок: Інтеркультуралізм не звідний до множини культур чи переступання кордонів: він трансцендує емблематичне *prima facie* розуміння транскультуралізму з нумеричними практиками ототожнення. Щільність культурних та біологічних бар'єрів створює умови для натуралізації конфлікту класів. Узус інтеркультуралізму лежить на перетині політичного і етичного у справедливому. Габітуалізація та седиментація значень уможлиблює взаємодію егологічних проєктів. Очевидно, йдеться про вихід з монологічності *Cogito*, зокрема через емпатичність та пригадування. Хоч проблема Квалія, як суб'єктивізація перцептивного досвіду, безперечно залишається, розуміння метаструктур здобувається через граматичний критерій, тобто за умовами мовлення. Інтеркультурне картографування відмовляється від ізотропічності та ректілінеарності споглядання, пропонуючи натомість онтопологію. Оскільки найбільш непримиримим (через свою метафізичність) є питання віри, антиклерикалізм замість секуляризму є наступним регістром інтеркультуралізму.

Плюралізація логіки культур є намаганням звільнитися від докси приписаних ідентичностей та трансцендентальних сутностей. На просторовому рівні є тяжіння до гібридності та пористості квартальних забудов; рельєфності та каскадності міського планування. Отож, певним чином, інтеркультуралізм є контрвізуальним, у постановці питання права видимості та респонзивності.

¹⁴³ Барт Р. Избранные работы: симеотика, поэтика. М. : Прогресс, 1989. С. 122.

Розділ 4. Український досвід впровадження інтеркультурної моделі політики

Мелітополь населяє 96 етнорасових спільнот – росіяни (62358 осіб); болгари (2908 чоловік); татари (1323 особи); білоруси (1212 чол.); роми (369 осіб); вірмени (430 осіб); євреї (479 осіб); німці (326 осіб); азербайджанці (280 осіб); кримські татари (255 чоловік); поляки (184 особи); молдаване (197 осіб); албанці (62358 осіб); грузини (133 особи)¹⁴⁴. У зв'язку з кризою викликаною повномасштабним вторгненням російської федерації на територію суверенної України, обрахований індекс здійснено за даними 2001 року. Чисельність Мелітополя складала 160,7 тис осіб¹⁴⁵. Як і у курсовій роботі за третій рік навчання, виразити етнорасову мозаїчність пропонуємо через індекс Б. Еккеля за формулою¹⁴⁶:

$$P_j = 1 - \sum_{n=1}^m (\pi_i)^2$$

Де P_j – індекс етнорасової мозаїчності; m – кількість спільнот у місті; π_i – частка i -ї спільноти в населенні міста.

$P_j = 1 - ((88,4 / 160,7)^2 + (62,4 / 160,7)^2 + (2,9 / 160,7)^2 + (1,3 / 160,7)^2 + (1,2 / 160,7)^2 + (0,4 / 160,7)^2 + (0,4 / 160,7)^2 + (0,5 / 160,7)^2 + (0,3 / 160,7)^2 + (0,3 / 160,7)^2 + (0,2 / 160,7)^2 + (0,2 / 160,7)^2 + (0,2 / 160,7)^2 + (62,3 / 160,7)^2 + (0,1 / 160,7)^2 = 1 - (0,3 + 0,1 + 0,0004 + 0,00006 + 0,00005 + 0,000004 + 0,000004 + 0,000009 + 0,000004 + 0,000004 + 0,000001 + 0,000001 + 0,000001 + 0,16 + 0,00000003) = 1 - 0,56 = 0,44$ з врахуванням української спільноти, або ж $1 - 0,26 = 0,74$ без її врахування. Так чи інакше за шкалою етнічної мозаїчності Б. Еккеля $P_j \geq 0,4$ позначає статистично значущу полірасову складність регіону.

Від початку запуску програми Ради Європи «Інтеркультурні міста» у 2008 році Мелітополь взяв участь у пілотному проекті для обміну міжкультурним

¹⁴⁴План міжкультурної інтеграції міста Мелітополь на 2015-2020. Режим доступу до ресурсу: http://eprints.mdu.edu.ua/1001/1/ICC_Strategy_Plan_Melitopol2015_20_EN.pdf (дата звернення: 06.05.2022)

¹⁴⁵Всеукраїнський перепис населення 2001. Режим доступу до ресурсу: http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/sex_region/zaporizhya/ (дата звернення 04.05.2022)

¹⁴⁶ Эккель Б.М. Определение индекса мозаичности национального состава республик, краев и областей СССР. Советская этнография. 1976. №2. С. 34

досвідом. «План міжкультурної інтеграції міста Мелітополя до 2020 року»¹⁴⁷ став можливим через співдію експертного середовища та громадян міста, чверть яких вбачали привабливість Мелітополя саме через проведення інтеркультурної політики. План передбачав роботу за п'ятьма інтеграційними тематиками:

- Міжкультурна свідомість, освіта та міжкультурне спілкування. Цей напрям формує культуру скоріше через *cultura culturans* (волі до створення), аніж *cultura culturata* (артефакти). Завданнями стало проведення загальноміського конкурсу «Створи бренд міста з елементами інтеркультурної символіки серед учнівської та студентської молоді», діджиталізація інформаційних фондів мовами спільнот Мелітополя, створення студентського етнокультурного театру, забезпечення можливості вивчення державної мови через створення курсів, ознайомлення з творами місцевих письменників.
- Активізація громадської діяльності, економічне та інформаційне забезпечення інтеркультурного розвитку. Синергія громадянського суспільства з бізнесом, мас-медіа та державою визначається пріоритетною метою задля активізації українського націєтворення на мікрорівні та корпоративної інтернаціоналізації на макрорівні. Серед конкретних операційних завдань – проведення моніторингу досліджень ресурсного потенціалу громадського активу міста, підтримка малого та середнього підприємництва, заснування філософського клубу «Культура діалогу».
- Інтеркультурне планування та облаштування креативного міського простору. У межах напряму було створено бренд-бук міста, надано експертний супровід громадським організаціям на етапах участі у грантових проектах. Наприклад, спільна проектна робота МДПУ з Мелітопольською єврейською общиною представила дослідження проблем громади і процес підготовки заявок Проектів соціальної дії програми Британської Ради «Активні громадяни»: «налагодження

¹⁴⁷ План міжкультурної інтеграції міста Мелітополь на 2015-2020. Режим доступу до ресурсу: <http://mvk.zp.ua/plan-mizhkulturnoyi-integratsiyi-mista-melitopol-na-2015-2020-roki/> (дата звернення: 22.05.2022)

інтеркультурної співпраці, питання інклюзії та створення простору для розвитку та відпочинку молоді, проблеми екології міста, ставлення до безпритульних тварин»¹⁴⁸.

- Привітальна політика міста та культурно-духовні практики громади. Для новоприбулих облаштовуються консультативні центри. Також створюються карти знаходження релігійних громад Мелітополя задля візуалізації міжконфесійного різноманіття.
- Туризм і краєзнавство як чинники міжкультурної інтеграції міста передбачають інформаційну кампанію стосовно інтеркультурного музею «Кале», систематизацію наукового знання у історико-краєзнавчому нарисі «Мелітополь інтеркультурне місто», створенні переліку пам'яток.

Суспільний узус інтеркультуралізму закріпився довкола наступного розуміння: «Концепція «Міжкультурні міста» задумана, щоб бути елегантною, а це означає, що питання та проблеми в рамках цього підходу розглядаються в їхньому органічному та природному переплетенні, ґрунтуючись на енергії та уяві міжкультурних новаторів та звичайних громадян, а не шляхом використання усталених схем, жорстких правил або додавання нових структур та методик»¹⁴⁹. Ця розлога цитата – ключова для розуміння й іншої сторони стратегії інтеркультуралізму, позаяк характеризуючи її через елегантність, звертаються до міфообразності та визначення елегантного Дональдом Кнутом як «симетричного, добропам'ятного, вільного – легкого та безсмертного виду $E = mc^2$ »¹⁵⁰. Ролан Барт свого часу розібрав міф Ейнштейна, який створив образ обчислювального знання. Цей образ замкнув таємницю світотворення у майже підібраному ключі. Історичне рівняння $E = mc^2$ вдовольняє гностичні положення єдиного світу, можливість звести світ до декількох сутностей, розуміння істини,

¹⁴⁸ Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького. Національно-патріотичне та інтеркультурне виховання. Режим доступу до ресурсу: <https://mdpu.org.ua/universitet/universitet-interkulturnij/> (дата звернення: 03.06.2022).

¹⁴⁹ Межкультурный город: шаг за шагом. Практическое руководство для применения городской модели межкультурной интеграции. С. 26. Режим доступу до ресурсу: <https://rm.coe.int/16802ff5f1>

¹⁵⁰ May M. Pursuit of Elegance: Why the Best Ideas Have Something Missing. Broadway books. New York. 2009. P. 21.

що здобувається після тривалих неуспішних спроб пізнати таємницю¹⁵¹. Слідом, якщо інтеркультуралізм бере за основу енергію та природне сплетіння, маємо справу не з концептом, а з тим самим ейнштейновим міфом. Оформлення міфу, зокрема й через гарант фьюзису, дозволяє означити абсурд. «Практичне керівництво для застосування міської моделі інтеркультурної інтеграції» містить приклади соціального узусу щодо міфологізації сюрреалізму з позиції здорового глузду¹⁵². Інструкція містить рекомендацію організації роботи публічних кампаній, яка має бути націлена на «створення повідомлень, адресованих цільовим аудиторіям (маються на увазі мігрантські спільноти – Д.С.)»¹⁵³, створюючи прецедент політичного сюрреалізму під назвою «Це не інтеркультуралізм». Адресувати групам означає їх визначати, а отже й замикати коло у точці вихідної позиції расизму.

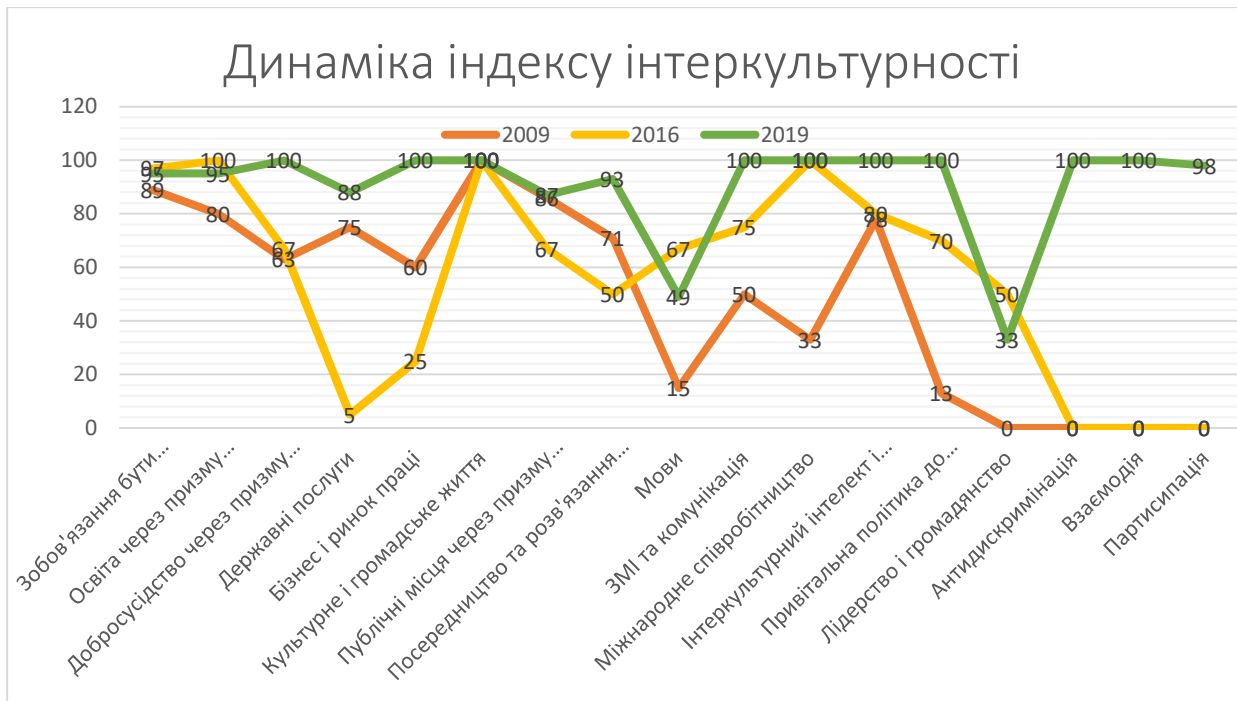
Тим не менш, проведена дослідницька робота стосовно якісних маркерів інтеркультуралізму має кількісний вимір. Наразі доступний кількісний зріз інтеркультурних показників за три часові проміжки - 2009, 2016 та 2019 роки¹⁵⁴. Методологія опитувальника затверджена Радою Європи та складає 86 питань.

¹⁵¹ Барт Р. Мозг Эйнштейна. Избранные работы. Семиотика. М., 1989. С. 58

¹⁵² Там само. С. 92

¹⁵³ Межкультурный город: шаг за шагом. Практическое руководство для применения городской модели межкультурной интеграции. С. 21. Режим доступа до ресурсу: <https://rm.coe.int/16802ff5f1> (дата звернення: 12.01.2022)

¹⁵⁴ Центр соціологічних досліджень Соціологічні маркери інтеркультурного картування Мелітополя. С. 6. Режим доступа до ресурсу: Zvit-maket_811-1.pdf (mdpu.org.ua) (дата звернення: 12.01.2022)



Максимальну оцінку присвоєно дев'ятьом категоріям із сімнадцяти, а загальний індекс Мелітополя складає 88 зі 100 можливих балів, що робить Мелітополь другим з тридцяти чотирьох конкурсних учасників у рейтингу впровадження інтеркультуралізму, поступаючись швейцарському кантону Невшатель чотирма конкурсними балами.

Показники тестування на інтеркультурне громадянство свідчать про глибоку обізнаність громадян на тему прав та свобод людини та ставлення до концептуальної рамки інтеркультуралізму. 42,2% учасників опитування вважають, що спільноти різного походження «можуть привнести більше перспектив у будь-яку дискусію»¹⁵⁵. Мовне розмаїття та лінгвістичне опанування також на високому рівні: 41,2% спілкується 1-3 мовами, 24,4% може використати 4-6 мов, тих, хто володіє понад 10 мовами – 20,9%, 13,5% знають від 7 до 10 мов. Рівень добросусідства демонструє наступні показники¹⁵⁶: 79,7% респондентів сприйняли б «членів нової сім'ї, що житимуть у сусідній квартирі/будинку, якби ті говорили б іншою мовою»; 79,2% – якби «були іншого віросповідання»; 76,4% – якби «були б біженцями»; 80,8% – якби «були б

¹⁵⁵ Центр соціологічних досліджень Соціологічні маркери інтеркультурного картування Мелітополя. С. 9. Режим доступу до ресурсу: [Zvit-maket_811-1.pdf\(mdpu.org.ua\)](https://zvit-maket_811-1.pdf(mdpu.org.ua)) (дата звернення: 17.04.2022)

¹⁵⁶ Там само. С. 10

переселенцями». Схвалення прийняття мігрантів сягає рівня у 72,3%. Ставлення до гендерної ідентифікації також лояльне – 65,5% визнають право ідентифікації небінарних осіб. Більше половини опитаних (55,3%) беруть участь у заходах, де збираються представники різного походження, а 59,5% переконані у бажаності новоприбулих. Розуміння партисипації та державних норм кількісно сягає 95,2% тих, хто обізнаний у своїх політичних правах та 72,1% респондентів, які *«позитивно сприймають працевлаштування мігрантів у соціальній сфері (зокрема, учителями)»*¹⁵⁷. 77,5% довіряють прийняттю рішень місцевого значення усім представникам різної етнічної самототожності, а 75% беруть активну участь у справах міста. Серед способів долучитися до прийняття рішень – проєкт «Громадський бюджет», тематика якого варіюється від комеморативних студій до інфраструктурних змін, на рішення такого суспільного запиту спрямовано 1 % від доходу загального фонду держбюджету. Грантову підтримку отримали «Освітній еко-комплекс району Юріївка», «Мобільний Art-коридор», «Панна, Петанк, Сквош...!?!». Впровадивши «Інформаційно-методичний супровід громадського проєкту «Бюджет міських ініціатив»¹⁵⁸, Мелітопольська Центральна міська бібліотека здобула міжнародну нагороду в номінації «Відкритий уряд» у 2017 році, а у 2021 році Центральна міська дитяча бібліотека ім. А. Гайдара виборола 14-у премію Eifl Public Library Innovation Award у номінації «Відповідь на Covid-19»¹⁵⁹.

Неприпустимим глузуванням над індивідуальними переживаннями висловили 84,2% респондентів дослідження, а 73,3% боронять гідність інших, коли помічають утиски за вродженими і набутими описовими характеристиками, як то стать, зовнішність, сексуальна орієнтація¹⁶⁰. 79,5% готові прийти на допомогу незалежності від походження. 68,5% не відчувають загрози від

¹⁵⁷ Центр соціологічних досліджень Соціологічні маркери інтеркультурного картування Мелітополя. С. 11. Режим доступу до ресурсу: [Zvit-maket_811-1.pdf \(mdpu.org.ua\)](https://mdpu.org.ua/zvit-maket-811-1.pdf) (дата звернення: 17.04.2022)

¹⁵⁸ Congratulations to EIFL innovation award winners. 2017. Режим доступу до ресурсу: <https://www.eifl.net/news/congratulations-eifl-innovation-award-winners>. (дата звернення: 22.04.2022)

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Центр соціологічних досліджень Соціологічні маркери інтеркультурного картування Мелітополя. Сс. 13 - 14. Режим доступу до ресурсу: [Zvit-maket_811-1.pdf \(mdpu.org.ua\)](https://mdpu.org.ua/zvit-maket-811-1.pdf) (дата звернення: 17.04.2022)

партисипації представників іншої культури у співтворенні ідентичності. Показово, що 82% опитаних щасливі, мати приналежність до мелітопольської громади¹⁶¹.

Відкритість до безумовної комунікації з представниками релігійних спільнот (32,8%) удвічі менша за бажання комунікації з етнорасовими спільнотами (60,6%), але утричі більша частка тих, хто не готовий до частішого спілкування: міжрелігійна взаємодія (21,4%) до міжетнічної (4,4%)¹⁶². Це підтверджує антиклерикальний характер інтеркультуралізму. Антиклерикалізм можемо зустріти у інтеркультурній практиці світського кантону Невшатель Швейцарії. У Комісії з інтеграції іноземців (СТІЕ), що виступає консультативним органом, засідає сорок членів від різних представництв, окрім релігійних общин. Представники громадянського суспільства (профспілки, експерти, працедавці) можуть бути долучені до роботи підкомісій: «членами підкомісії з питань зайнятості та соціальних проблем є представники італійської громади, католики та протестанти, представники будівельної індустрії та підприємств з виробництва годинників»¹⁶³.

91,9% держслужбовців, громадянського суспільства, медіа висловлює переконання у необхідності підвищення інтеркультурної компетенції. Одним з прикладів подій є влаштована Європанорама до Дня Європи у травні 2021 року, що передбачала Відкриті освітні заходи, які продовжили б інтеркультурну традицію *eumeneis elenchoi*, як відкрите запитування, напротивагу *ad hominem*, диспут супроти особи, а не аргументу. Бенчмаркінг закордонних освітніх практик призвів до реалізації обміну «Вікно навстіж/Наймолодший амбасадор Інтеркультури» між дитячим садочком «Берізка» та «Jardim De Infancia Bajouca, Pigeiros» з інтеркультурного міста Санта Марія Де Фейра (Португалія). На рівні

¹⁶¹ Центр соціологічних досліджень Соціологічні маркери інтеркультурного картування Мелітополя. С. 30. Режим доступу до ресурсу: [Zvit-maket_811-1.pdf \(mdpu.org.ua\)](https://mdpu.org.ua/files/Zvit-maket_811-1.pdf). (дата звернення: 17.04.2022)

¹⁶² Комплексна програма інтеркультурної взаємодії міста Мелітополя на 2021-2023 рр. С. 13. Режим доступу до ресурсу: <https://drive.google.com/file/d/1d2xOhPLKBh5o38D0JvWnnhlmuHMoKSms/view>

¹⁶³ Межкультурный город: шаг за шагом. Практическое руководство для применения городской модели межкультурной интеграции. Режим доступу до ресурсу: <https://rm.coe.int/16802ff5f1> С. 69

транснаціональної освіти, у 2018 році Мелітополь підписав Меморандум 2018 року у Софії (Республіка Болгарія) щодо членства у міжнародній Мережі університетів з вивчення нематеріальних культурних здобутків. Це стало можливим завдяки зусиллям Регіонального центру з охорони нематеріальної культурної спадщини в південно-східній Європі під егідою ЮНЕСКО. Збереження нематеріальної спадщини вже тричі ставало предметом Міжрегіональних семінарів-практикумів за сприяння Науково-методичного Центру дослідження нематеріальної культурної спадщини народів Приазов'я при Мелітопольському державному педагогічному університеті імені Богдана Хмельницького. Понад те, на території Мелітополя знаходиться близько 156 курганів, що принагідним ресурсом для музеїфікації та дослідницьких студій. Разом із інтеркультурним музеєм «Кале», послуговуючись гумбрехтовим методом презентифікації, можна створити умови, за яких наша осяжність світу не супроводжуватиметься мірою цінності того чи іншого артефакту. Просвітницькі ініціативи направлені й на міжособистісне пізнання. У рамках Плану міжкультурної інтеграції відбулася зустріч з кримсько-татарським художником Нурі Планжиєвом.

Водночас до кола агентів первинної соціалізації належать батьки, родичі, друзі. Тому було розроблено розгалужену програму «Школи для батьків». До неї входять: «Педагогіка для молодих батьків» (школа 15), Початкова Сімейна освіта (Universal Family Education, школи 4 та 25), «Панорама» (The view, школа 24), «Коли батьки є компаньйонами» (школа 15), «Родинне коло» (освітній центр 16), Батьківський лекторій (ліцей 5, школа 6, ліцей 9, школа 17, ліцей 19, школа 20, школа 22, спеціалізована школа 23).

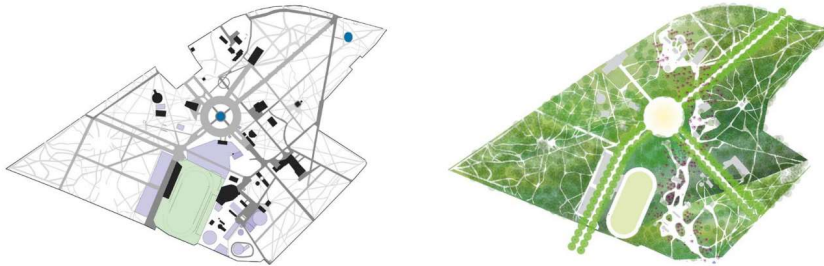
У 2019 році було відзначено Інтеркультурне планування та облаштування креативного міського простору отриманням Мелітополем премії лауреата всесвітнього конкурсу Інституту ЮНЕСКО «UNESCO Learning City Award 2019». Серед практик, які було б дійсно доцільно перейняти Мелітополлю, - цифрове картографування. Доцільність методу полягає у тому, що він допомагає «співвіднести об'єктивну структуру, яка визначає соціальні умови виробництва

габітусу, який водночас їх (умови) породив і у яких він (габітус) діє, та кон'юктуру [...] яка репрезентує певний стан цієї структури»¹⁶⁴. Цифровим картографуванням візуалізують різні види інформації – систематизацію культурних, релігійних, просвітницьких організацій; демографічного складу та розселення; освітніх, медичних закладів на районному, квартальному та інших рівнях. Інтерактивна карта дозволяє задавати для пошуку декілька змінних, які б свідчили про лонгітюдні зміни у діяхронічному та синхронічному просторі. Таким чином, можна дослідити ступінь дисперсії чи ущільнення груп, функціональну пористість та гібридність. З огляду на існування широкої коаліції громадських організацій – «Рада національних товариств» включає двадцять одного учасника спілки, серед яких Комітет сприяння поверненню кримських татар на історичну батьківщину «Азат», «Мелітопольське національно-культурне караїмське товариство «Джамаат», Мелітопольське товариство болгарської культури «Балкани», «Мелітопольське Україно-Польське культурно-освітнє товариство «Полонія», Громадська організація «Мелітопольське товариство кримських болгар», Мелітопольське відділення Товариства корейців України Всеукраїнської Асоціації корейців, Запорізька обласна громадська організація індійської культури «Ганга» – швейцарська практика може бути успішно перенесена на українське соціальне тло. Між тим просторова організація Мелітополя отримує високі оцінки серед громадян міста - 73% опитаних заявили про обізнаність просторів інтенсивної міжкультурної взаємодії¹⁶⁵. Серед таких можна виокремити парк ім. Горького. Можемо виділити поєднання тетрасекторальності та Золотого кола, що символізують ритуалізований розрив повсякденного простору владних відносин між міфічним та рефлексивним. Головна алея має подвійне значення – сакральне, як місце обрядовості, наприклад, весілля, суспільних акцій, та профанне, як топос повсякденної дії, як-то ранкової пробіжки, фланерства. Міфологічний зріз

¹⁶⁴ Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press. 2002. P. 78

¹⁶⁵ Центр соціологічних досліджень Соціологічні маркери інтеркультурного картування Мелітополя. С. 21. Режим доступу до ресурсу: [Zvit-maket_811-1.pdf \(mdpu.org.ua\)](https://mdpu.org.ua/files/Zvit-maket_811-1.pdf) (дата звернення: 27.05.2022)

актуалізує знання про витоки світу: тетрасекторальність символізує розкинутість світу, а центральне коло – місце сакральної значущості. Перські сади оцентровували землю водним джерелом як символом архе – всепроникною та всепороджуючою праосновою живої сили. Дві пересічні єднають приватне (oikos) та публічне (agora) у Золотому колі.



Макет парку ім. Горького¹⁶⁶

На просторовому рівні також приділяється увага вшануванню традицій, які створюють культурну розмітку на карті: «надаючи видиму форму незнайомим речам: вони висловлюють в конкретних і звичних поняттях приховане і непередбачуване»¹⁶⁷. Приміром, готична двоповерхова будівля, оздоблена трикутними фронтонами; фасад, декорований рустом, фриз та стрілчасті вікна, за адресою вул. Інтеркультурна 45, займає найвищу точку міста, виконана за приписами Талмуду та продовжує своє існування з 1893 року. Цією будівлею є хоральна синагога, яка змогла примирити розбіжність конфесій, бо по-перше, проповіді велися популярною «місцевою мовою» (так звані Вітгенштайнові мовні ігри); по-друге, їх доповнювала автентичність канторського співу. Водночас, ритуальне дійство функціонально відповідає за апроксимацію – зрощення просторово-темпорального розриву. Це і є дейкисом інтеркультурної просвіти, за якої культурний синкретизм доповнює інтеграцію емоційною солідарністю.

Поруч із запозиченням успішних практик, слід зазначити практики, якими Мелітополь може поділитися з мережею міст. Такою є «Жива Бібліотека», де

¹⁶⁶ Європейська лабораторія міського дизайну Stadslab. Дизайн інтеркультурного парку, майстер-клас Stadslab, Мелітополь, 2010. Рр. 18-19

¹⁶⁷ Тернер В. Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 51

замість книжкових полиць увагу привертає можливість обміну досвідом з людьми з різним бекграундом. Подібна ініціатива існує у місті Мальме, Швеція. Метою прочитання однієї «книги» визначено перегляд переконань відвідувачів стосовно соціальної структури.

Статус «місто, що навчається» було здобуто через організацію соціального підприємництва «Центр освіти дорослих» з подальшим проведенням курсів «Здоров'я без ліків», «Комп'ютерна грамотність», курсів з підвищення кваліфікації працівників публічних бібліотек «Бібліотека – культурно-освітній центр громади», «Основи проектного менеджменту в місцевому самоврядуванні», проекту «Подолання наслідків конфлікту, пілотний проект з відновлення та розбудови спроможностей».

З 18 по 26 березня 2019 року відбулась дискусія стосовно подолання стигматизації на прикладі історій меншин. Таким чином Мелітополь провів урочистості до Європейського тижня проти расизму.

Окрім того, медіативізація сучасності позначилася й на підтриманні Мелітополем інтеркультурних наративів та впровадження грантової програми «Томар Кларо» серед журналістів, що висвітлюють тематику інтеркультурної ідентифікації та суспільної інтеграції. Мистецька інтернаціоналізація просувається через переклад культурних заходів мовами усіх етнорасових спільнот та відкритої політики Мелітопольського міського краєзнавчого музею щодо проведення інтерсекторальних подій. Нещодавно за цими принципами було проведено виставку-панораму «Мелітополь - міжкультурна столиця України» та створено електронні інформаційні фонди бібліотек Мелітополя мовами етнорасових спільнот.

У Мелітополі також відбуваються трансформативні дії з метою встановити соціально-економічну справедливість. З 2016 року ГО «Комітет майбутнього, солідарності і відповідальності» керує проектом бізнес-інкубатора для надання підтримки малому бізнесу, розширення вакантних місць на ринку праці та створення умов діалогу між працівниками та підприємцями для розуміння потреб ринку. Клуб ділових жінок взяв участь у конкурсі «Зміцнення бізнес-

об'єднань малих та середніх підприємств» від ПРООН¹⁶⁸ з ініціативою підтримки становлення жінок у бізнес-кліматі.

Висновок: Розрив між теоретичними положеннями та емпіричним досвідом спонукає висловити сумнів про вектор розвитку інтеркультурних міст. Притаманне їй специфічне уявлення про конструювання інтеркультурного іміджу та розмаїття, як на місцевому, так і міжнародному рівні. Наприклад, за умови відсутності у Мелітополі французької громади плани на встановлення копії вежі Ейфеля у сквері «Брів-ла-Гаярд» виглядають псевдовиявом обізнаності та масовізації суспільної свідомості, назване спаленням мостів до автентичності Гі Дебором. У розумінні інтеркультуралізму Радою Європи йдеться про місткість та елегантність стратегії, що ладна скерувати інтеграцію антропотоків. Дещо залишається тривким: потрібен не ринковий обіг цінностей, а їх процесуальне винаходження.

¹⁶⁸ ПРООН посилює бізнес-об'єднання для розвитку малого і середнього бізнесу. Режим доступу до ресурсу: https://www.ua.undp.org/content/ukraine/uk/home/presscenter/articles/2020/undp-selected-partner-bmos-to-boost-sme-development.html?fbclid=IwAR3uAk4FI7FfDFaxvad8az8_BMv0teNtJUmdigWfBekRzispgFW-4z9NBd0 (дата звернення: 23.05.2022)

Висновки

Раса є подобою Вітгенштайнової сімейної схожості, яку водночас треба диференціювати, зокрема послуговуючись виокремленням дискурсивних формацій, що й уможливили нормативний характер світостосунку у той чи інший спосіб. Регулярність та однаковість сприяють *plenitudo potestatis* (повноті влади) суверена. Створення ж расової номенклатури є спробою об'єднати схоже та встановити кордон як демаркатор присутності Іншого. Це значить, що раса може функціонувати як клас – білизна як колір середньовічної знаті, як етнічність – протистояння Тутсі й Хуту у Руанді, як сексуальність – пропозиція відгородження та відділення ЛГБТ-спільноти на фоні проблеми СНІДу 1980-х років за прикладом таборів під час Другої світової війни. Отож програма расизму здійснюється на регістрах абсолютної культурної релятивізації та синкретичності генетичного редукціонізму через «розіграш» єдиного та неспівпадного у суспільстві, тим самим намагаючись заповнити порожнечу «тіла Короля».

Теоретизація інтеркультуралізму через звернення до феноменологічної традиції обумовлена структурною формотворчістю расизму, себто розгляду індивіда як біологічного субстрату, і потреби осмислити інтенційну уприсутненість людини у світі через дискурсивні практики. Буття людини у світі є креслярським простором у битві селекціонерів за значення. Ця битва щонайінтенсивніше оформлюється культурними відмінностями через те, що Р. Барт називає апостеріорною раціоналізацією – тобто відшукування раціональних засновків для ірраціональних виведень. Натомість інтеркультурна емпатійність як форма інтенційності відзеркалює самість у Іншому, а отже веде до діалогу між «світом Дому» та «світом Іншого», без жодної претензії на симетричність. Діадичний зв'язок сутності та форми, логосу та міфу інтеркультуралізму, який пронизує цю роботу, протистоїть епістемологічному фундаменталізму, тобто картезіанському ідеалізму та баналізованому емпіризму. Адже так чи так, знання є вивідним, а отже здатне до накопичування.

Презентифікаційні, епіфанійні та дейксичні практики інтеркультуралізму сприяють інтерсуб'єктивності егологічних проектів. Їх виведення з ситуації «феноменологічно круглого» на емпіричному рівні в українському інтеркультурному місті Мелітополь високо цінується як громадянами, так і міжнародними структурами. Наявний розрив між даним та проєктованим спонукатиме й надалі поліпшувати практики мережі міст Ради Європи.

Список використаних джерел та літератури

1. Абэ К. Чужое лицо. Избранное. М.: Правда, 1988. 560 с.
2. Агамбен Дж. Homo Sacer. Что остается после Освенцима. М.: Европа. 2012. 192 с.
3. Ахутін А. Гайдегер: казус філософії. Філософська думка, 1. 2020. Сс. 26—36.
4. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М.:Русское феноменологическое общество, 1996. 304 с.
5. Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
6. Беньямін В. Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності // Вибране. Львів, 2002. Сс. 53–97.
7. Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
8. Бэкон Ф., С. де Бержерак, Д. Верас. Новая Атлантида. Москва: Алгоритм, 2014. 304 с.
9. Борхес Х. Л. Сфера Паскаля. Режим доступа: <http://vzms.org/borhes-pascal.htm> (дата звернення: 01.02.2022)
10. Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» // Социология социального пространства. М., 2005. Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/articles/3054> (дата звернення: 24.10.2021)
11. Вальденфельс Б. Міркування щодо генеалогії культури. Філософська думка, 2009. № 1. Сс. 13–26.
12. Вальденфельс Б. Мотив чужого: Сб. пер. с нем. / Научный ред. А. А. Михайлов; отв. ред. Т. В. Щитцова. Мн.: Проппилен, 1999. 176 с.
13. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Київ: ППС, 2004. 206 с.
14. Волошин М.А. Лики творчества. Л., 1988. 848 с.
15. Всеукраїнський перепис населення. 2001. Режим доступа до ресурсу: http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/sex_region/zaporizhya/ (дата звернення 04.05.2022)

- 16.Гвардини Р. Конец нового времени. Вопр. философии. 1990. № 4. 1990.
Режим доступу до ресурсу:
https://royallib.com/get/doc/gvardini_romano/konets_novogo_vremeni.zip.
- 17.Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
- 18.Гумбрехт Х. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение. 2006. 184 с.
- 19.Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии ДИК. 1999. Т.1. 311 с.
- 20.Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998. 124 с.
- 21.Дені К. «Потяг до Нансі». Альманах «На десять хвилин старше Віолончель» Франція. 2002. 12:05.
- 22.Дерріда Ж. Привиди Маркса. Х.: Око. 2000. 272 с.
- 23.Джойс Д. Улисс. Епізод 14. Режим доступу до ресурсу:
https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/Joys/14.php. (Дата звернення: 12.09.2021).
- 24.Європейська лабораторія міського дизайну Stadslab. Дизайн інтеркультурного парку, майстер-клас Stadslab, Мелітополь, 2010. 47 с.
- 25.Эккель Б.М. Определение индекса мозаичности национального состава республик, краев и областей СССР. Советская этнография. 1976. №2. Сс. 33-42.
- 26.Эко У. История Красоты. СЛОВО/SLOVO, 2010. 440 с.
- 27.Кіплінг Р. Якщо. пер. Є. Сверстюка. Режим доступу до ресурсу:
<http://poetyka.uazone.net/default/pages.phtml?place=kipling&page=if02>.
(Дата звернення: 11.12.2021)
- 28.Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Санкт-Петербург: Наука, 2003. 792 с.
- 29.Комплексна програма інтеркультурної взаємодії міста Мелітополя на 2021-2023 рр. Режим доступу до ресурсу:

<https://drive.google.com/file/d/1d2xOhPLKBh5o38D0JvWnnhlmuhMoKSms/view>.

30. Левинас Э. Трудная свобода; пер. с франц. М. : РОССПЭН, 2004. 652 с.
31. Лосев А. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. Москва: Мысль, 1998. 750 с.
32. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. 604 с.
33. Лотман Ю. М. Воспитание души. СПб.: Искусство, 2005. 624 с.
34. Луман Н. Введение в системную теорию. Москва: Логос, 2007. 360 с.
35. Луман Н. Мировое время и история систем. Об отношениях между временными горизонтами и социальными структурами общественных систем. Логос № 5, 2004. Сс. 131–168. Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/articles/2955> (Дата звернення: 18.10.2021)
36. Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм. Логос, № 5-6, 2000. Сс. 159 – 166.
37. Малахов В. Мультикультурализм и идеология «инакости». Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. Москва. 2007. Сс. 147 – 154.
38. Межкультурный город: шаг за шагом. Практическое руководство для применения городской модели межкультурной интеграции. 76 с. Режим доступа до ресурсу: <https://rm.coe.int/16802ff5f1>
39. Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького. Національно-патріотичне та інтеркультурне виховання. Режим доступу до ресурсу: <https://mdpu.org.ua/universitet/universitet-interkulturnij/> (дата звернення: 03.06.2022)
40. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. Литературные памятники. М.: Мысль, 1990. 829 с.

41. Ольденбург, Р. Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества. Новое литературное обозрение, 2014. 456 с.
42. План міжкультурної інтеграції міста Мелітополь на 2015-2020. Режим доступу до ресурсу: http://eprints.mdpu.org.ua/1001/1/ICC_Strategy_Plan_Melitopol2015_20_EN.pdf/ (Дата звернення: 06.05.2022).
43. Платон. Законы, Послезаконие, Письма. Санкт-Петербург: Наука, 2014. 519 с.
44. Платон Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2. 2007. 731 с.
45. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах, М.: «Наука», 1994. Издание второе, исправленное и дополненное. Т. I. Режим доступу до ресурсу: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1439000900> (Дата звернення: 10.09.2021)
46. ПРООН посилює бізнес-об'єднання для розвитку малого і середнього бізнесу. Режим доступу до ресурсу: https://www.ua.undp.org/content/ukraine/uk/home/presscenter/articles/2020/undp-selected-partner-bmos-to-boost-sme-development.html?fbclid=IwAR3uAk4FI7FfDFaxvad8az8_BMv0teNtJUmdigWfBekRzispgFW-4z9NBd0 (дата звернення: 23.05.2022)
47. Рансьер Ж. На краю политического. М.: Праксис, 2006. 240 с.
48. Рорти Р. Антиклерикализм и атеизм. Логос 4 (67) 2008. Сс. 111-119
49. Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме. 2002. Режим доступу до ресурсу: <https://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/> (Дата звернення: 01.02.2022)
50. Центр соціологічних досліджень Соціологічні маркери інтеркультурного картування Мелітополя. 67 с. Режим доступу до ресурсу: [Zvit-maket_811-1.pdf \(mdpu.org.ua\)](http://mdpu.org.ua/Zvit-maket_811-1.pdf) (дата звернення: 12.01.2022)

51. Тернер В. Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. 277 с.
52. Тимофеевский А. Милость к падшим и суд Линча. Сеанс. 2002. №12. Режим доступа до ресурсу: <http://old.russ.ru/politics/20020116-tim.html> (Дата звернення: 09.02.2022)
53. Фуко М. Воля К Истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., Касталь, 1996. 427 с.
54. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. Минск: Красико-принт, 1996. Сс. 74-98.
55. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. 312 с.
56. Хайдеггер М. Время картины мира. Пер. В. Бибихин. Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. М., 1986. Режим доступа до ресурсу: <https://gtmarket.ru/library/articles/6330> (Дата звернення: 06.12.2021)
57. Центр соціологічних досліджень Соціологічні маркери інтеркультурного картування Мелітополя. Режим доступа до ресурсу: Zvit-maket_811-1.pdf (mdpu.org.ua) (дата звернення: 17.04.2022)
58. Adorno W., Horkheimer M. Elements of Anti-Semitism. The limits of Enlightenment // L. Back, J. Solomos Theories of Race and Racism. Pp. 206-211
59. Aschheim S. The Nietzsche Legacy in Germany. 1890–1990. Berkeley&Los Angeles&London, 1994. 337 p.
60. Balibar, E., Wallerstein, I. Race, Class, Nation: Ambiguous Identities. New York: Verso. 1991. 232 p.
61. Bartlett R. 1993 The Making of Europe: Conquest, Colonialism, and Cultural Change, 950-1350, Princeton: Princeton University Press. 432 p.
62. Bermingham P.-P. France issues charter for imams meant to fight ‘political Islam’. Режим доступа до ресурсу: <https://www.politico.eu/article/france-political-islam-charter-imams-fight/> (дата звернення 25.05.2022).

63. Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Harvard University Press, 1984. 640 p.
64. Bourdieu P. *The Logic of Practice*. Stanford University Press, 1990. 340 p.
65. Bourdieu P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. 2002. 248 p.
66. Claude Levi-Strauss. *The View from Afar*, trans. Joachim Neugroschel and Phoebe Hoss. New York: Basic Books. 1985. 311 p.
67. Chomsky N. *Reflections on Language*. Pantheon books. New York. 269 p.
68. Congratulations to EIFL innovation award winners. Режим доступа до ресурсу: <https://www.eifl.net/news/congratulations-eifl-innovation-award-winners>. 2017. (дата звернення: 22.04.2022).
69. Cornell S., Hartmann D. *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*. Режим доступу до ресурсу: http://brandonkendhammer.com/themes_in_global_politics/wp-content/uploads/2012/12/Cornell-and-Hartmann-1998.pdf Рр. 13-37 (дата звернення: 22.12.2021)
70. Cox O. *Caste, Class and Race*. New York, 1959. 624 p.
71. Crary J. *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. 1988. MIT Press Cambridge. 171 p.
72. Drouard A. *Concerning Eugenics in Scandinavia. An Evaluation of Recent Research and Publications Concerning Eugenics in Scandinavia. An Evaluation of Recent Research and Publications* 1999. Pp. 261 – 270.
73. Du Bois. *The Souls of Black Folk*. New York: Oxford University Press, 2007. 223 p.
74. Eley G. *Scholarship Serving the Nazi State I; Studying the East*. *Ethnic and Racial Studies*. № 12, 4. 1989. Pp. 574-581.
75. Ellin N. *Integral urbanism*. Routledge. 2006. 193 p.
76. Fraser N., Honneth A. *Redistribution or Recognition? A Political—Philosophical Exchange*. 2003. 197 p.

77. Graetz H. History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day 1904. London. Vol. 4. 752 p.
78. Halbfass W. Research and reflection: responses to my respondents. Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-cultural Studies. Franco E., Preisendanz K. First Indian Edition: Delhi, 2007. Pp. 1-28.
79. Hajer M., Reijndorp A. In Search of New Public Domain: Analysis and Strategy. Rotterdam: NAI Publishers., 2001. 142 p.
80. Hannaford I. Race: The History of an Idea in the West. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press. 1996. 448 p.
81. Haslanger S. Tracing the Sociopolitical Reality of Race. What is Race? Four Philosophical Views. New York: Oxford University Press, 2019. Pp. 4-38.
82. Heng G. The Invention Of Race In The European Middle Ages. Cambridge University Press. 2018. 493 p.
83. Hinrichsen M. Jeffersonian Racism. Dissertation Zur Erlangung der Würde eines Doktors der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften «Dr. phil.». 2016. 359 p.
84. Jay M. Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique. New York: Routledge. 1993. 245 p.
85. Jefferson T. Notes On Virginia. 210 p.
86. Jenkins, R. Rethinking ethnicity: Identity, categorization and power. Ethnic and Racial Studies. 1994. Vol. 17 № 2. Pp. 197–223.
87. Jung H. Ernest Fenollosa's Etymosinology in the Age of Global Communication. Theory, Culture & Society 2009. Vol. 26. Pp. 249–273.
88. Kaufmann E. Why Trump's Wall is not racist, the Muslim ban is, and why the difference matters. Режим доступа до ресурсу: <https://blogs.lse.ac.uk/usappblog/2017/01/30/why-trumps-wall-is-not-racist-the-muslim-ban-is-and-why-the-difference-matters/> (Дата звернення: 11.02.2022)
89. Kelli R. Taste and The Ancient Senses. Routledge. 2018. 296 p.

90. Krieger D. *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*. Maryknoll, New York: Orbis. 1991. 219 p.
91. Levinas, E. *No Identity*. *Collected Philosophical Papers*. *Phaenomenologica*, vol 100. 1987. Pp. 141 – 153.
92. Levinas E. *Useless suffering*. Pp. 156 – 167. Режим доступа до ресурсу: <https://static1.squarespace.com/static/500ee7f0c4aa5f5d4c9fee39/t/57fe80a780e01c839fff23df/1476296872234/Levinas+Useless+Suffering.pdf> (Дата звернення: 14.02.2022).
93. Linnaei C. *Systema Naturae per Regna Tria Naturae secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus Differentiis, synonymis, locis*. Holmiae, 1758. T. 1. 824 p.
94. Loraux, N. *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge, Harvard University Press. 1986. 479 p.
95. Loveday T., Dowdall L., Forster E., Joachim H. *The Works Of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1913.
96. Malik K. *Are Soas students right to decolonise their minds from western philosophers*. *The Guardian*. 2017. Режим доступа до ресурсу: <https://www.theguardian.com/education/2017/feb/19/soas-philosophy-decolonise-our-minds-enlightenment-white-european-kenan-malik>.
97. Martin T. *An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander*. Режим доступа до ресурсу: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0009%3Achapter%3D9%3Asection%3D3%3Asubsection%3D1> (Дата звернення: 21.06.2022).
98. May M. *Pursuit of Elegance: Why the Best Ideas Have Something Missing*. Broadway books. New York. 2009. 188 p.
99. *Medieval Sourcebook: Las Siete Partidas: Laws on Jews, 1265*. Режим доступа до ресурсу: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/jews-sietepart.asp> Law II (дата звернення: 13.01.2022).

100. Miettinen T. The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity. Philosophical Studies from the University of Helsinki 36. 2013. 448 p.
101. Origen The Song of Songs: Commentary and Homilies. New York: Newman Press, 1956. 386 p.
102. Plato. Menexenus. Plato in Twelve Volumes. Vol. 9. Cambridge. Harvard University Press. 1925. Режим доступа до ресурсу: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0180%3atext%3dMenex>. (дата звернення: 28.12.2021)
103. Pliny the Elder The Natural History. Book VI. London, 1876. 555 p.
104. Pliny the Elder The Natural History. Book V. London, 1876. 499 p.
105. Purchas S. Hakluytus Posthumus Or Purchas His Pilgrimes. 1906. Vol.19. 549 p.
106. Said E. Orientalism. Penguin books. 2003. 396 p.
107. Sartre J.- P. Critique of Dialectical Reason. Verso. 2004. 835 p.
108. Schaller D. Every Herero Will Be Shot: Genocide, Concentration Camps, and Slave Labor in German South-West Africa. Forgotten Genocides: Oblivion, Denial, and Memory. University of Pennsylvania Press, 2011. Pp. 51-71.
109. Scott N. An Esoteric History of Red Hair. 2018. 120 p. Режим доступа до ресурсу: <http://www.themythsandhistoryoffredhair.co.uk/theancientworld.html>. (дата звернення: 30.12.2021).
110. Snowden F. Some Greek and Roman observations on the Ethiopian. Traditio. Vol. 16. 1960. Pp. 19–38.
111. Steinbock A. Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl. Northwestern University Press. 1995. 336 p.
112. The Connexion. Assembly removes word 'race' from French constitution. 2018. Режим доступа до ресурсу:

<https://www.connexionfrance.com/French-news/france-assembly-votes-to-remove-race-French-constitution> (Дата звернення: 12.02.2022).

113. Weiss S. The Nazi Symbiosis. Human Genetics and Politics in the Third Reich. The University of Chicago Press. 2010. 383 p.
114. Williams R. Keywords: A vocabulary of culture and society. Oxford University Press. 1983. 341 p.

Додатки

1.



I. 2013.123.10 / Yale University Art Gallery

АНОТАЦІЯ

Дипломної роботи

Тема: Інтеркультуралізм як теоретична підстава вирішення проблеми расизму

Студентка: Сингаєвська Дарія Миколаївна

Рік навчання, факультет: 2021 – 2022, Факультет Соціальних Наук та Соціальних Технологій

Науковий керівник: Кисельов Сергій Олегович

Захищена “___” _____ 2022_р.

Короткий зміст роботи: У роботі ставиться під сумнів аподиктичність расизму як категорії доби модерну. Новизна роботи потрібна: по-перше, розглянуті обставини, під тиском яких зникало та животіло оформлення категорія расизму від Античності до Новітнього часу у різних гатунках акцентуації. У той чи інший спосіб соціогуманітаристика намагалася знайти героїв розуму, за висловленням Е. Гусерля, які б прийшли на порятунок. Згодом Б. Вальденфельс відповість на це кунштюком – нам потрібні контрабандисти розуму. У контексті кваліфікаційної роботи, таким є інтеркультуралізм, який не претендує на абсолютність духу і, водночас, не вдається до фізикалістського об’єктивізму чи трансцендентального суб’єктивізму. З феноменологічної перспективи, пізнавальний статус інтеркультуралізму розкривається через поєднання поняттєвого виразу із актами його предметного здійснення – від поняття визнання до його просторового обрамлення у м. Мелітополь; від *viribus in diversitate*» (сила у різноманітті – лат.) до історичного, освітнього та естетичного уприсутнення (презентифікації, дейксису та епіфанії).

По-друге, окрім, розробки інноваційної моделі інтеграції, пропонується феноменологічний погляд на неї, винятковий для осмислення явищ політичного порядку буття. Епістемічна цінність політичної феноменології міститься у людській здатності до ейдетичної інтуїції, тобто пізнання через уприсутнення. Академічне та повсякденне тренують раціональне та емоційне, загострюючи інтерес на неочікуваного, а значить живого. Ця оптика відбувається через дейксичні та презентифікаційні механізми.

По-третє, розглянуто статистичну значущість етнорасового різноманіття та узагальнено інтеркультурну політику міста Мелітополь. Представлені кількісні виміри успіху української практики у впровадженні інтеграційної моделі.