

---

## ПРОСТІР СОЦІАЛЬНОГО ТА КАЙРОТОП ЛЮДИНИ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ РОЗРІЗІ

Ірина Іванюк

Рецепція часопросторових проблем у соціальну науку та, власне, їх соціальний зміст є доволі проблематичними поняттями і пов'язані вони переважно з іменами соціологів (які мають прикладні наукові цілі), а не філософів, котрі сприймають час і простір універсально, виходячи з них самих. У зв'язку з появою ряду соціальних трансформацій, що відбуваються у XXI столітті, проблема часопростору аналізується з несподіваних наукових ракурсів та зумовлює чимало філософських рефлексій, залишаючись водночас класично актуальною.

Із XIX століття, коли соціологія сформувалась як повноцінна соціальна наука (методично і змістовно) з'явилися науковці, які тяжіли мислити соціальні явища в онтологічній перспективі **часовості** що: 1) *опосередковано* пов'язувалась переважно з вивченням *соціальної дії* (М. Вебер, Т. Парсонс, Дж. Мід, частково Е. Гіденс). Цей ракурс вивчення соціальної темпоральності швидше претендує на дослідження локального виміру соціального, а не соціального як цілого; 2) *безпосередньо* (П. Сорокін, Р. Мертон) – підхід яких має ряд проблем пов'язаних з об'єктивацією часу, оскільки психологічний час, що античною категоріальною мовою звучить як *Καῖρός* – важко піддається об'єктивації, а соціальна темпорологія претендує хіба що на осмислення концепту *Χρόνος* (фізичного, вимірюваного часу) таконцепту *ἄβρα* (ритуального часу циклічних, повторюваних сезонних культів).

Осягнення соціального з онтологічної перспективи **просторовості**, яке пов'язане з такими іменами, як О. Конт, Ф. Ратцель,

Е. Дюркгайм, Г. Зіммель, Р. Парк, К. Левін, П. Сорокін, П. Бурд'є, З. Бауман, Е. Гіденс, М. Кастельс, треба визнати, більш органічно вписується у онтологічний принцип цілого і частин, а також логіку «між» або інтерсуб'єктивних реалій соціального як цілісного філософського предмету.

Хоча часі простір є класикою онтології, але їх «соціальність» – не є темою класичною і широко дослідженою у філософії. Соціальний час і простір розглядався переважно у соціологічних студіях. Зокрема, класичний варіант соціології простору, що науковці приписують Г. Зіммелю (варіант якої називають формальною соціологією) у філософському сенсі опирається на кантіанську модель (спекулятивного зразку філософування), але і Г. Зіммель, в кінці-кінців, приходять до прикладних змістів, притаманним «соціальній фізиці». Менш класичним варіантом соціології простору (але не менш впливовим) є феноменологічний, але і він черпає свої інтуїції із суб'єктивної трансцендентальної феноменології, корені якої знаходяться у німецькій класиці. Цю прогалину, в тому чи іншому сенсі, намагається виправити Гайдеггер, повертаючись до онтологічних античних концептів на противагу гносеологічним до «питання про буття», але його філософія не є соціальною у її тривіальному розумінні (хіба що опосередковано).

Отже, навіть прийнявши правила гри, що їх нам диктує соціальна наука у її дослідженні проблеми соціальності простору, ми зустрічаємо ряд прогалин, які намагатимемось врахувати:

– Соціальний час можемо мислити хіба як фізикалістський, тобто аналог античного *Χρόνος* (як природного, вимірюваного часу) і часу *ῥώρα* як сезонного часу культів та ритуалів. Питання об'єктивування антропологічного часу у сферу соціального лишається питанням відкритим.

– Соціальний простір досліджувався переважно соціологами для прикладних цілей, зокрема схеми розташування соціальних об'єктів у просторі, відтак, не сутність простору, цікавила науковців, а самі предмети і явища у ньому.

– Дослідження, що були пов'язані саме з *частинами або аспектами* соціальної просторовості поширеніші (зокрема, і в укра-

їнській науковій літературі), натомість, зацікавленість простором соціального як таким є менш вираженою;

– Час і простір у більшості випадків розглядаються науковцями окремо один від одного. Аналізуючи кайрологічну темпоральність та концепт топосу (як визначеної частини простору), прослідковується, що точкою сходження часу і простору в одну систему координат є *людина у її бутті*, а питання соціальності простору постає тоді, коли остання вступає у відносини з Іншим або просто співіснує з ним, онтологічною умовою чого і виступає просторовість.

Людина, з одного боку, завдяки її конкретній присутності у світі фізичної речовості, стає початковою точкою відліку у питанні: 1) *часовості* у її суб'єктивно-антропологічному аспекті змінної тривалості (в екзистенційному аспекті ще й кінцевості) та 2) *просторовості* у якості топосу. Під останнім можемо розуміти: 1) *тіло* як місце особистої просторової окремішності; 2) ментальний *топос освоєного*, що визначає межу Іншого, Чужого. Простір у соціально-філософському розрізі стає містком у міжлюдській комунікації та онтологічною умовою соціального як такого. Топологічна проблематика у її антропологічному сенсі проглядається у контексті *тіла як топосу* визначеного у часі і просторі, що впливає і на ментальні фактори буття людини; *сприйняття Іншого* як такого з ким розділяється один час і спільний простір; розподіл *Свого і Чужого* як топосу освоєного досвіду та межі усього того, що знаходиться поза Своїм (як у фізичному, так і інтелігібельному сенсі).

З іншого боку, людина здатна **трансцендендувати** чуттєвий досвід присутності у світі, свідченням чого є наявність ідеї про *безкінечність* часу і простору, яку емпірично довести неможливо. «Що стосується простору, то ми бачимо, що як форма, він не може мислитися окремо від речей»<sup>1</sup>

Ми принципово уникаємо проблеми соціальності часу, оскільки виходимо із суб'єктивно-антропологічної, а не фізикалістської

<sup>1</sup> Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 76.

природи темпоральності, що, як і свідомість, важко імплікується у означення колективної, на відміну від соціальної *просторовості*, що виявляється чи не найсуттєвішою ознакою зовнішнього споглядання, а отже, інтерсуб'єктивності, а відтак, і соціальності простору для людини у її бутті.

Поняття соціального простору вводиться Георгом Зіммелем відносно недавно, а саме в ХІХ столітті, призначення даного терміну служити соціології, він претендує на прикладні цілі дослідження соціального, адже «це загальне поняття простору може бути потім спроектованим на соціальні позиції і порядок їх взаєморозташування і взаємовизначення»<sup>2</sup>. Відхід Г.Зіммеля від соціологізму полягає в тому, що він проглядає суб'єкт пізнання в людині, а не в суспільстві.

Натомість, простір у філософії та дослідження його онтології існувало ще у стародавні часи і є, по суті, темою класичною. Досліджуючи проблему соціальності простору, видається доцільним відтінити два поняття: «*соціальний простір*» (поняття, що з'являється у ХІХ столітті, передбачає первинно наявність суспільства і буття об'єктів у ньому, логіка розташування яких стає основою дослідження, як це і виглядає у соціологів) та «*простір соціального*», що виходить первинно з онтології простору як такого (яка існувала з початкових етапів появи філософії взагалі), і лише тоді екстраполює рефлексію про простір у сферу онтології соціального.

Простір соціального – поняття, в якому покладена об'єктивація простору. Кожен з нас у буденному досвіді виступає радше учасником просторових взаємин, в тому числі, соціального характеру. Ми маємо справу з певними об'єктами, фактами та подіями у *просторі*, втім сам *простір* як умова такого досвіду проходить повз нашого аналізу. Історико-філософський аналіз проблеми, змушує зауважити, що до Нового часу аналітики ідеї часу і простору як необмежених форм не було, здійснювався лише їх аналіз

<sup>2</sup> Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 51.

з точки зору конкретної фізично визначеної прив'язки, певного топосу, а часу – в якості руху конкретних фізичних тіл.

Мислителі Античності, наприклад, знають не простір, а його частину – топос (місце, що пов'язується із конкретним тілом). Зміст топосу полягає у зібранні воедино частин цілого, воно виконує формотворчу функцію, тому «відповідь на питання «де?» буде також відповіддю на питання «що?»»<sup>3</sup>. У цьому проглядається зв'язок поняття топосу із концептом «логос», про що вказував ще М.Мамардашвілі у лекціях з історії філософії Античності.

Оскільки місце вказує на певну просторову прив'язку предмета, що в ньому знаходиться: «існуючі предмети... знаходяться де-небудь»<sup>4</sup>. Місце, на думку, Аристотеля виявляє більш статичну роль, аніж предмети, що можуть у ньому знаходитись. Топос виступає межею фізичного тіла, філософ називає місце «перманентною нерухомою межею охоплюваного тіла»<sup>5</sup>. У античного філософа ми також віднаходимо думку про безпосередній зв'язок місця із проблематикою руху: «те, що змінилось, знаходиться в тому, у що воно змінилось»<sup>6</sup>. Тому приходимо до висновку, зробленого ще попередньо у статті «Онтологія часопростору у соціокультурних координатах Античності»: «час пов'язаний із рухом та змінністю і є атрибутом руху, а місце виступає незмінною обмеженою частиною простору, відносно якої рух здійснюється. Простір – це невизначене середовище, у якому здійснюється рух. А місце є визначеною, обмеженою частиною цього простору»<sup>7</sup>.

Середньовічний світогляд теж керується поняттям місця. Містятися цієї епохи «не перетиналися один з одним у просторі, тому

<sup>3</sup> Филиппов А. *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 12.

<sup>4</sup> Аристотель, *Сочинения в 4-х томах*. Т.3, Москва: Мысль, 1981, С. 123.

<sup>5</sup> Там само, С. 132.

<sup>6</sup> Там само, С. 189.

<sup>7</sup> Іванюк І., *Онтологія часо-простору у соціокультурних координатах Античності*, Наукові записки Національного університету «Острозька академія», серія «Філософія»: науковий журнал, Острог : Вид-во НаУОА, 2018, № 21, С. 29-35.

що були визначені не простором, а місцем (ortlich)»<sup>8</sup>. Онтологію місця тут також підсилює сакральне значення храму як місця для Бога, а стіни храму – це умовна межа між сакральним і гріховним, місце відвойоване у світу. Проблема з вивченням часу і простору як необмежених форм викликана тим, що вони «не можуть споглядатись. Споглядатись можуть лише окремі речі»<sup>9</sup>

І саме Новочасна філософія стає «умовним Рубіконом», адже простір і час як ідея зазвучала тут вперше (зокрема, знаходимо це Д. Гюма). Дана ідея досягла свого апогею у Кантівському розгляді їх як форми чуттєвості і умови споглядання. Г. Зіммель, виходячи із кантіанського дискурсу осмислення, згодом навіть «безкінечність простору трактує не як безмежність вмістилища, але як безмежність функції споглядання»<sup>10</sup>.

Тому і наше сучасне осмислення просторовості є пов'язаним з відсутністю смислового центру (як це було у топосі) та відсутності меж. Простір розуміється пустим по собі субстратом, якість якого виявляють наявні у ньому речі, події, смисли, культурні коди. Основна ознака «громадянського суспільства, в його сучасному розумінні, це «відкритий простір без центру»<sup>11</sup>, адже «уявити собі можна один лише єдиний простір, а коли говорять про множину просторів, то розуміють під цим лише частини одного і того ж єдиного простору»<sup>12</sup>. Доновочасний підхід до просторовості обертався навколо якогось певного центру (фізичного чи інтелігібельного), місце щось має скріплювати і виокремлювати.

Простір *соціального*, настає тоді, коли є Інший, і наші взаємини з ним наповнюють зовнішній по відношенню до кожного з нас простір міжлюдської комунікації. «Простір сам по собі не має ніяких характеристик»<sup>13</sup>, тому свого сенсу простір набуває тоді

<sup>8</sup> Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 91.

<sup>9</sup> Там само, 2008, С. 79.

<sup>10</sup> Там само, С. 78.

<sup>11</sup> Там само, С. 26.

<sup>12</sup> Там само, С. 76.

<sup>13</sup> Филлипова А., *Элементарная социология пространства*, <http://jour.isras.ru/upload/journals/1/articles/138/submission/original/138-262-1-SM.pdf>

є міжлюдський зв'язок та міжлюдська комунікація в широкому сенсі.

Поняття *кайротопу* ми вводимо за аналогією хронотопу М.Бахтіна, що концептуально тотожні речі. Вживання кореню кайрос видається більш доречним тоді, коли мова йде про психологічний час людини. Тому, як вже було зазначено, суб'єктивно-антропологічна природа часовості( як і поняття свідомості) важко імплікується у означення колективної, на відміну від соціальної просторовості, що є чи не найсуттєвішою ознакою зовнішнього споглядання, а отже, природи інтерсуб'єктивності, а відтак, і соціальності простору як такого.

Простір соціального є невизначеним та необмеженим. Він є субстратом, онтологічною можливістю інтерсуб'єктивного буття, але для людини простір відкритий у певній зарання доступній визначеності. Для історичної присутності реальної людини простір знаходиться в її освоєному світі, а не світ в просторі. Наприклад, у М.Гайдеггера це пояснюється через свідоме піклування – *Sorge* (турботи). *Dasein* якимось «орієнтується» у просторі, воно вже наперед поклало для себе близькість одного і далекість іншого. Цей факт можемо назвати топосом освоєних смислів– умовно визначеним місцем впізнавання освоєного, а час зв'язує у послідовність враження людського досвіду. Г.Зіммель, розмежовуючи простір та причину, називає його «суб'єктивно вираженою формою»<sup>14</sup>, остання може бути дією, оскільки будує шаблон споглядання, а отже,стає умовою сприйняття просторових явищ.

Проаналізувати явище кайротопу людини як визначеного буття також можна через точкові категорії простору та часу «тут-тепер». В Античності категорії «тепер» приділяє особливу увагу Аристотель, не відносячи її безпосередньо до частин часу. «Те-пер» за своєю онтологічною суттю є дечим, що не має *в собі* зміни, але належить щоразу *іншому буттю* у часі, вона виступає

---

<sup>14</sup> Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 74.

дечим «неділимим»<sup>15</sup>, в ньому самому «немає ніякого руху»<sup>16</sup>. Аристотель вважав «тепер» вирішальним у *вимірюванні* часу, оскільки ця точка виступає умовним розділом, по відношенню до якого вимірюється рух, зміна, часовість як така. А ось у

Середньовіччі Августин Аврелій називав цю категорію «вікном у вічність», оскільки вважав її найближчим до вічності екстазом часу (на ряду з минулим і майбутнім). Августин приписував «тепер» актуалізуючу функцію по відношенню до минулого (завдяки пам'яті – *memoria*) та майбутнього (в якості очікування – *expectatio*). Саму актуалізуючу точку теперішнього мислитель приписував увазі – *atentio*. Августинівський підхід до «тепер» став предтечею Новочасного розуміння свідомості (Я-суб'єкта), що з'єднує воедино різні факти емпіричного порядку.

Новочасна філософія виходила з того, що Я, свідомість, розум – це дещо неділиме в людині, і фактично відокремила Я («тепер», чисте споглядання) від емпірії (вона має *часуючу* тяглість у свідомості). Ця ідея досягла свого апогею у Німецькій класиці. У посткласиці ми теж спостерігаємо дослідження тяглості людської свідомості: А. Бергсон з концептом *duree*, Е. Гуссерль з дослідження свідомості часу та М. Гайдеггер з концептом присутності. Людська свідомість та її часовість проявляється як дещо *внутрішнє* по відношенню до людини у її бутті. Натомість «простір витікає з природи розуму за постійним законом, ніби схема для координації взагалі усього, що сприймається *зовні*»<sup>17</sup>. Але категорія простору «*тут*», що протиставляється тому, що «*там*» – зовнішньому по відношенню до людини виступає, очевидно, містком внутрішніх і зовнішніх по відношенню до свідомості аспектів буття людини.

Категорія «*тут*» вказує на притаманну людині конкретність просторового відношення. Онтологія категорії «*тут*» напряду пов'язана з давніми духовними практиками, зокрема, принципом звільнення у буддизмі, що передбачав перебування свідомості

<sup>15</sup> Аристотель, *Сочинения в 4-х томах. Т.3*, Москва: Мысль, 1981, С. 185.

<sup>16</sup> Там само, С. 186.

<sup>17</sup> Кант І. *О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира*. <http://viktr.narod.ru/select/kant/v2/mir.htm>



тут і тепер, аби уникнути блукання у спогадах та різноманітних думках, гадках. Уявлення про буття Бога у трьох світових релігіях Аврамічного штибу: юдеїзмі, християнстві, ісламі передбачає Його, позбавленим часово-просторової обмеженості – Бог скрізь і всюди знаходиться, як тут і тепер, на відміну від обмеженого часо-просторовістю людського буття. Свідомість людини може бути націлена лише «*на щось*» одне (інтенціональність), але не відразу і не водночас *на все*.

Г. В. Ф. Гегель вводить вперше у філософію поняття тут-буття (Dasein). У М. Гайдеггера Dasein «*якось*» причетне до буття-у-світі, воно проглядає і запитує про світ зі свого «тут», яке ще інтерпретується як визначене «*ось*» його буття, проблиск буття, його відкритий бік для конкретного суб'єкта пізнання. Отже, «тут» передбачає близькість одного та віддаленість іншого, більше того, коли наявне певне «тут», все решта лишається *поза* визначеним «тут», отже, несприйнятим або сприйнятим, але далеким – таким, що «там».

«Тут-тепер» буття людини обмежує її існування в певних часово-просторових координатах. Вона не може бути скрізь одночасно і не може схопити усю власну часовість в одній точці часу. Відтак буття людини чимось визначене і водночас обмежене даним визначенням, її буття не все. а «щось»; не скрізь, а «десь»; і не завжди, а «колись». Отже, «тут-тепер» як модус людського буття проявляється як обмеження безмежної, по своїй суті, ідеї часу і простору взагалі.

Тіло людини можемо розуміти фізичним свідченням конкретної просторової прив'язки, топосом визначеності та окремішності. Наприклад, А. Лефевр розглядає тіло як найближчий до людини просторовий елемент. Чуттєвий зміст комунікації, посередником якого завжди є тіло – відіграє ключову роль у просторі людських взаємин, хоч цінний він і ментальним змістом. «Простір, про який говорить соціологія – це простір тіл»<sup>18</sup> – чуттєвість знаходиться в єдиному просторі. Оскільки його частина (тіло) не

<sup>18</sup> Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С.67

є самі по собі діяльними, втім, саме просторові елементи дійсності стають місцем взаємної дії, місцем «між» – яка, по своїй суті, соціальна. Крім того тіло відіграє ключову роль в усвідомленні своєї унікальності. Усього того, що є Я і того, що знаходиться поза мною – Не-Я. Зокрема, у Й. Фіхте активний елемент Я та пасивний – Не-Я є взаємообмежуючими та взаємовизначеними. Тим більше, коли мова йде іншого активного Я, оскільки Я існує в просторі з іншими або ж навіть «тут зникає в інших тут»<sup>19</sup>. Зв'язок часу і простору в людині полягає в тому, що простір служить формою чуттєвості, контакту із зовнішнім світом речей, але *явище*, яке одержується в результаті, перебуває в іншій апіорній формі – в часі. Час, на відміну від явища, не можна відкинути, як і власну самототожність.

Освоєння людиною обжитого простору відбувається завдяки наділенню речового світу певними смислами. Зокрема, А.Лосев у своїй праці «Річ та ім'я» вказує, що найменування дозволяє нам комунікувати з оточуючим світом, називати щось значить відрізнити від іншого, цей процес дозволяє нам «побачити річ» в конкретному світлі, поставити чітке розмежування між нею та рештою світу. Також у цьому процесі річ протиставляється мені, і ототожнюється водночас.

М. Гайдеггер у «Бутті і часі» зазначає, що «зустріч інших орієнтується на свою присутність»<sup>20</sup>. Ми вже вказували, що Dasein якось «орієнтується» у просторі. Людське буття вже наперед поклало для себе близькість одного і далекість іншого. Цей факт можемо назвати топосом ідентичності – умовним визначенням місцем впізнавання освоєного. У сучасній науковій літературі поняття ідентичності носить два основних змісти: 1) самототожність (як відповідність собі) та 2) віднаходження себе в зовнішніх по відношенню до Я структурах та феноменах (більшою мірою, соціальних). Зокрема, у П. Рікьора це розрізнення носить назву *idem* та *ipse*-ідентичності. *Ipse*-ідентичність виступає в межах по-

<sup>19</sup> Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 59.

<sup>20</sup> Хайдеггер М., *Бытие и время*, Москва.: Академический Проект, 2011, С. 118.

рівняння і потребує оточення і топосу через встановлення межі (свого і чужого), такого самого в іншому.

Темпоральність ідентичності не може бути явищем колективного споглядання, а лише окремої свідомості, здатної з'єднувати явища зовнішнього світу у єдине ціле за участі тіла та усіх похідних результатів його просторової присутності. Відтак простір виступає субстратом міжіндивідуального (а, отже, соціального характеру) він може змінювати якість наявних у ньому речей. Топос ідентичності можемо назвати умовним місце між самототожністю (*idem*) та *ipse*- ідентичністю, де віднаходиться Самість *через Іншого* (можливістю відрізнитись) або ж *в Іншому* (як впізнавання освоєного досвіду у «Ти»). Цей факт можемо осмислювати як важливу умову феноменів соціального. «Взаємодія здійснюється між людьми, що знаходяться не в просторі взагалі, але на деякій його частині, у визначених межах»<sup>21</sup>. Але простір вміщує в себе різні топоси різних ідентичностей, і «лише зафіксувавши тут «наше», тут «не наше» ми ідентифікуємо власне суспільство»<sup>22</sup>, оскільки маємо «спільне місце» фізичного чи культурного порядку.

Коли намагаємось аналізувати корені будь-якої культурної практики і намагаємось з'ясувати, що є первинним: знакова система як носій культури чи конотація досвіду, який презентує дану знакову систему, то зрештою прийдемо до висновку: людина пізнає світ, вже будучи укоріненою у ту чи іншу культурну традицію. Отже, у ній вже природно (навіть в якійсь мірі генетично) закладена потреба ставити обмеження на Своє і Чуже. Свою особисту окремішність.

Чуже ми розуміємо як те, що знаходиться не «тут» (у топосі визначеності з якої відбувається сприйняття нами буття), а «там» (по той бік даного топосу). Явища навколо сприймаються нами «якимись», як «щось». Така «щойстікість» передбачає межу. Б. Вандельфельс вказує «чуже не є просто Іншим, яке виникає ,

<sup>21</sup> Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, С. 84.

<sup>22</sup> Там само, С. 17.

як у «Софісті» Платона – через відмежування від Того Самого»<sup>23</sup>, «Чуже, яке протистоїть не Тому Самому, а Самості та Своему цієї Самості»<sup>24</sup>. За словами науковця, Чуже не просто знаходиться «десь там», воно стоїть по той бік межі мого Свого, що унеможливило перебування по обидві сторони даної межі водночас. Крім того, Чуже знаходиться на рівні сприйнятливої доступності («можливість підтвердження доступності первинно недоступного»<sup>25</sup>), тобто воно не настільки далеко, щоб не знати про нього взагалі чи не сприймати як Чуже – воно загроза існуванню Свого і водночас його приваблива можливість. Б.Вандельфельс побіжно натякає на зв'язок Свого із концептом «логос», оскільки Чуже претендує на повалення звичного порядку смислотворень.

Будь-який досвід смислопокладань, в тому числі досвід соціального переживається темпорально, кайрологічно. Це означає, що є пласт минулого, який актуалізується у теперішньому розумінні і далі, в актуальному «тепер», є те, що закладає основи майбутнього досвіду.

Емпірія, в свою чергу, корелює з розумінням. Останнє (або ж тлумачення) виявляється у впізнаванні знайомого, того що вже є у надбанні досвіду, тобто у темпоральності. Додаючи ще поняття екзистенційності виявляється не лише свідоме, але й дорефлективне у пізнанні. Цей факт пояснюється загубленістю, стражденістю, смертністю, страхом, неавтентичністю існування або ж загальом усього того, що пов'язано з біологічною тлінністю людини.

Відчуженість є модусом буття як чужість найближчої близькості – себе самого. Проблема Іншого (навіть у контексті груп) неунікнено має бути осмислена через індивідуальну ідентичність (як тотожність собі самому) та мислитись разом з автентичністю існування. Тоді перед нами постає завдання з'ясувати, на якому етапі віднаходження себе як самототожного, я віднаходжу Іншого не як Інакшого. У пошуках смислового топосу близькості

<sup>23</sup> Вальденфельс Б., *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*, Київ: ППС 2002, С. 15.

<sup>24</sup> Там само, С. 16.

<sup>25</sup> Там само, С. 19.

ми звертаємось до комунікативності. У контексті постмодерної дійсності сам факт комунікації створює спільне місце перебування, де кожен має право реалізувати своє дискурсивне «виговорювання» у просторі соціального.

Б. Вальденфельс слушно помічає, що Чужість виявляється не в самототожності, а в Самості – в тому, що остання ідентифікує як Своє. Адже Чужим, по суті, є все навколо нас, окрім нас самих, натомість ми виділяємо конкретний смисловий топос, якому надаємо значення Чужого, що є також визначено часово-просторовою конкретикою людського буття, а отже, його кайротопічність. Тому місце дослідження досвідних тлумачень «“Між” чужістю та знайомістю»<sup>26</sup>, так само дослідження онтології простору соціального криється у місці «Між» кайротопічного буття людини з Іншим.

### Література:

1. Аристотель, *Сочинения в 4-х томах. Т.3*, Москва: Мысль, 1981, С. 59-262.
2. Іванюк І, *Онтологія часо-простору у соціокультурних координатах античності*, Наукові записки Національного університету «Острозька академія», серія «Філософія»: науковий журнал, Острог: Вид-во НУОА, 2018, № 21, С. 29–35.
3. Кант І., *О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира*, <http://viktr.narod.ru/select/kant/v2/mir.htm>
4. Вальденфельс Б., *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*, Київ: ППС 2002, 206 с.
5. Филлипов А., *Элементарная социология пространства* <http://jour.isras.ru/upload/journals/1/articles/138/submission/original/138-262-1-SM.pdf>
6. Филиппов А., *Социология пространства*, Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008, 285 с.
7. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Москва: Академический Проект, 2011, 460 с.

<sup>26</sup> Вальденфельс Б., *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*, Київ: ППС 2002, С. 12.